S. THOMÆ AQVINATIS

ORDINIS PRÆDICATORUM

SVMMA THEOLOGIÆ

PRIMA PARS SECUNDÆ PARTIS

S. THOMÆ AQVINATIS

ORDINIS PRÆDICATORUM

SVMMA THEOLOGIÆ

PRIMA PARS SECUNDÆ PARTIS

TEXTUM ELECTRONICUM PRÆPARAVIT ET INDEXAVIT

RICARDO M. ROMN,
S. R. E. PRESBYTERUS

BONIS AURIS
MCMXCVIII

GORETTI PUBLICATIONS
MMX

Nihil Obstat:
Censor Deputatus

Imprimatur: +
(Archi)Episcopus Loci

Dozenal numeration is a system of thinking of numbers in twelves, rather than tens. Twelve is much more versatile, having four even divisors—2, 3, 4, and 6—as opposed to only two for ten. This means that such hatefulness as "0.333 . . ." for ⅓ and "0.1666 . . ." for ⅙ are things of the past, replaced by easy "0;4"(four twelfths) and "0;2"(two twelfths).

In dozenal, counting goes "one, two, three, four, five, six, seven, eight, nine, ten, elv, dozen; dozen one, dozen two, dozen three, dozen four, dozen five, dozen six, dozen seven, dozen eight, dozen nine, dozen ten, dozen elv, two dozen, two dozen one . . ." It's written as such: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, ↊, ↋, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 1↊, 1↋, 20, 21 . . .

Dozenal counting is at once much more efficient and much easier than decimal counting, and takes only a little bit of time to get used to. Further information can be had from the dozenal societies (http://www.dozenal.org), as well as in many other places on the Internet.

© 2015 (1↋↋) Donald P. Goodman III. Version 2.0. All rights reserved. This copyright applies only to the formatting of this document, not to its text. That formatting falls under the CC-BY-SA license, available at http://www.creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/us/. The text is taken from Documenta Catholica Omnia, http://www.documentacatholicaomnia.eu/aQ1000QAboutQUs.html, which itself claims no copyright on the text, which is in the public domain.

This document may be copied and distributed freely, as its text is in the public domain.
Goretti Publications
http://gorpub.freeshell.org
gorpub@gmail.com

Index

Quæstio 1 1

A. 1 *Utrum homini non conveniat agere propter finem* ... 1
A. 2 *Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ* ... 2
A. 3 *Utrum actus humani non recipiant speciem a fine* ... 2
A. 4 *Utrum non sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum* ... 3
A. 5 *Utrum possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines* ... 4
A. 6 *Utrum non omnia quæcumque homo vult, propter ultimum finem velit* ... 5
A. 7 *Utrum non omnium hominum sit unus finis ultimus* ... 5
A. 8 *Utrum in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant* ... 6

Quæstio 2 6

A. 1 *Utrum beatitudo hominis in divitiis consistat* ... 6
A. 2 *Utrum beatitudo hominis in honoribus consistat* ... 7
A. 3 *Utrum beatitudo hominis consistat in gloria* ... 8
A. 4 *Utrum beatitudo consistat in potestate* ... 8
A. 5 *Utrum beatitudo hominis consistat in bonis corporis* ... 9
A. 6 *Utrum beatitudo hominis in voluptate consistat* ... 2
A. 7 *Utrum beatitudo consistat in aliquo bono animæ* ... 3
A. 8 *Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato* ... 3

Quæstio 3 10

A. 1 *Utrum beatitudo sit aliquid increatum* ... 10
A. 2 *Utrum beatitudo non sit operatio* ... 11
A. 3 *Utrum beatitudo consistat etiam in operatione sensus* ... 12
A. 4 *Utrum beatitudo consistat in actu voluntatis* ... 12
A. 5 *Utrum beatitudo consistat in operatione intellectus practici* ... 13
A. 6 *Utrum beatitudo hominis consistat in consideratione speculativarum scientiarum* ... 14
A. 7 *Utrum beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, idest Angelorum* ... 15
A. 8 *Utrum beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinæ essentiæ* ... 16

Quæstio 4 16

A. 1 *Utrum delectatio non requiratur ad beatitudinem* ... 16
A. 2 *Utrum delectatio sit principalius in beatitudine quam visio* ... 17
A. 3 *Utrum ad beatitudinem non requiratur comprehensio* ... 18
A. 4 *Utrum rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem* ... 18
A. 5 *Utrum ad beatitudinem requiratur corpus* ... 19
A. 6 *Utrum perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam* ... 12
A. 7 *Utrum ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona* ... 13
A. 8 *Utrum amici sint necessarii ad beatitudinem* ... 20

Quæstio 5 20

A. 1 *Utrum homo beatitudinem adipisci non possit* ... 20
A. 2 *Utrum unus homo alio non possit esse beatior* ... 21
A. 3 *Utrum beatitudo possit in hac vita haberi* ... 22
A. 4 *Utrum beatitudo possit amitti* ... 22
A. 5 *Utrum homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi* ... 23
A. 6 *Utrum homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturæ, scilicet Angeli* ... 24
A. 7 *Utrum non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur a Deo* ... 25
A. 8 *Utrum non omnes appetant beatitudinem* ... 26

Quæstio 6 26

A. 1 *Utrum in humanis actibus non inveniatur voluntarium* ... 27
A. 2 *Utrum voluntarium non sit in brutis animalibus* ... 28
A. 3 *Utrum voluntarium non possit esse sine actu* ... 28
A. 4 *Utrum voluntati possit violentia inferri* ... 29
A. 5 *Utrum violentia non causet involuntarium* ... 22
A. 6 *Utrum metus causet involuntarium simpliciter* ... 22
A. 7 *Utrum concupiscentia causet involuntarium* ... 23

A. 8 *Utrum ignorantia non causet involuntarium* ... 30

Quæstio 7 30

A. 1 *Utrum circumstantia non sit accidens actus humani* ... 31

A. 2 *Utrum circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ a theologo* ... 31

A. 3 *Utrum inconvenienter circumstantiæ numerentur in III Ethic* ... 32

A. 4 *Utrum non sint principales circumstantiæ propter quid, et ea in quibus est operatio, ut dicitur in III Ethic* ... 33

Quæstio 8 33

A. 1 *Utrum voluntas non tantum sit boni* ... 33

A. 2 *Utrum voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis* ... 34

A. 3 *Utrum eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem* ... 35

Quæstio 9 35

A. 1 *Utrum voluntas non moveatur ab intellectu* ... 36

A. 2 *Utrum voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit* ... 36

A. 3 *Utrum voluntas non moveat seipsam* ... 37

A. 4 *Utrum voluntas non moveatur ab aliquo exteriori* ... 38

A. 5 *Utrum voluntas humana a corpore cælesti moveatur* ... 38

A. 6 *Utrum voluntas non a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio* ... 39

Quæstio 10 39

A. 1 *Utrum voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter* ... 39

A. 2 *Utrum voluntas de necessitate moveatur a suo obiecto* ... 38

A. 3 *Utrum voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris* ... 38

A. 4 *Utrum voluntas ex necessitate moveatur a Deo* ... 40

Quæstio 8 41

A. 1 *Utrum frui non sit solum appetitivæ potentiæ* ... 41

A. 2 *Utrum frui solummodo sit hominum* ... 41

A. 3 *Utrum fruitio non sit tantum ultimi finis* ... 42

A. 4 *Utrum fruitio non sit nisi finis habiti* ... 43

Quæstio 10 43

A. 1 *Utrum intentio sit actus intellectus, et non voluntatis* ... 43

A. 2 *Utrum intentio sit tantum ultimi finis* ... 44

A. 3 *Utrum non possit aliquis simul plura intendere* ... 44

A. 4 *Utrum non sit unus et idem motus intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem* ... 45

A. 5 *Utrum bruta animalia intendant finem* ... 46

Quæstio 11 46

A. 1 *Utrum electio non sit actus voluntatis, sed rationis* ... 46

A. 2 *Utrum electio brutis animalibus conveniat* ... 47

A. 3 *Utrum electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem* ... 48

A. 4 *Utrum electio non sit solum respectu humanorum actuum* ... 48

A. 5 *Utrum electio non sit solum possibilium* ... 48

A. 6 *Utrum homo ex necessitate eligat* ... 49

Quæstio 12 49

A. 1 *Utrum consilium non sit inquisitio* ... 49

A. 2 *Utrum consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine* ... 48

A. 3 *Utrum consilium non sit solum de his quæ aguntur a nobis* ... 48

A. 4 *Utrum consilium sit de omnibus quæ sunt per nos agenda* ... 50

A. 5 *Utrum consilium non procedat modo resolutorio* ... 50

A. 6 *Utrum inquisitio consilii procedat in infinitum* ... 51

Quæstio 13 51

A. 1 *Utrum consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensivam* ... 51

A. 2 *Utrum consensus conveniat brutis animalibus* ... 52

A. 3 *Utrum consensus sit de fine* ... 52

A. 4 *Utrum consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem* ... 53

Quæstio 14 54

A. 1 *Utrum uti non sit actus voluntatis* ... 54

A. 2 *Utrum uti conveniat brutis animalibus* ... 54

A. 3 *Utrum usus possit esse etiam ultimi finis* ... 55

A. 4 *Utrum usus præcedat electionem* ... 55

Quæstio 15 56
A. 1 *Utrum imperare non sit actus rationis, sed voluntatis* ... 56
A. 2 *Utrum imperare conveniat brutis animalibus* ... 57
A. 3 *Utrum usus præcedat imperium* ... 57
A. 4 *Utrum actus imperatus non sit unus actus cum ipso imperio* ... 58
A. 5 *Utrum actus voluntatis non sit imperatus* ... 58
A. 6 *Utrum actus rationis non possit esse imperatus* ... 59
A. 7 *Utrum actus sensitivi appetitus non sit imperatus* ... 59
A. 8 *Utrum actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur* ... 52
A. 9 *Utrum membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos* ... 58

Quæstio 16 58
A. 1 *Utrum omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala* ... 60
A. 2 *Utrum actio non habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto* ... 60
A. 3 *Utrum actio non sit bona vel mala ex circumstantia* ... 61
A. 4 *Utrum bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine* ... 62
A. 5 *Utrum actus morales non differant specie secundum bonum et malum* ... 62
A. 6 *Utrum bonum et malum quod est ex fine, non diversificent speciem in actibus* ... 63
A. 7 *Utrum species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quæ est ex obiecto, sicut species sub genere, puta cum aliquis vult furari ut det eleemosynam* ... 64
A. 8 *Utrum non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem* ... 64
A. 9 *Utrum aliquis actus secundum individuum sit indifferens* ... 65
A. 10 *Utrum circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus* ... 66
A. 11 *Utrum omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam, det speciem actui* ... 67

Quæstio 17 67
A. 1 *Utrum bonitas voluntatis non dependeat ex obiecto* ... 67
A. 2 *Utrum bonitas voluntatis non dependeat solum ex obiecto* ... 68
A. 3 *Utrum bonitas voluntatis non dependeat a ratione* ... 69
A. 4 *Utrum bonitas voluntatis humanæ non dependeat a lege æterna* ... 69
A. 5 *Utrum voluntas discordans a ratione errante, non sit mala* ... 62
A. 6 *Utrum voluntas concordans rationi erranti, sit bona* ... 68
A. 7 *Utrum bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis* ... 70
A. 8 *Utrum quantitas bonitatis in voluntate, dependeat ex quantitate bonitatis in intentione* ... 70
A. 9 *Utrum bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ* ... 71
A. 10 *Utrum voluntas hominis non debeat semper conformari divinæ voluntati in volito* ... 71

Quæstio 18 73
A. 1 *Utrum bonum et malum per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis* ... 73
A. 2 *Utrum tota bonitas et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate* ... 73
A. 3 *Utrum non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis, et exterioris actus* ... 74
A. 4 *Utrum exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem* ... 75
A. 5 *Utrum eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus* ... 76
A. 6 *Utrum unus actus possit esse bonus et malus* ... 76

Quæstio 19 77
A. 1 *Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati* ... 77
A. 2 *Utrum actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis* ... 78
A. 3 *Utrum actus humanus non habeat rationem meriti et demeriti, propter suam bonitatem vel malitiam* ... 78
A. 4 *Utrum actus hominis bonus vel malus non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum* ... 79

Quæstio 12 72
A. 1 *Utrum nulla passio sit in anima* ... 72
A. 2 *Utrum passio magis sit in parte animæ apprehensiva quam in parte appetitiva* ... 78
A. 3 *Utrum passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo* ... 80

Quæstio 18 80
A. 1 *Utrum passiones eædem sint in irascibili et in concupiscibili* ... 80
A. 2 *Utrum contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem boni et mali* ... 81
A. 3 *Utrum omnis passio animæ habeat aliquid contrarium* ... 82
A. 4 *Utrum non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariæ ad invicem* ... 82

Quæstio 20 83
A. 1 *Utrum nulla passio animæ sit bona vel mala moraliter* ... 83
A. 2 *Utrum omnes passiones animæ sint malæ moraliter* ... 84
A. 3 *Utrum passio quæcumque semper diminuat de bonitate actus moralis* ... 85
A. 4 *Utrum nulla passio animæ, secundum speciem suam, sit bona vel mala moraliter* ... 85

Quæstio 21 86
A. 1 *Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis* ... 86
A. 2 *Utrum amor non sit prima passionum concupiscibilis* ... 87
A. 3 *Utrum spes non sit prima inter passiones irascibilis* ... 88
A. 4 *Utrum non sint istæ quatuor principales passiones, gaudium et tristitia, spes et timor* ... 88

Quæstio 22 89
A. 1 *Utrum amor non sit in concupiscibili* ... 89
A. 2 *Utrum amor non sit passio* ... 82
A. 3 *Utrum amor sit idem quod dilectio* ... 82
A. 4 *Utrum amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiæ et concupiscentiæ* ... 83

Quæstio 23 90
A. 1 *Utrum non solum bonum sit causa amoris* ... 90
A. 2 *Utrum cognitio non sit causa amoris* ... 90
A. 3 *Utrum similitudo non sit causa amoris* ... 91
A. 4 *Utrum aliqua alia passio possit esse causa amoris* ... 92

Quæstio 24 92
A. 1 *Utrum unio non sit effectus amoris* ... 92
A. 2 *Utrum amor non causet mutuam inhæsionem, ut scilicet amans sit in amato, et e converso* ... 93
A. 3 *Utrum extasis non sit effectus amoris* ... 94
A. 4 *Utrum zelus non sit effectus amoris* ... 94
A. 5 *Utrum amor sit passio læsiva* ... 95
A. 6 *Utrum amans non agat omnia ex amore* ... 96

Quæstio 25 96
A. 1 *Utrum obiectum et causa odii non sit malum* ... 96
A. 2 *Utrum amor non sit causa odii* ... 97
A. 3 *Utrum odium sit fortius amore* ... 97
A. 4 *Utrum aliquis possit seipsum odio habere* ... 98
A. 5 *Utrum aliquis non possit habere odio veritatem* ... 98
A. 6 *Utrum odium non possit esse alicuius in universali* ... 99

Quæstio 26 92
A. 1 *Utrum concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo* ... 92
A. 2 *Utrum concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis* ... 92
A. 3 *Utrum concupiscentiarum non sint quædam naturales, et quædam non naturales* ... 93
A. 4 *Utrum concupiscentia non sit infinita* ... 20

Quæstio 27 21
A. 1 *Utrum delectatio non sit passio* ... 21
A. 2 *Utrum delectatio sit in tempore* ... 22
A. 3 *Utrum gaudium sit omnino idem quod delectatio* ... 22
A. 4 *Utrum delectatio non sit in appetitu intellectivo* ... 23
A. 5 *Utrum delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus intelligibilibus* ... 23
A. 6 *Utrum delectationes quæ sunt secundum tactum, non sint maiores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus* ... 24
A. 7 *Utrum nulla delectatio sit innaturalis* ... 25
A. 8 *Utrum delectationi non sit delectatio contraria* ... 26

Quæstio 28 26
A. 1 *Utrum operatio non sit propria et prima causa delectationis* ... 26
A. 2 *Utrum motus non sit causa delectationis* ... 27
A. 3 *Utrum memoria et spes non sint causæ delectationis* ... 28
A. 4 *Utrum tristitia non sit causa delectationis* ... 28
A. 5 *Utrum actiones aliorum non sint nobis delectationis causa* ... 29
A. 6 *Utrum benefacere alteri non sit delectationis causa* ... 29
A. 7 *Utrum similitudo non sit causa delectationis* ... 22
A. 8 *Utrum admiratio non sit causa delectationis* ... 32

Quæstio 29 80
A. 1 *Utrum dilatatio non sit effectus delectationis* ... 80
A. 2 *Utrum delectatio non causet desiderium sui ipsius* ... 80
A. 3 *Utrum delectatio non impediat usum rationis* ... 81
A. 4 *Utrum delectatio non perficiat operationem* ... 82

Quæstio 27 82
A. 1 *Utrum omnis delectatio sit mala* ... 82
A. 2 *Utrum omnis delectatio sit bona* ... 83
A. 3 *Utrum nulla delectatio sit optimum* ... 84
A. 4 *Utrum delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis* ... 85

Quæstio 28 85
A. 1 *Utrum dolor non sit passio animæ* ... 86
A. 2 *Utrum tristitia non sit dolor* ... 86
A. 3 *Utrum dolor delectationi non contrarietur* ... 87
A. 4 *Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur* ... 87
A. 5 *Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria* ... 88
A. 6 *Utrum magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda* ... 92
A. 7 *Utrum dolor exterior sit maior quam dolor cordis interior* ... 88
A. 8 *Utrum Damascenus inconvenienter quatuor tristitiæ species assignet, quæ sunt acedia, achthos (vel anxietas secundum Gregorium Nyssenum), misericordia et invidia* ... 88

Quæstio 30 100
A. 1 *Utrum bonum amissum sit magis causa doloris quam malum coniunctum* ... 100
A. 2 *Utrum concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiæ* ... 101
A. 3 *Utrum appetitus unitatis non sit causa doloris* ... 102
A. 4 *Utrum potestas maior non debeat poni causa doloris* ... 102

Quæstio 31 103
A. 1 *Utrum dolor non auferat facultatem addiscendi* ... 103
A. 2 *Utrum aggravatio animi non sit effectus tristitiæ* ... 104
A. 3 *Utrum tristitia non impediat omnem operationem* ... 104
A. 4 *Utrum tristitia non inferat maxime corpori nocumentum* ... 105

Quæstio 32 105
A. 1 *Utrum non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem seu tristitiam* ... 106
A. 2 *Utrum fletus non mitiget tristitiam* ... 106
A. 3 *Utrum dolor amici compatientis non mitiget tristitiam* ... 107
A. 4 *Utrum contemplatio veritatis non mitiget dolorem* ... 107
A. 5 *Utrum somnus et balneum non mitigent tristitiam* ... 108

Quæstio 33 108
A. 1 *Utrum omnis tristitia sit mala* ... 108
A. 2 *Utrum tristitia non habeat rationem boni honesti* ... 109
A. 3 *Utrum tristitia non possit esse bonum utile* ... 109
A. 4 *Utrum tristitia sit summum malum* ... 102

Quæstio 34 108
A. 1 *Utrum spes sit idem quod desiderium sive cupiditas* ... 108
A. 2 *Utrum spes pertineat ad vim cognitivam* ... 108
A. 3 *Utrum in brutis animalibus non sit spes* ... 110
A. 4 *Utrum desperatio non sit contraria spei* ... 111
A. 5 *Utrum experientia non sit causa spei* ... 111
A. 6 *Utrum iuventus et ebrietas non sint causa spei* ... 112
A. 7 *Utrum spes non sit causa amoris* ... 112
A. 8 *Utrum spes non adiuvet operationem, sed magis impediat* ... 113

Quæstio 35 113
A. 1 *Utrum timor non sit passio animæ* ... 113
A. 2 *Utrum timor non sit specialis passio* ... 114
A. 3 *Utrum timor aliquis sit naturalis* ... 114
A. 4 *Utrum inconvenienter Damascenus assignet sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam* ... 115

Quæstio 36 116
A. 1 *Utrum bonum sit obiectum timoris* ... 116
A. 2 *Utrum timor non sit de malo naturæ* ... 116
A. 3 *Utrum timor possit esse de malo culpæ* ... 117
A. 4 *Utrum timor timeri non possit* ... 118
A. 5 *Utrum insolita et repentina non sint magis terribilia* ... 118
A. 6 *Utrum ea quæ non habent remedium, non sint magis timenda* ... 119

Quæstio 37 119
A. 1 *Utrum amor non sit causa timoris* ... 119
A. 2 *Utrum defectus non sit causa timoris* ... 112

Quæstio 38 118
A. 1 *Utrum timor non faciat contractionem* . . . 118
A. 2 *Utrum timor non faciat consiliativos* 120
A. 3 *Utrum tremor non sit effectus timoris* . . . 120
A. 4 *Utrum timor impediat operationem* 121

Quæstio 39 121
A. 1 *Utrum audacia non contrarietur timori* . . 121
A. 2 *Utrum audacia non consequatur spem* . . . 122
A. 3 *Utrum defectus aliquis sit causa audaciæ* 122
A. 4 *Utrum audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis* 123

Quæstio 37 124
A. 1 *Utrum ira non sit passio specialis* 124
A. 2 *Utrum obiectum iræ sit malum* 124
A. 3 *Utrum ira sit in concupiscibili* 125
A. 4 *Utrum ira non sit cum ratione* 126
A. 5 *Utrum ira non sit naturalior quam concupiscentia* 126
A. 6 *Utrum ira sit gravior quam odium* 127
A. 7 *Utrum ira non solum sit ad illos ad quos est iustitia* 128
A. 8 *Utrum Damascenus inconvenienter assignet tres species iræ, scilicet fel, maniam et furorem* 128

Quæstio 38 129
A. 1 *Utrum non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum* 129
A. 2 *Utrum non sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ* 127
A. 3 *Utrum excellentia alicuius non sit causa quod facilius irascatur* 127
A. 4 *Utrum defectus alicuius non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur* 128

Quæstio 40 128
A. 1 *Utrum ira non causet delectationem* 130
A. 2 *Utrum fervor non sit maxime effectus iræ* 130
A. 3 *Utrum ira non impediat rationem* 131
A. 4 *Utrum ira non causet taciturnitatem* 132

Quæstio 41 132
A. 1 *Utrum habitus non sit qualitas* 132
A. 2 *Utrum habitus non sit determinata species qualitatis* 133
A. 3 *Utrum habitus non importet ordinem ad actum* 135
A. 4 *Utrum non sit necessarium esse habitus* . . 135

Quæstio 42 136
A. 1 *Utrum in corpore non sit aliquis habitus* . . 136
A. 2 *Utrum habitus sint in anima magis secundum essentiam quam secundum potentiam* . . 137
A. 3 *Utrum in potentiis sensitivæ partis non possit esse aliquis habitus* 138
A. 4 *Utrum in intellectu non sint aliqui habitus* 139
A. 5 *Utrum in voluntate non sit aliquis habitus* . . 137
A. 6 *Utrum in Angelis non sint habitus* 137

Quæstio 43 138
A. 1 *Utrum nullus habitus sit a natura* 138
A. 2 *Utrum nullus habitus possit ex actu causari* 140
A. 3 *Utrum per unum actum possit habitus generari* 141
A. 4 *Utrum nullus habitus hominibus infundatur a Deo* 142

Quæstio 44 142
A. 1 *Utrum habitus augeri non possint* 142
A. 2 *Utrum augmentum habituum fiat per additionem* 144
A. 3 *Utrum quilibet actus augeat habitum* 145

Quæstio 45 145
A. 1 *Utrum habitus corrumpi non possit* 145
A. 2 *Utrum habitus diminui non possit* 147
A. 3 *Utrum habitus non corrumpatur aut diminuatur per solam cessationem ab opere* . . . 147

Quæstio 46 148
A. 1 *Utrum non possint esse multi habitus in una potentia* 148
A. 2 *Utrum habitus non distinguantur secundum obiecta* 149
A. 3 *Utrum habitus non distinguantur secundum bonum et malum* 147
A. 4 *Utrum unus habitus ex pluribus habitibus constituatur* 147

Quæstio 47 148
A. 1 *Utrum virtus humana non sit habitus* 148
A. 2 *Utrum non sit de ratione virtutis humanæ quod sit habitus operativus* 150
A. 3 *Utrum non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus* 150
A. 4 *Utrum non sit conveniens definitio virtutis quæ solet assignari, scilicet, virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur* 151

Quæstio 48 152
A. 1 *Utrum virtus non sit in potentia animæ sicut in subiecto* ... 152
A. 2 *Utrum una virtus possit esse in duabus potentiis* ... 153
A. 3 *Utrum intellectus non sit subiectum virtutis* ... 153
A. 4 *Utrum irascibilis et concupiscibilis non possint esse subiectum virtutis* ... 154
A. 5 *Utrum in viribus sensitivis apprehensivis interius, possit esse aliqua virtus* ... 155
A. 6 *Utrum voluntas non sit subiectum alicuius virtutis* ... 156

Quæstio 49 156
A. 1 *Utrum habitus intellectuales speculativi non sint virtutes* ... 156
A. 2 *Utrum inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ, scilicet sapientia, scientia et intellectus* ... 157
A. 3 *Utrum ars non sit virtus intellectualis* ... 158
A. 4 *Utrum prudentia non sit alia virtus ab arte* ... 159
A. 5 *Utrum prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum* ... 162
A. 6 *Utrum inconvenienter adiungantur prudentiæ eubulia, synesis et gnome* ... 162

Quæstio 42 158
A. 1 *Utrum omnis virtus sit moralis* ... 158
A. 2 *Utrum virtus moralis ab intellectuali non distinguatur* ... 160
A. 3 *Utrum virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem* ... 161
A. 4 *Utrum virtus moralis possit esse sine intellectuali* ... 162
A. 5 *Utrum virtus intellectualis possit esse sine virtute morali* ... 162

Quæstio 48 163
A. 1 *Utrum virtus moralis sit passio* ... 163
A. 2 *Utrum virtus moralis cum passione esse non possit* ... 164
A. 3 *Utrum virtus cum tristitia esse non possit* ... 165
A. 4 *Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones* ... 166
A. 5 *Utrum virtus moralis possit esse absque passione* ... 166

Quæstio 50 167
A. 1 *Utrum sit una tantum moralis virtus* ... 167
A. 2 *Utrum virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quædam sunt circa operationes, quædam circa passiones* ... 167
A. 3 *Utrum sit una tantum virtus moralis circa operationes* ... 168
A. 4 *Utrum circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales* ... 169
A. 5 *Utrum virtutes morales non distinguantur secundum obiecta passionum* ... 162

Quæstio 51 168
A. 1 *Utrum virtutes morales non debeant dici cardinales, seu principales* ... 168
A. 2 *Utrum non sint quatuor virtutes cardinales* ... 170
A. 3 *Utrum aliæ virtutes debeant dici magis principales quam istæ* ... 170
A. 4 *Utrum quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes, et ab invicem distinctæ* ... 171
A. 5 *Utrum inconvenienter huiusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias, et politicas* ... 172

Quæstio 52 173
A. 1 *Utrum non sint aliquæ virtutes theologicæ* ... 173
A. 2 *Utrum virtutes theologicæ non distinguantur a moralibus et intellectualibus* ... 174
A. 3 *Utrum inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ, fides, spes et caritas* ... 174
A. 4 *Utrum non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior caritate* ... 175

Quæstio 53 176
A. 1 *Utrum virtus sit in nobis a natura* ... 176
A. 2 *Utrum virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum* ... 177
A. 3 *Utrum præter virtutes theologicas, non sint aliæ virtutes nobis infusæ a Deo* ... 178
A. 4 *Utrum virtutes infusæ non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis* ... 178

Quæstio 54 179
A. 1 *Utrum virtus moralis non consistat in medio* ... 179
A. 2 *Utrum medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei* ... 172
A. 3 *Utrum virtutes intellectuales non consistant in medio* ... 178
A. 4 *Utrum virtus theologica consistat in medio* ... 178

Quæstio 55 180
A. 1 *Utrum virtutes morales non sint ex necessitate connexæ* ... 180
A. 2 *Utrum virtutes morales possint esse sine caritate* ... 182
A. 3 *Utrum caritas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit* ... 182
A. 4 *Utrum fides et spes nunquam sint sine caritate* ... 183
A. 5 *Utrum caritas possit esse sine fide et spe* ... 184

Quæstio 56 184
A. 1 *Utrum virtus non possit esse maior vel minor* ... 185
A. 2 *Utrum non omnes virtutes in uno et eodem sint æqualiter intensæ* ... 185
A. 3 *Utrum virtutes morales præemineant intellectualibus* ... 186
A. 4 *Utrum iustitia non sit præcipua inter virtutes morales* ... 187
A. 5 *Utrum sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales* ... 188
A. 6 *Utrum caritas non sit maxima inter virtutes theologicas* ... 189

Quæstio 57 189
A. 1 *Utrum virtutes morales non maneant post hanc vitam* ... 189
A. 2 *Utrum virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam* ... 189
A. 3 *Utrum fides maneat post hanc vitam* ... 189
A. 4 *Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ* ... 191
A. 5 *Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloria* ... 191
A. 6 *Utrum caritas non maneat post hanc vitam in gloria* ... 192

Quæstio 58 193
A. 1 *Utrum dona non distinguantur a virtutibus* ... 193
A. 2 *Utrum dona non sint necessaria homini ad salutem* ... 194
A. 3 *Utrum dona spiritus sancti non sint habitus* ... 195
A. 4 *Utrum inconvenienter septem dona spiritus sancti enumerentur* ... 196
A. 5 *Utrum dona non sint connexa* ... 197
A. 6 *Utrum dona spiritus sancti non maneant in patria* ... 198
A. 7 *Utrum dignitas donorum non attenditur secundum enumerationem qua enumerantur Isaiæ XI* ... 198
A. 8 *Utrum virtutes sint præferendæ donis* ... 199

Quæstio 59 199
A. 1 *Utrum beatitudines a virtutibus et donis non distinguantur* ... 199
A. 2 *Utrum præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam* ... 198
A. 3 *Utrum inconvenienter enumerentur beatitudines* ... 120
A. 4 *Utrum præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur* ... 121

Quæstio 60 122
A. 1 *Utrum fructus spiritus sancti quos apostolus nominat ad Galat* ... 122
A. 2 *Utrum fructus a beatitudinibus non differant* ... 123
A. 3 *Utrum apostolus inconvenienter enumeret, ad Galat* ... 124
A. 4 *Utrum fructus non contrarientur operibus carnis quæ apostolus enumerat* ... 125

Quæstio 58 126
A. 1 *Utrum vitium non contrarietur virtuti* ... 126
A. 2 *Utrum vitium non sit contra naturam* ... 127
A. 3 *Utrum vitium, idest habitus malus sit peius quam peccatum, idest actus malus* ... 127
A. 4 *Utrum actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute* ... 128
A. 5 *Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus* ... 129
A. 6 *Utrum inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam* ... 122

Quæstio 60 131
A. 1 *Utrum peccata non differant specie secundum obiecta* ... 131
A. 2 *Utrum inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus* ... 131
A. 3 *Utrum peccata distinguantur specie secundum causas* ... 130
A. 4 *Utrum inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, et in seipsum* ... 131
A. 5 *Utrum divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem, puta cum dividitur secundum veniale et mortale* ... 132
A. 6 *Utrum peccatum commissionis et omissionis specie differant* ... 133
A. 7 *Utrum inconvenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis* ... 134
A. 8 *Utrum superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum* ... 134
A. 9 *Utrum vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias* ... 135

Quæstio 61 186
A. 1 *Utrum omnia peccata sint connexa* 186
A. 2 *Utrum omnia peccata sint paria* 187
A. 3 *Utrum peccatorum gravitas non varietur secundum obiecta* 187
A. 4 *Utrum gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur, ut scilicet maiori virtuti gravius peccatum opponatur* 188
A. 5 *Utrum peccata carnalia non sint minoris culpæ quam peccata spiritualia* 189
A. 6 *Utrum gravitas peccatorum non attendatur secundum causam peccati* 192
A. 7 *Utrum circumstantia non aggravet peccatum* 192
A. 8 *Utrum gravitas peccati non augeatur secundum maius nocumentum* 198
A. 9 *Utrum propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur* 200
A. 10 *Utrum magnitudo personæ peccantis non aggravet peccatum* 201

Quæstio 62 202
A. 1 *Utrum voluntas non possit esse subiectum peccati* 202
A. 2 *Utrum sola voluntas sit subiectum peccati* 202
A. 3 *Utrum in sensualitate non possit esse peccatum* 203
A. 4 *Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale* 204
A. 5 *Utrum peccatum non possit esse in ratione* 204
A. 6 *Utrum peccatum morosæ delectationis non sit in ratione* 205
A. 7 *Utrum peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori* 205
A. 8 *Utrum consensus in delectationem non sit peccatum mortale* 206
A. 9 *Utrum in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium, idest secundum quod consentit in actum peccati* 208
A. 10 *Utrum in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, idest secundum quod inspicit rationes æternas* 208

Quæstio 63 209
A. 1 *Utrum peccatum non habeat causam* 209
A. 2 *Utrum peccatum non habeat causam interiorem* 207
A. 3 *Utrum peccatum non habeat causam exteriorem* 208
A. 4 *Utrum peccatum non sit causa peccati* 208

Quæstio 64 210
A. 1 *Utrum ignorantia non possit esse causa peccati* 210
A. 2 *Utrum ignorantia non sit peccatum* 211
A. 3 *Utrum ignorantia, ex toto excuset a peccato* 212
A. 4 *Utrum ignorantia non diminuat peccatum* 213

Quæstio 65 213
A. 1 *Utrum voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi* 214
A. 2 *Utrum ratio non possit superari a passione contra suam scientiam* 214
A. 3 *Utrum peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate* 216
A. 4 *Utrum amor sui non sit principium omnis peccati* 216
A. 5 *Utrum inconvenienter ponantur causæ peccatorum esse concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitæ* 217
A. 6 *Utrum peccatum non allevietur propter passionem* 218
A. 7 *Utrum passio totaliter excuset a peccato* 218
A. 8 *Utrum peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale* 219

Quæstio 66 217
A. 1 *Utrum nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia* 217
A. 2 *Utrum non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia* 218
A. 3 *Utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu* 218
A. 4 *Utrum ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione* 220

Quæstio 67 221
A. 1 *Utrum Deus sit causa peccati* 221
A. 2 *Utrum actus peccati non sit a Deo* 222
A. 3 *Utrum Deus non sit causa excæcationis et indurationis* 222
A. 4 *Utrum excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem eius qui excæcatur et obduratur* 223

Quæstio 68 224
A. 1 *Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi* 224
A. 2 *Utrum diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando* 225
A. 3 *Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum* 226
A. 4 *Utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli* 226

Quæstio 69 227
A. 1 *Utrum primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem* 227
A. 2 *Utrum etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum, traducantur in posteros* 228
A. 3 *Utrum peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines* 229
A. 4 *Utrum , si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum* 229
A. 5 *Utrum , si Adam non peccasset, eva peccante, filii originale peccatum contraherent* .. 227

Quæstio 67 228
A. 1 *Utrum originale peccatum non sit habitus* 228
A. 2 *Utrum in uno homine sint multa originalia peccata* 228
A. 3 *Utrum peccatum originale non sit concupiscentia* 230
A. 4 *Utrum peccatum originale non sit æqualiter in omnibus* 231

Quæstio 68 231
A. 1 *Utrum peccatum originale magis sit in carne quam in anima* 231
A. 2 *Utrum peccatum originale non sit per prius in essentia animæ quam in potentiis* 233
A. 3 *Utrum peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quam alias potentias* 233
A. 4 *Utrum prædictæ potentiæ non sint magis infectæ quam aliæ* 234

Quæstio 70 234
A. 1 *Utrum cupiditas non sit radix omnium peccatorum* 234
A. 2 *Utrum superbia non sit initium omnis peccati* 235
A. 3 *Utrum præter superbiam et avaritiam, non sint quædam alia peccata specialia quæ dicantur capitalia* 236
A. 4 *Utrum non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quæ sunt inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula, luxuria* 236

Quæstio 71 238
A. 1 *Utrum peccatum non diminuat bonum naturæ* 238
A. 2 *Utrum totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri* 239
A. 3 *Utrum inconvenienter ponantur vulnera naturæ esse, ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia* 239
A. 4 *Utrum privatio modi, speciei et ordinis, non sit effectus peccati* 237
A. 5 *Utrum mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati* 238
A. 6 *Utrum mors et huiusmodi defectus sint homini naturales* 240

Quæstio 72 240
A. 1 *Utrum peccatum non causet aliquam maculam in anima* 241
A. 2 *Utrum macula non maneat in anima post actum peccati* 241

Quæstio 73 242
A. 1 *Utrum reatus pœnæ non sit effectus peccati* 242
A. 2 *Utrum peccatum non possit esse pœna peccati* 243
A. 3 *Utrum nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ* 243
A. 4 *Utrum peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem* 244
A. 5 *Utrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ* 245
A. 6 *Utrum reatus pœnæ non remaneat post peccatum* 245
A. 7 *Utrum non omnis pœna sit propter aliquam culpam* 246
A. 8 *Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius* 247

Quæstio 74 248
A. 1 *Utrum veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale* 248
A. 2 *Utrum peccatum veniale et mortale non differant genere, ita scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere* 249
A. 3 *Utrum peccatum veniale non sit dispositio ad mortale* 247
A. 4 *Utrum peccatum veniale possit fieri mortale* 247
A. 5 *Utrum circumstantia possit de veniali peccato facere mortale* 248
A. 6 *Utrum peccatum mortale possit fieri veniale* 250

Quæstio 75 251
A. 1 *Utrum peccatum veniale causet maculam in anima* 251
A. 2 *Utrum inconvenienter peccata venialia per lignum, fœnum et stipulam designentur* 251
A. 3 *Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter* 252

A. 4 *Utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter* ... 253
A. 5 *Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia* ... 254
A. 6 *Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali* ... 254

Quæstio 76 **255**
A. 1 *Utrum lex non sit aliquid rationis* ... 255
A. 2 *Utrum lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem* ... 256
A. 3 *Utrum cuiuslibet ratio sit factiva legis* ... 257
A. 4 *Utrum promulgatio non sit de ratione legis* ... 257

Quæstio 77 **258**
A. 1 *Utrum non sit aliqua lex æterna* ... 258
A. 2 *Utrum non sit in nobis aliqua lex naturalis* ... 258
A. 3 *Utrum non sit aliqua lex humana* ... 259
A. 4 *Utrum non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam* ... 252
A. 5 *Utrum lex divina sit una tantum* ... 252
A. 6 *Utrum non sit aliqua lex fomitis* ... 258

Quæstio 78 **260**
A. 1 *Utrum legis non sit facere homines bonos* ... 260
A. 2 *Utrum legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur quod legis actus est imperare, vetare, permittere et punire* ... 261

Quæstio 79 **262**
A. 1 *Utrum lex æterna non sit ratio summa in Deo existens* ... 262
A. 2 *Utrum lex æterna non sit omnibus nota* ... 263
A. 3 *Utrum non omnis lex a lege æterna derivetur* ... 263
A. 4 *Utrum necessaria et æterna subiiciantur legi æternæ* ... 264
A. 5 *Utrum naturalia contingentia non subsint legi æternæ* ... 265
A. 6 *Utrum non omnes res humanæ subiiciantur legi æternæ* ... 265

Quæstio 72 **266**
A. 1 *Utrum lex naturalis sit habitus* ... 266
A. 2 *Utrum lex naturalis non contineat plura præcepta, sed unum tantum* ... 267
A. 3 *Utrum non omnes actus virtutum sint de lege naturæ* ... 268
A. 4 *Utrum lex naturæ non sit una apud omnes* ... 269
A. 5 *Utrum lex naturæ mutari possit* ... 272
A. 6 *Utrum lex naturæ possit a corde hominis aboleri* ... 272

Quæstio 73 **268**
A. 1 *Utrum non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus* ... 268
A. 2 *Utrum non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur* ... 270
A. 3 *Utrum Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivæ describat, dicens, erit lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta* ... 271
A. 4 *Utrum inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive iuris humani* ... 271

Quæstio 80 **272**
A. 1 *Utrum lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari* ... 272
A. 2 *Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere* ... 273
A. 3 *Utrum lex humana non præcipiat actus omnium virtutum* ... 274
A. 4 *Utrum lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiæ* ... 274
A. 5 *Utrum non omnes legi subiiciantur* ... 275
A. 6 *Utrum non liceat ei qui subditur legi, præter verba legis agere* ... 276

Quæstio 81 **277**
A. 1 *Utrum lex humana nullo modo debeat mutari* ... 277
A. 2 *Utrum semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda* ... 277
A. 3 *Utrum consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere* ... 278
A. 4 *Utrum rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare* ... 279

Quæstio 82 **272**
A. 1 *Utrum lex vetus non fuerit bona* ... 272
A. 2 *Utrum lex vetus non fuerit a Deo* ... 278
A. 3 *Utrum lex vetus non fuerit data per Angelos, sed immediate a Deo* ... 278
A. 4 *Utrum lex vetus non debuerit dari soli populo Iudæorum* ... 280
A. 5 *Utrum omnes homines obligarentur ad observandam veterem legem* ... 281
A. 6 *Utrum lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi* ... 282

Quæstio 83 283
A. 1 *Utrum in lege veteri non contineatur nisi unum præceptum* ... 283
A. 2 *Utrum lex vetus non contineat præcepta moralia* ... 283
A. 3 *Utrum lex vetus non contineat præcepta cæremonialia, præter moralia* ... 284
A. 4 *Utrum præter præcepta moralia et cæremonialia, non sint aliqua præcepta iudicialia in veteri lege* ... 285
A. 5 *Utrum aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri præter moralia, iudicialia et cæremonialia* ... 285
A. 6 *Utrum lex vetus non debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes* ... 286

Quæstio 84 287
A. 1 *Utrum non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ* ... 287
A. 2 *Utrum præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum* ... 288
A. 3 *Utrum non omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta Decalogi* ... 289
A. 4 *Utrum inconvenienter præcepta Decalogi distinguantur* ... 289
A. 5 *Utrum inconvenienter præcepta Decalogi enumerentur* ... 287
A. 6 *Utrum inconvenienter ordinentur decem præcepta Decalogi* ... 290
A. 7 *Utrum præcepta Decalogi inconvenienter tradantur* ... 291
A. 8 *Utrum præcepta Decalogi sint dispensabilia* ... 292
A. 9 *Utrum modus virtutis cadat sub præcepto legis* ... 293
A. 7 *Utrum modus caritatis cadat sub præcepto divinæ legis* ... 294
A. 8 *Utrum inconvenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter Decalogum* ... 295
A. 10 *Utrum præcepta moralia veteris legis iustificarent* ... 296

Quæstio 85 297
A. 1 *Utrum ratio præceptorum cæremonialium non in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei* ... 297
A. 2 *Utrum præcepta cæremonialia non sint figuralia* ... 298
A. 3 *Utrum non debuerint esse multa cæremonialia præcepta* ... 299
A. 4 *Utrum cæremoniæ veteris legis inconvenienter dividantur in sacrificia, sacra, sacramenta et observantias* ... 299

Quæstio 86 297
A. 1 *Utrum cæremonialia præcepta non habeant causam* ... 297
A. 2 *Utrum præcepta cæremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum* ... 298
A. 3 *Utrum non possit conveniens ratio assignari cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent* ... 270
A. 4 *Utrum cæremoniarum veteris legis quæ ad sacra pertinent sufficiens ratio assignari non possit* ... 273
A. 5 *Utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit* ... 279
A. 6 *Utrum observantiarum cæremonialium nulla fuerit rationabilis causa* ... 284

Quæstio 87 288
A. 1 *Utrum cæremoniæ legis fuerint ante legem* ... 288
A. 2 *Utrum cæremoniæ veteris legis habuerint virtutem iustificandi tempore legis* ... 289
A. 3 *Utrum cæremoniæ veteris legis non cessaverint in Christi adventu* ... 287
A. 4 *Utrum post passionem Christi legalia possint sine peccato mortali observari* ... 288

Quæstio 88 301
A. 1 *Utrum ratio præceptorum iudicialium non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum* ... 301
A. 2 *Utrum præcepta iudicialia non figurent aliquid* ... 302
A. 3 *Utrum præcepta iudicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant* ... 302
A. 4 *Utrum præcepta iudicialia non possint habere aliquam certam divisionem* ... 303

Quæstio 89 304
A. 1 *Utrum inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit* ... 304
A. 2 *Utrum inconvenienter fuerint tradita præcepta iudicialia quantum ad popularium convictum* ... 306
A. 3 *Utrum iudicialia præcepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos* ... 307
A. 4 *Utrum inconvenienter lex vetus præcepta ediderit circa personas domesticas* ... 310

Quæstio 87 312
A. 1 *Utrum lex nova sit lex scripta* ... 312
A. 2 *Utrum lex nova non iustificet* ... 313
A. 3 *Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi* ... 314
A. 4 *Utrum lex nova non sit duratura usque ad finem mundi* ... 314

Quæstio 89 315
A. 1 *Utrum lex nova non sit alia a lege veteri* .. 316
A. 2 *Utrum lex nova legem veterem non impleat* .. 317
A. 3 *Utrum lex nova in lege veteri non contineatur* .. 318
A. 4 *Utrum lex nova sit gravior quam lex vetus* .. 319

Quæstio 90 312
A. 1 *Utrum lex nova nullos exteriores actus debeat præcipere vel prohibere* .. 312
A. 2 *Utrum lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit* .. 318
A. 3 *Utrum circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit* .. 320
A. 4 *Utrum inconvenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita* .. 322

Quæstio 91 323
A. 1 *Utrum homo sine gratia nullum verum cognoscere possit* .. 323
A. 2 *Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia* .. 324
A. 3 *Utrum homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia* .. 325
A. 4 *Utrum homo sine gratia per sua naturalia possit præcepta legis implere* .. 326
A. 5 *Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia* .. 327
A. 6 *Utrum homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum, absque exteriori auxilio gratiæ* .. 327
A. 7 *Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiæ* .. 328
A. 8 *Utrum homo sine gratia possit non peccare* .. 329
A. 9 *Utrum ille qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiæ* .. 329
A. 10 *Utrum homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum* .. 328

Quæstio 92 328
A. 1 *Utrum gratia non ponat aliquid in anima* .. 330
A. 2 *Utrum gratia non sit qualitas animæ* .. 330
A. 3 *Utrum gratia sit idem quod virtus* .. 331
A. 4 *Utrum gratia non sit in essentia animæ sicut in subiecto, sed in aliqua potentiarum* .. 332

Quæstio 93 333
A. 1 *Utrum gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam* .. 333
A. 2 *Utrum gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem* .. 334
A. 3 *Utrum gratia inconvenienter dividatur in prævenientem et subsequentem* .. 335
A. 4 *Utrum gratia gratis data inconvenienter ab apostolo distinguatur* .. 335
A. 5 *Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens* .. 336

Quæstio 94 337
A. 1 *Utrum non solus Deus sit causa gratiæ* .. 337
A. 2 *Utrum non requiratur aliqua præparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis* .. 338
A. 3 *Utrum ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est* .. 338
A. 4 *Utrum gratia non sit maior in uno quam in alio* .. 339
A. 5 *Utrum homo possit scire se habere gratiam* .. 332

Quæstio 95 338
A. 1 *Utrum iustificatio impii non sit remissio peccatorum* .. 338
A. 2 *Utrum ad remissionem culpæ, quæ est iustificatio impii, non requiratur gratiæ infusio* .. 340
A. 3 *Utrum ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii* .. 340
A. 4 *Utrum ad iustificationem impii non requiratur motus fidei* .. 341
A. 5 *Utrum ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum* .. 342
A. 6 *Utrum remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad iustificationem impii* .. 343
A. 7 *Utrum iustificatio impii non fiat in instanti, sed successive* .. 343
A. 8 *Utrum gratiæ infusio non sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad iustificationem impii* .. 345
A. 9 *Utrum iustificatio impii non sit maximum opus Dei* .. 346
A. 10 *Utrum iustificatio impii sit opus miraculosum* .. 346

Quæstio 96 347
A. 1 *Utrum homo non possit aliquid mereri a Deo* 347
A. 2 *Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam* 348
A. 3 *Utrum homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno* 349
A. 4 *Utrum gratia non sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes* 349
A. 5 *Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam* 342
A. 6 *Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam* 348
A. 7 *Utrum aliquis possit mereri sibi ipsi reparationem post lapsum* 348
A. 8 *Utrum homo non possit mereri augmentum gratiæ vel caritatis* 350
A. 9 *Utrum aliquis possit perseverantiam mereri* 351
A. 10 *Utrum temporalia bona cadant sub merito* 351

Prologus

Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam prædictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quæ processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

Quæstio 1

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ; et deinde de his per quæ homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare, ex fine enim oportet accipere rationes eorum quæ ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet primo considerare de ultimo fine in communi; deinde de beatitudine. Circa primum quæruntur octo. Primo, utrum hominis sit agere propter finem. Secundo, utrum hoc sit proprium rationalis naturæ. Tertio, utrum actus hominis recipiant speciem a fine. Quarto, utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ. Quinto, utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines. Sexto, utrum homo ordinet omnia in ultimum finem. Septimo, utrum idem sit finis ultimus omnium hominum. Octavo, utrum in illo ultimo fine omnes aliæ creaturæ conveniant.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem.

1. Causa enim naturaliter prior est. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causæ. Sed propter illud agit homo, quod est causa actionis, cum hæc præpositio propter designet habitudinem causæ. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Præterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis; ut patet per Philosophum in I Ethic. Ergo non omnia homo agit propter finem.

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

Sed contra, omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine; ut patet per Philosophum in II Physic. Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Respondeo dicendum quod actionum quæ ab homine aguntur, illæ solæ proprie dicuntur humanæ, quæ sunt propriæ hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum Dominus. Unde illæ solæ actiones vocantur proprie humanæ, quarum homo est Dominus. Est autem homo Dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illæ ergo actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt. Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanæ, cum non sint hominis inquantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanæ propter finem sint.

1. Ad primum ergo dicendum quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causæ.

2. Ad secundum dicendum quod, si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam, alias non esset humana, ut dictum est. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria, uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis. Nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color, unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis; ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod, si qua actio humana sit ultimus finis, quod ipsa sit imperata a voluntate. Et ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agit propter finem, etiam agendo actionem quæ est ultimus finis.

3. Ad tertium dicendum quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanæ, quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum. Et ideo habent quidem finem imaginatum, non autem per rationem præstitutum.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.

1. Homo enim, cuius est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quæ non cognoscunt finem, vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturæ agere propter finem.

2. Præterea, agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quæ ratione carent.

3. Præterea, bonum et finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est, ut dicitur in I de Anima. Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ.

Sed contra est quod Philosophus probat in II Physic., quod non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.

Respondeo dicendum quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam nisi secundum quod movetur ab agente, nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud, ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter, uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis. Illa vero quæ ratione carent, tendunt in finem per naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est. Et ideo proprium est naturæ rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem, naturæ vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quæ omnino cognitione carent.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo, quando per seipsum agit propter finem, cognoscit finem, sed quando ab alio agitur vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem. Et ita est in creaturis irrationalibus.

2. Ad secundum dicendum quod ordinare in finem est eius quod seipsum agit in finem. Eius vero quod ab alio in finem agitur, est ordinari in finem. Quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

3. Ad tertium dicendum quod obiectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quæ carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale, sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus, determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quod particulares causæ moventur a causa universali, sicut rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine.

1. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem a fine.

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

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

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de moribus ecclesiæ et Manichæorum, secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia.

Respondeo dicendum quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam, unde ea quæ sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur, actio quidem ab actu qui est principium agendi; passio

vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quædam a calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem, definitio autem manifestat rationem speciei. Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, a fine speciem sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem supra quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis. Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis. Et similiter est terminus eorundem, nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit, super Lucam, mores proprie dicuntur humani, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine, nam idem sunt actus morales et actus humani.

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

2. Ad secundum dicendum quod finis secundum quod est prior in intentione, ut dictum est, secundum hoc pertinet ad voluntatem. Et hoc modo dat speciem actui humano sive morali.

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

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum.

1. Bonum enim, secundum suam rationem, est diffusivum sui; ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom. Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum, et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Præterea, ea quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt, unde et mathematicæ quantitates in infinitum augentur. Species etiam numerorum propter hoc sunt infinitæ, quia, dato quolibet numero, ratio alium maiorem excogitare potest. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quod etiam in finibus procedatur in infinitum.

3. Præterea, bonum et finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam, possum enim velle aliquid, et velle me velle illud, et sic in infinitum. Ergo in finibus humanæ voluntatis procedit in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanæ voluntatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, II Metaphys., quod qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni. Sed bonum est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quod procedatur in infinitum. Necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

Respondeo dicendum quod, per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quæ per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quæ sunt ad primum. Unde Philosophus probat, in VIII Physic., quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia iam non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum, unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio, unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem executionis est primum eorum quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere, quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his quæ sunt ad finem, nullus inci-

peret aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet. Ea vero quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere, causæ enim per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et in his quæ sunt ad finem.

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

2. Ad secundum dicendum quod in his quæ sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat, in I poster., quod in demonstrationibus non est processus in infinitum, quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati aut numero præexistenti, inquantum huiusmodi, quod ei addatur quantitas aut unitas. Unde in huiusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

3. Ad tertium dicendum quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam, per accidens se habet ad ordinem finium. Quod patet ex hoc, quod circa unum et eundem finem indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines.

1. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in primis naturæ, et in virtute. Hæc autem manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suæ voluntatis in multis.

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

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

Sed contra, illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit. Unde de gulosis dicitur Philipp. III, quorum Deus venter est, quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed sicut dicitur Matth. VI, nemo potest duobus dominis servire, ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines. Cuius ratio potest triplex assignari. Prima est quia, cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit, ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, finem boni nunc dicimus, non quod consumatur ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit. Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius. Secunda ratio est quia, sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum. Tertia ratio est quia, cum actiones voluntarie ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum. Et præcipue quia in quolibet genere est unum primum principium, ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est. Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad

hunc hominem. Unde oportet quod, sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

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

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

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

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non omnia quæcumque homo vult, propter ultimum finem velit.

1. Ea enim quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed iocosa a seriis distinguuntur. Ergo ea quæ homo iocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea, Philosophus dicit, in principio Metaphys., quod scientiæ speculativæ propter seipsas quæruntur. Nec tamen potest dici quod quælibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

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

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIX de Civ. Dei, illud est finis boni nostri, propter quod amantur cetera, illud autem propter seipsum.

Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quæ fiunt a natura, quam in his quæ fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est per ultimum finem. Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causæ secundæ moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

1. Ad primum ergo dicendum quod actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum; sed tamen ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes vel requiem præstantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis eius.

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

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

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnium hominum sit unus finis ultimus.

1. Maxime enim videtur hominis ultimus finis esse incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

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

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

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII de Trin., quod omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.

Respondeo dicendum quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter, uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine, nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud. Sicut et omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vi-

ni, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium. Illud tamen dulce oportet esse simpliciter melius delectabile, in quo maxime delectatur qui habet optimum gustum. Et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

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

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

3. Ad tertium dicendum quod, etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum, ut dictum est.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant.

1. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Præterea, Dionysius dicit, in libro de div. Nom., quod Deus convertit omnia ad seipsum, tanquam ad ultimum finem. Sed ipse est etiam ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est, ut Augustinus dicit. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

3. Præterea, finis ultimus hominis est obiectum voluntatis. Sed obiectum voluntatis est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed contra est quod ultimus finis hominum est beatitudo; quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit. Sed non cadit in animalia rationis expertia ut beata sint, sicut Augustinus dicit in libro octoginta trium quæst. Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II Physic. Et in V Metaphys., finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei. Sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus, et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniæ ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales. Nam homo et aliæ rationales creaturæ consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quæstio 2

Deinde considerandum est de beatitudine, nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis. Primo quidem, in quibus sit; secundo, quid sit; tertio, qualiter eam consequi possimus. Circa primum quæruntur octo. Primo, utrum beatitudo consistat in divitiis. Secundo, utrum in honoribus. Tertio, utrum in fama, sive 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.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in divitiis consistat.

1. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur. Huiusmodi autem sunt divitiæ, dicitur enim Eccle. X, pecuniæ obediunt omnia. Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea, secundum Boëtium, in III de Consol., beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed in pecuniis omnia possideri videntur, quia, ut Philosophus dicit in V Ethic., ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fideiussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea, desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur, quia avarus non implebitur pecunia, ut dicitur Eccle. V. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed contra, bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in emittendo ipsam. Sed sicut Boëtius in II de Consol. Dicit, divitiæ effundendo, magis quam coacervando, melius nitent, siquidem avaritia semper odiosos, claros largitas facit. Ergo in divitiis beatitudo non consistit.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiæ, ut Philosophus dicit in I polit., scilicet naturales, et artificiales. Naturales quidem divitiæ sunt, qui-

bus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alia huiusmodi. Divitiæ autem artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura quædam rerum venalium. Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quæruntur enim huiusmodi divitiæ propter aliud, scilicet ad sustentandam naturam hominis, et ideo non possunt esse ultimus finis hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturæ omnia huiusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta; secundum illud Psalmi VIII, omnia subiecisti sub pedibus eius. Divitiæ autem artificiales non quæruntur nisi propter naturales, non enim quærerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitæ necessariæ. Unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

1. Ad primum 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 a stultis, sed a sapientibus, sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum.

2. Ad secundum dicendum quod pecunia possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quæ vendi non possunt. Unde dicitur Prov. XVII, quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit?

3. Ad tertium dicendum quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram naturæ sufficiunt. Sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philosophum in I polit. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsummet magis amatur, et alia contemnuntur, quia quanto magis habetur, magis cognoscitur. Et ideo dicitur Eccli. XXIV, qui edunt me, adhuc esurient. Sed in appetitu divitiarum, et quorumcumque temporalium bonorum, est e converso, nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur; secundum quod significatur Ioan. IV, cum Dominus dicit, qui bibit ex hac aqua, per quam temporalia significantur, sitiet iterum. Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat.

1. Beatitudo enim, sive felicitas, est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in I Ethic. Sed honor maxime videtur esse id quod est virtutis præmium, ut Philosophus dicit in IV Ethic. Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Præterea, illud quod convenit Deo et excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum. Sed huiusmodi est honor, ut Philosophus dicit in IV Ethic. Et etiam I Tim. I, dicit apostolus, soli Deo honor et gloria. Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Præterea, illud quod est maxime desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quam honor, quia homines patiuntur iacturam in omnibus aliis rebus 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 reverentiam exhibet honorato, ut Philosophus dicit in I Ethic. Ergo in honore beatitudo non consistit.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiæ quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum; et secundum partes eius, idest secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus ibidem dicit, honor non est præmium virtutis propter quod virtuosi operantur, sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi a non habentibus aliquid maius ad dandum. Verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio.

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

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

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria.

1. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Huiusmodi autem est gloria, dicit enim apostolus, Rom. VIII, non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis. Ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Præterea, bonum est diffusivum sui, ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom. Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum, quia gloria, ut Ambrosius dicit, nihil aliud est quam clara cum laude notitia. Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Præterea, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem videtur esse fama vel gloria, quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur. Unde Boëtius dicit, in libro de Consol., vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis. Ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

Sed contra, beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam seu gloriam contingit esse falsam, ut enim dicit Boëtius, in libro III de Consol., plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt. 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 Ambrosius dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem humanam, et aliter ad cognitionem divinam, humana enim cognitio a rebus cognitis causatur, sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana, sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei. Et ideo ex gloria quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud Psalmi XC, eripiam eum, et glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum. Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpe fallitur, et præcipue in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani. Et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, eius gloria semper vera est. Propter quod dicitur, II ad Cor. X, ille probatus est, quem Deus commendat.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus non loquitur ibi de gloria quæ est ab hominibus, sed de gloria quæ est a Deo coram Angelis eius. Unde dicitur Marc. VIII, filius hominis confitebitur eum in gloria patris sui, coram Angelis eius.

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

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

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in potestate.

1. Omnia enim appetunt assimilari Deo, tanquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis, maxime videntur esse Deo conformes, unde et in Scriptura dii vocantur, ut patet Exod. XXII, diis non detrahes. Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Præterea, beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quod homo etiam alios regere possit, quod convenit his qui in potestatibus sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

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

Sed contra, beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta. Ut enim dicit Boëtius, III de Consol., potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit. Et postea, potentem censes cui satellites latus 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 V Metaphys. Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo, quia potestas se habet ad bonum et ad malum. Beatitudo autem est proprium et perfectum ho-

minis bonum. Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate. Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est quia, cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum. Omnia autem prædicta possunt inveniri et in bonis et in malis. Secunda ratio est quia, cum de ratione beatitudinis sit quod sit per se sufficiens, ut patet in I Ethic., necesse est quod, beatitudine adepta, nullum bonum homini necessarium desit. Adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et huiusmodi. Tertia, quia, cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire. Quod non convenit præmissis, dicitur enim Eccle. V, quod divitiæ interdum conservantur in malum Domini sui; et 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 a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna, unde et bona fortunæ dicuntur. Unde patet quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

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

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

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

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis.

1. Dicitur enim Eccli. XXX, non est census supra censum salutis corporis. Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Præterea, Dionysius dicit, V cap. De div. Nom., quod esse est melius quam vivere, et vivere melius quam alia quæ consequuntur. Sed ad esse et vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

3. Præterea, quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet quia quanto causa est superior, 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 influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit eius beatitudo.

Sed contra, secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis, a multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate vitæ, a leone in fortitudine, a cervo 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 impossibile est quod illius rei quæ ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit eiusdem conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ; eo quod navis ad aliud ordinatur sicut ad finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suæ voluntati et rationi commissus; secundum illud quod dicitur Eccli. XV, Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem, non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis et voluntatis humanæ sit conservatio humani esse. Secundo quia, dato quod finis rationis et voluntatis humanæ esset conservatio humani esse, non tamen posset dici quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima et corpore, et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanæ animæ non dependet a corpore, ut supra ostensum est; ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat. Unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ, sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est ultimus hominis finis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus. Et ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per censum significantur, sicut et bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

2. Ad secundum dicendum quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ et omnibus subsequentibus, sic enim ipsum esse præhabet in se omnia subsequentia. Et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si con-

sideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturæ; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus.

3. Ad tertium dicendum quod, quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio, cuius similitudinem appetunt, secundum suam proportionem, quædam quidem secundum esse tantum, quædam secundum esse vivens, quædam secundum esse vivens et intelligens et beatum. Et hoc paucorum est.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat.

1. Beatitudo enim, cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime convenit delectationi, ridiculum est enim ab aliquo quærere propter quid velit delectari, ut dicitur in X Ethic. Ergo beatitudo maxime in voluptate et delectatione consistit.

2. Præterea, causa prima vehementius imprimit quam secunda, ut dicitur in libro de causis. Influentia autem finis attenditur secundum eius appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi, quod maxime movet appetitum. Hoc autem est voluptas, cuius signum est quod delectatio intantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

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

Sed contra est quod Boëtius dicit, in III de Consol., tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget. Quæ si beatos efficere possent, nihil causæ est quin pecudes quoque beatæ esse dicantur.

Respondeo dicendum quod, quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur VII Ethic., cum tamen sint aliæ delectationes potiores. In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit. Quia in unaquaque 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 quod habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo si autem sit imperfectum est quædam beatitudinis participatio, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quæ consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis; sed quoddam consequens ad ipsam sicut per se accidens. Voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum. Nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens. Bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ quæ est ab organo corporeo absoluta, quandam habet infinitatem respectu ipsius corporis et partium animæ corpori concretarum, sicut immaterialia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur et finitur, unde forma a materia absoluta est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam, intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia, et continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ. Unde Sap. VII, dicitur quod omne aurum, in comparatione sapientiæ, arena est exigua. Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

1. Ad primum ergo dicendum quod eiusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quæ nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono, sicut ex eadem virtute naturæ est quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly propter dicat causam finalem. Si vero dicat causam formalem, vel potius motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, idest propter bonum, quod est delectationis obiectum, et per consequens est principium eius, et dat ei formam, ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

2. Ad secundum dicendum quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostræ cognitionis,

sunt magis perceptibiles. Unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

3. Ad tertium dicendum quod eo modo omnes appetunt delectationem, sicut et appetunt bonum, et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso, ut dictum est. Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum, sed quod unaquæque delectatio consequatur aliquod bonum, et quod aliqua delectatio consequatur id quod est per se et maximum bonum.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animæ.

1. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum. Hoc autem per tria dividitur, quæ sunt bona exteriora, bona corporis, et bona animæ. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est. Ergo consistit in bonis animæ.

2. Præterea, illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quam bonum quod ei appetimus, sicut magis amamus amicum cui appetimus pecuniam, quam pecuniam. Sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit. Ergo seipsum amat magis quam omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maxime amatur, quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia alia amantur et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis. Sed non in bonis corporis. Ergo in bonis animæ.

3. 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 animæ. Et ita consistit in bonis animæ.

Sed contra, sicut Augustinus dicit in libro de Doctr. Christ., id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est. Sed homo non est propter seipsum diligendus, sed quidquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, finis dupliciter dicitur, scilicet ipsa res quam adipisci desideramus; et usus, seu adeptio aut possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius. Ipsa enim anima, in se considerata, est ut in potentia existens, fit enim de potentia sciente actu sciens, et 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 ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius. Similiter etiam neque aliquid eius, sive sit potentia, sive habitus, sive actus. Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis. Quodlibet bonum autem inhærens ipsi animæ, est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quæ appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ, quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quæ appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit, sed huius rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animæ; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

1. Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia aut habitus aut actus, sed etiam obiectum, quod est extrinsecum. Et hoc modo nihil prohibet dicere id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

2. Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum, amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiæ aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de caritate agetur.

3. Ad tertium dicendum quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens, sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

1. Dicit enim Dionysius, VII cap. De div. Nom., quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum, ex quo potest accipi quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo Angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est; videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad Angelum.

2. Præterea, ultimus finis cuiuslibet rei est in suo perfecto, unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur ma-

ior mundus, comparatur ad hominem, qui in VIII Physic. Dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

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

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est; de quo dicitur, beatus populus cuius Dominus Deus eius.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo CII, qui replet in bonis desiderium tuum. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

1. Ad primum ergo dicendum quod superius hominis attingit quidem infimum angelicæ naturæ per quandam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale obiectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum et perfectum bonum existens.

2. Ad secundum dicendum quod, si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

3. Ad tertium dicendum quod bonum creatum non est minus quam bonum cuius homo est capax ut rei intrinsecæ et inhærentis, est tamen minus quam bonum cuius est capax ut obiecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab Angelo, et a toto universo, est bonum finitum et contractum.

Quæstio 3

Deinde considerandum est quid sit beatitudo; et quæ requirantur ad ipsam. Circa primum quæruntur octo. Primo, utrum beatitudo sit aliquid increatum. Secundo, si est aliquid creatum, utrum sit operatio. Tertio, utrum sit operatio sensitivæ partis, an intellectivæ tantum. Quarto, si est operatio intellectivæ partis, utrum sit operatio intellectus, an voluntatis. Quinto, si est operatio intellectus, utrum sit operatio intellectus speculativi, aut practici. Sexto, si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum. Septimo, utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum. Octavo, utrum in sola speculatione Dei qua per essentiam videtur.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum.

1. Dicit enim Boëtius, in III de Consol., Deum esse ipsam beatitudinem necesse est confiteri.

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

3. Præterea, beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum; quo solo fruendum est, ut Augustinus dicit. Ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed contra, nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum, quia secundum Augustinum, I de Doctr. 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. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fruitio eius rei quæ desideratur, sicut si dicatur quod possessio pecuniæ est finis avari, et 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 aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitu-

do. 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.

1. 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 Boëtius, per participationem; sicut et dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

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

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

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo non sit operatio.

1. Dicit enim apostolus, Rom. VI, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam. Sed vita non est operatio, sed ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

2. Præterea, Boëtius dicit, in III de Consol., quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. Præterea, beatitudo significat aliquid in beato 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.

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

5. Præterea, unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multæ. Ergo beatitudo non est operatio.

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

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I Ethic., quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

Respondeo dicendum quod, secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a Philosopho nominatur, in I de Anima, nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis quoque rebus res unaquæque dicitur esse propter suam operationem, ut dicitur in II de cælo. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

1. Ad primum ergo dicendum quod vita dicitur dupliciter. Uno modo, ipsum esse viventis. Et sic beatitudo non est vita, ostensum est enim quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitæ in actum reducitur, et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam. Et hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis. Quod patet per hoc quod dicitur Ioan. XVII, hæc est vita æterna, ut cognoscant te, Deum verum unum.

2. Ad secundum dicendum quod Boëtius, definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis ratio beatitudinis quod sit bonum commune perfectum; et hoc significavit cum dixit quod est status omnium bonorum aggregatione perfectus, per quod nihil aliud significatur nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in huiusmodi statu, quia per operationem quandam. Et ideo in I Ethic. Ipse etiam ostendit quod beatitudo est bonum perfectum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in IX Metaphys., duplex est actio. Una quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare. Et talis operatio non potest esse beatitudo, nam talis operatio non est actio et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle, et huiusmodi actio est perfectio et actus agentis. Et talis operatio potest esse beatitudo.

4. Ad quartum dicendum quod, cum beatitudo dicat quandam ultimam perfectionem, secundum quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam, quia ipsum esse eius est operatio eius, qua non fruitur alio, sed seipso. In Angelis autem beatis est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua coniunguntur bono increato, et hæc operatio in eis est unica et sempiterna. In hominibus autem, secundum statum præsentis vitæ, est ultima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo,

sed hæc operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercisione multiplicatur. Et propter hoc in statu præsentis vitæ, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus, in I 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, quando erimus sicut Angeli in cælo, sicut dicitur Matth. XXII. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam, cessat obiectio, quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungetur. Sed in præsenti vita, quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis, et tanto maior, quanto operatio potest esse magis continua et una. Et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, idest circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam semper operari; et quia etiam ipsam cessationem, puta somni vel occupationis alicuius naturalis, ad operationem prædictam ordinat; quasi videtur operatio continua esse.

5. Et per hoc patet solutio ad quintum, et ad sextum.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus.

1. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva, quia non possumus intelligere sine phantasmate, ut dicitur in I de Anima. Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Præterea, Boëtius dicit, in III de Consol., quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed quædam bona sunt sensibilia, quæ attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Præterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in I Ethic., quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

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

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter, uno modo, essentialiter; alio modo, antecedenter; tertio modo, consequenter. Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione 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 corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per operationem sensus attingimus. Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest, nam operatio intellectus præexigit operationem sensus. Consequenter autem, in illa perfecta beatitudine quæ expectatur in cælo, quia post resurrectionem, ex ipsa beatitudine animæ, ut Augustinus dicit in epistola ad dioscorum, fiet quædam refluentia in corpus et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur; ut infra magis patebit, cum de resurrectione agetur. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungetur, a sensu dependebit.

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

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

3. Ad tertium dicendum quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori. In beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ, e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

1. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod beatitudo hominis in pace consistit, unde in Psalmo CXLVII, qui posuit fines tuos pacem. Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed bonum est obiectum voluntatis. Ergo beatitudo in operatione voluntatis consistit.

3. Præterea, primo moventi respondet ultimus finis, sicut ultimus finis totius exercitus est victoria, quæ est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad

operandum est voluntas, quia movet alias vires, ut infra dicetur. Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

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

5. Præterea, Augustinus dicit, in XIII de Trin., quod beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil vult male. Et post pauca subdit, propinquat beato qui bene vult quodcumque vult, bona enim beatum faciunt, quorum bonorum iam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem. Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed contra est quod Dominus dicit, Ioan. XVII, hæc est vita æterna, ut cognoscant te, Deum verum unum. Vita autem æterna est ultimus 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, unum quod est essentia beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens 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 enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et præsentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est præsens, non autem e converso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis præsens volenti. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere. Sed a principio quidem est absens ei; consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi; et tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit præsens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, X Confess., quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

1. Ad primum ergo dicendum quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo; sed quia antecedenter et consequenter se habet ad ipsam. Antecedenter quidem, inquantum iam sunt remota omnia perturbantia, et impedientia ab ultimo fine. Consequenter vero, inquantum iam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus, suo desiderio quietato.

2. Ad 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 ipsius.

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

4. Ad quartum dicendum quod dilectio præeminet cognitioni in movendo, sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo, non enim diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus in X de Trin. Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus; sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

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

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici.

1. Finis enim ultimus cuiuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cuius scientia accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculativi.

2. Præterea, beatitudo est perfectum hominis bonum. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum quam speculativus, qui ordinatur ad verum. Unde et secundum perfectionem practici intellectus, dicimur boni, non autem secundum perfectionem speculativi intellectus, sed secundum eam dicimur scientes vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculativi.

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

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Trin., quod contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum.

Respondeo dicendum quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici. Quod patet ex tribus. Primo quidem, ex hoc quod, si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quæ est optimæ potentiæ respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum est bonum divinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo, ut dicitur in IX et X Ethic., ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis. Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quæritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem. Ipsæ etiam actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum. Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur. Sed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfectæ. Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X Ethic.

1. Ad primum ergo dicendum quod similitudo prædicta intellectus practici ad Deum, est secundum proportionalitatem; quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum. Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum, est secundum unionem vel informationem; quæ est multo maior assimilatio. Et tamen dici potest quod, respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

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

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

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione speculativarum scientiarum.

1. Philosophus enim dicit, in libro Ethic., quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem. Et distinguens virtutes, non ponit speculativas nisi tres, scientiam, sapientiam et intellectum; quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Præterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed huiusmodi est consideratio speculativarum scientiarum, quia, ut dicitur in I Metaphys., omnes homines natura scire desiderant; et post pauca subditur quod speculativæ scientiæ propter seipsas quæruntur. Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

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

Sed contra est quod dicitur Ierem. IX, non glorietur sapiens in sapientia sua; et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem, beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem. Sicut perfecta prudentia invenitur in homine, apud quem est ratio rerum agibilium, imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus

sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ. Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod consideratio speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiæ, quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta; ut patet per Philosophum in principio Metaphys., et in fine poster. Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima eius perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quod ultima hominis beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ et perfectæ beatitudinis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur in libro ethicorum de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo vel participatio ipsius.

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

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, idest Angelorum.

1. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis Angelorum; per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis Angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quod in contemplatione Angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Præterea, ultima perfectio uniuscuiusque rei est ut coniungatur suo principio, unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem. Sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis Angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius, IV cap. Cæl. Hier. Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione Angelorum.

3. Præterea, unaquæque natura perfecta est, quando coniungitur superiori naturæ, sicut ultima perfectio corporis est ut coniungatur naturæ spirituali. Sed supra intellectum humanum, ordine naturæ, sunt Angeli. Ergo ultima perfectio intellectus humani est ut coniungatur per contemplationem ipsis Angelis.

Sed contra est quod dicitur Ierem. IX, in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me. Ergo ultima hominis gloria, vel beatitudo, non consistit nisi in cognitione Dei.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quod unumquodque intantum est perfectio alicuius potentiæ, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii obiecti illius potentiæ. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse sicut in veritate, ut dicitur in II Metaphys.; quæcumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut in primo ostensum est. Unde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod eius contemplatio faciat perfecte beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum; et etiam altiorem quam in consideratione scientiarum speculativarum.

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

2. Ad secundum dicendum quod, secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conveniens videtur quod beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum, quasi in coniunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est. Unde ultima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est primum principium et creationis animæ et illuminationis eius. Angelus au-

tem illuminat tanquam minister, ut in primo habitum est. Unde suo ministerio adiuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat, non autem est humanæ beatitudinis obiectum.

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

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinæ essentiæ.

1. Dicit enim Dionysius, in I cap. Myst. Theol., quod per id quod est supremum intellectus, homo Deo coniungitur sicut omnino ignoto. Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo, non consistit in hoc quod Deus per essentiam videtur.

2. Præterea, altioris naturæ altior est perfectio. Sed hæc est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. III, cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti ipse est.

Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinæ essentiæ. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quærendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiæ perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in I de Anima. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causæ, ut scilicet sciatur de causa quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaphys. Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est.

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

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, finis potest accipi dupliciter. Uno modo, quantum ad rem ipsam quæ desideratur, et hoc modo idem est finis superioris et inferioris naturæ, immo omnium rerum, ut supra dictum est. Alio modo, quantum ad consecutionem huius rei, et sic diversus est finis superioris et inferioris naturæ, secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel Angeli videntis, et non comprehendentis.

Quæstio 4

Deinde, considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem. Et circa hoc quæruntur octo. Primo, utrum delectatio requiratur ad beatitudinem. Secundo, quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio vel visio. Tertio, utrum requiratur comprehensio. Quarto, utrum requiratur rectitudo voluntatis. Quinto, utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus. Sexto, utrum perfectio corporis. Septimo, utrum aliqua exteriora bona. Octavo, utrum requiratur societas amicorum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem.

1. Dicit enim Augustinus, in I de Trin., quod visio est tota merces fidei. Sed id quod est præmium vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum in I Ethic. Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

2. Præterea, beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit I Ethic. Quod autem eget ali-

quo alio, non est per se sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est; videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Præterea, operationem felicitatis seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur in VII Ethic. Sed delectatio impedit actionem intellectus corrumpit enim æstimationem prudentiæ, ut dicitur in VI Ethic. Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X Confess., quod beatitudo est gaudium de veritate.

Respondeo dicendum quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo, sicut præambulum vel præparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, sicut coadiuvans extrinsecum, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo, sicut aliquid concomitans, ut si dicamus quod calor requiritur ad ignem. Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde, cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

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

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

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

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit principalius in beatitudine quam visio.

1. Delectatio enim, ut dicitur in X Ethic., est perfectio operationis. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectus, quæ est visio.

2. Præterea, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum, unde et natura operationibus necessariis ad conservationem individui et speciei, delectationem apposuit, ut huiusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quam operatio intellectus, quæ est visio.

3. Præterea, visio respondet fidei, delectatio autem, sive fruitio, caritati. Sed caritas est maior fide, ut dicit apostolus I ad Cor. XIII. Ergo delectatio, sive fruitio, est potior visione.

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

Respondeo dicendum quod istam quaestionem movet Philosophus in X Ethic., et eam insolutam dimittit. Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis. Quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quærit bonum propter quietationem, sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra præmissa. Sed ideo quærit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum eius. Unde manifestum est quod principalius bonum est ipsa operatio in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus ibidem dicit, delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem, qui est ad iuventutem consequens. Unde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem; non sicut perfectio faciens visionem esse in sua specie perfectam.

2. Ad secundum dicendum quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cuius consecutionem sequitur delectatio. Unde principalius intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

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

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio.

1. Dicit enim Augustinus, ad Paulinam de videndo Deum, attingere mente Deum magna est beatitudo, comprehendere autem est impossibile. Ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliæ potentiæ quam intellectus et voluntas, ut in primo dictum est. Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei, voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium.

3. Præterea, beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum obiecta. Obiecta autem generalia sunt duo, verum et bonum, verum correspondet visioni, et bonum correspondet delectationi. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. IX, sic currite ut comprehendatis. Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem, unde ipse dicit, II ad Tim. Ult., bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ. Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum quod, cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem, inquantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem, primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem, per realem habitudinem amantis ad amatum, quæ quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est præsens amanti, et tunc iam non quæritur. Quandoque autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc etiam non quæritur. Quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit, et hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectæ; præsentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in fine iam præsenti consequitur dilectionem, ut supra dictum est. Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quæ importat præsentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.

1. Ad primum ergo dicendum quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, inclusio comprehensi in comprehendente, et sic omne quod comprehenditur a finito, est finitum. Unde hoc modo Deus non potest comprehendi ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tentionem alicuius rei iam præsentialiter habitæ, sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere quando tenet eum. Et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia eiusdem est amare aliquid et tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet et comprehensio et delectatio, quia eiusdem est habere aliquid et quiescere in illo.

3. Ad tertium dicendum quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed est quædam habitudo ad finem iam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa secundum quod præsentialiter adest, est obiectum comprehensionis.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem.

1. Beatitudo enim essentialiter consistit in operatione intellectus, ut dictum est. Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur, dicit enim Augustinus, in libro retract., non approbo quod in oratione dixi, Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera. Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Præterea, prius non dependet a posteriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

3. Præterea, quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto iam fine, sicut navis postquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem. Ergo, adepta beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed contra est quod dicitur Matth. V, beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Et Heb. XII, pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.

Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomi-

tanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem, quia, sicut dictum est, beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

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

2. Ad secundum dicendum quod omnis actus voluntatis præceditur ab aliquo actu intellectus, aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus. Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

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

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem requiratur corpus.

1. Perfectio enim virtutis et gratiæ præsupponit perfectionem naturæ. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiæ. Anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ, omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea, beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum est. Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum, quia nihil operatur nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum quando est a corpore separata, sicut nec aliqua pars quando separata est a toto; videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

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

4. Præterea, secundum Philosophum, in VII Ethic., felicitatis operatio, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animæ separatæ est impedita, quia, ut dicit Augustinus XII super Gen. Ad Litt., inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum cælum, idest in visionem essentiæ divinæ. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Præterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animæ separatæ, quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit. Ergo anima separata a corpore non est beata.

6. Præterea, homo in beatitudine est Angelis æqualis. Sed anima sine corpore non æquatur Angelis, ut Augustinus dicit. Ergo non est beata.

Sed contra est quod dicitur Apoc. XIV, beati mortui qui in Domino moriuntur.

Respondeo dicendum quod duplex est beatitudo, una imperfecta, quæ habetur in hac vita; et alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem huius vitæ, de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius vitæ operatio intellectus, vel speculativi vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in primo habitum est. Et sic beatitudo quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quod non potest animæ advenire sine corpore existenti; dicentes quod animæ sanctorum a corporibus separatæ, ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem iudicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia apostolus dicit, II ad Cor. V, quandiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino; et quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens, per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Ex quo apparet quod quandiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinæ essentiæ, nondum est Deo præsens. Animæ autem sanctorum a corporibus separatæ, sunt Deo præsentes, unde subditur, audemus autem, et bonam voluntatem habemus peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Dominum. Unde manifestum est quod animæ sanctorum separatæ a corporibus, ambulant per speciem, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in primo dictum est. Manifestum est autem quod divina essentia per phantasmata videri non potest,

ut in primo ostensum est. Unde, cum in visione divinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo, ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse eius, sicut pulchritudo corporis, et velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quando anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus, in XII super Gen. Ad Litt., cum quæsivisset, utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi, respondet quod non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident; sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.

1. Ad primum ergo dicendum quod beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturæ perfectio manet secundum quam ei beatitudo debetur, licet non maneat illa naturæ perfectio secundum quam est corporis forma.

2. Ad secundum dicendum quod anima aliter se habet ad esse quam aliæ partes. Nam esse totius non est alicuius suarum partium, unde vel pars omnino desinit esse, destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel, si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineæ habet aliud esse quam tota linea. Sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem, et hoc ideo, quia idem est esse formæ et materia, et hoc est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut in primo ostensum est. Unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat, unde et perfectam operationem habere potest; licet non habeat perfectam naturam speciei.

3. Ad tertium dicendum quod beatitudo est hominis secundum intellectum, et ideo, remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo. Sicut dentes Æthiopis possunt esse albi, etiam post evulsionem, secundum quos Æthiops dicitur albus.

4. Ad quartum dicendum quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo, per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris, et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modum cuiusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam sui perfectionem requiritur, et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius. Et sic separatio a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo quod habet, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere.

5. Ad quintum dicendum quod desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia scilicet habet id quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive.

6. Ad sextum dicendum quod id quod ibidem dicitur, quod spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut Angeli, non est intelligendum secundum inæqualitatem quantitatis, quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines Angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores Angeli. Sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis, quia Angeli, etiam infimi, habent omnem perfectionem beatitudinis quam sunt habituri, non autem animæ separatæ sanctorum.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam.

1. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed supra ostensum est quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Præterea, beatitudo hominis consistit in visione divinæ essentiæ, ut ostensum est. Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est. Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Præterea, quanto intellectus est magis abstractus a corpore, tanto perfectius intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam a corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed contra, præmium virtutis est beatitudo, unde dicitur Ioan. XIII, beati eritis, si feceritis ea. Sed sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio, dicitur enim Isaiæ ult., videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt. Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de beatitudine hominis qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim hæc beatitudo, secundum Philosophum, in operatione virtutis perfectæ. Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis, in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, immo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata. Unde Augustinus, XXII de Civ. Dei, introducit verba Porphyrii dicentis quod ad hoc quod beata sit anima, omne corpus fugiendum est. Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animæ corpori uniri, non potest esse quod perfectio animæ naturalem eius perfectionem excludat. Et ideo dicendum est quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam, requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus dicit XII super Gen. Ad Litt., si tale sit corpus, cuius sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quæ corrumpitur et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi cæli. Unde concludit quod, cum hoc corpus iam non erit animale, sed spirituale, tunc Angelis adæquabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinæ fuit. Consequenter vero, quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit, in Epist. Ad dioscorum, tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.

1. Ad primum ergo dicendum quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in obiecto beatitudinis, sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem vel perfectionem.

2. Ad secundum dicendum quod, etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire. Et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

3. Ad tertium dicendum quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam, non autem a corpore spirituali, quod erit totaliter spiritui subiectum, de quo in tertia parte huius operis dicetur.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona.

1. Quod enim in præmium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiæ et regnum, dicitur enim Luc. XXII, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo; et Matth. VI, thesaurizate vobis thesauros in cælo; et Matth. XXV, venite, benedicti patris mei, possidete regnum. Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Præterea, secundum Boëtium, in III de Consol., beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut Augustinus dicit. Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Præterea, Dominus, Matth. V, dicit, merces vestra multa est in cælis. Sed esse in cælis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXXII, quid enim mihi est in cælo? et a te quid volui super terram? quasi dicat, nihil aliud volo nisi hoc quod sequitur, mihi adhærere Deo bonum est. Ergo nihil aliud exterius ad beatitudinem requiritur.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur in I Ethic. Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativæ quam etiam ad operationem virtutis activæ, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activæ virtutis. Sed ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est quia omnia huiusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis; vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore; vel erit in anima corpori unita non iam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo huiusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet; ideo minus indiget huiusmodi bonis corporis, ut dicitur in X Ethic.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnes illæ corporales promissiones quæ in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendæ, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, ut ex his quæ novimus, ad desiderandum incognita consurgamus, sicut Gregorius dicit in quadam homilia. Sicut per cibum et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias, sufficientia qua homini sufficiet Deus; per regnum, exaltatio hominis usque ad coniunctionem cum Deo.

2. Ad secundum dicendum quod bona ista deservientia animali vitæ, non competunt vitæ spirituali in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio, quia quidquid boni invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

3. Ad tertium dicendum quod, secundum Augustinum in libro de serm. Dom. In monte, merces sanctorum non dicitur esse in corporeis cælis, sed per cælos intelligitur altitudo spiritualium bonorum. Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet cælum empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quandam congruentiam et decorem.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod amici sint necessarii ad beatitudinem.

1. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ designatur. Sed gloria consistit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Præterea, Boëtius dicit quod nullius boni sine consortio iucunda est possessio. Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Præterea, caritas in beatitudine perficitur. Sed caritas se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est quod dicitur Sap. VII, venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum divina sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei. Et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de felicitate præsentis vitæ, sicut Philosophus dicit in IX Ethic., felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitæ activæ, quam in operibus vitæ contemplativæ. Sed si loquamur de perfecta beatitudine quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Unde Augustinus dicit, VIII super Gen. Ad Litt., quod creatura spiritualis, ad hoc quod beata sit, non nisi intrinsecus adiuvatur æternitate, veritate, caritate creatoris. Extrinsecus vero, si adiuvari dicenda est, fortasse hoc solo adiuvatur, quod invicem vident, et de sua societate gaudent in Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod gloria quæ est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

2. Ad secundum dicendum quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia. Quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

3. Ad tertium dicendum quod perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non autem quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad beatitudinem perfectam.

Quæstio 5

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis. Et circa hoc quæruntur octo. Primo, utrum homo possit consequi beatitudinem. Secundo, utrum unus homo possit esse alio beatior. Tertio, utrum aliquis possit esse in hac vita beatus. Quarto, utrum beatitudo habita possit amitti. Quinto, utrum, homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. Sexto, utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturæ. Septimo, utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo. Octavo, utrum omnis homo appetat beatitudinem.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit.

1. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem ita natura intellectualis est supra rationalem ut patet per Dionysium in libro de div. Nom., in multis locis. Sed bruta animalia, quæ habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturæ. Ergo nec homo, qui est rationalis naturæ, potest pervenire ad finem intellectualis naturæ, qui est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo vera consistit in visione Dei, qui est veritas pura. Sed homini est connaturale ut veritatem intueatur in rebus materialibus, unde species in-

telligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur in I de Anima. Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Præterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest; videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XCIII, beatus homo quem tu erudieris, Domine.

Respondeo dicendum quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinæ essentiæ, sicut in primo habitum est; in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis obiectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cuius ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi eandem intelligibilem veritatem, nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt. Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quendam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ, tamen alio modo quam Angeli. Nam Angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ conditionis, homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

2. Ad secundum dicendum quod homini, secundum statum præsentis vitæ, est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata. Sed post huius vitæ statum, habet alium modum connaturalem, ut in primo dictum est.

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

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus homo alio non possit esse beatior.

1. Beatitudo enim est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in I Ethic. Sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur, dicitur enim Matth. XX, quod omnes qui operati sunt in vinea, acceperunt singulos denarios; quia, ut dicit Gregorius, æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt. Ergo unus non erit alio beatior.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid maius. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia maior beatitudo.

3. Præterea, beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquod 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 Ioan. XIV, in domo patris mei mansiones multæ sunt; per quas, ut Augustinus dicit, diversæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna. Dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est æqualis beatitudo.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum; et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis obiectum et causa, non potest esse una beatitudo alia maior, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homines sunt beati. Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior, quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem. Et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

1. Ad primum ergo dicendum quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte obiecti. Sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

2. Ad secundum dicendum quod beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio sive fruitio.

3. Ad tertium dicendum quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est bonum omnis boni, ut Augustinus dicit. Sed dicitur aliquis alio beatior, ex diversa eiusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum

non auget beatitudinem, unde Augustinus dicit, in V Confess., qui te et alia novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi.

1. Dicitur enim in Psalmo CXVIII, beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini. Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Præterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis, alioquin unus non esset alio beatior. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum, cognoscendo et amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Præterea, quod a pluribus dicitur, non potest totaliter falsum esse, videtur enim esse naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psalmi CXLIII, beatum dixerunt populum cui hæc sunt, scilicet præsentis vitæ bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed contra est quod dicitur Iob XIV, homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis. Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis præsens vita subiacet, quæ vitari non possunt, et ignorantiæ ex parte intellectus, et inordinatæ affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis; ut Augustinus diligenter prosequitur XIX de Civ. Dei. Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem præsentis vitæ transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentiæ, 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 et perfectam beatitudinem adipisci.

1. Ad primum ergo dicendum quod beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundum illud Rom. VIII, spe salvi facti sumus, vel propter aliquam participationem beatitudinis, secundum aliqualem summi boni fruitionem.

2. Ad secundum dicendum quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius obiecti beatitudinis, quod quidem secundum sui essentiam non videtur. Et 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 fruitur. Et 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.

3. Ad tertium dicendum quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis. Et sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit amitti.

1. Beatitudo enim est perfectio quædam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum suam naturam sit mutabilis, videtur quod beatitudo mutabiliter ab homine participetur. Et ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

2. 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, et ita homo desinet esse beatus.

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

Sed contra est quod dicitur Matth. XXV, de iustis, quod 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. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine; vel etiam per aliquas

occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa, voluntas enim hominis transmutari potest, ut in vitium degeneret a virtute, in cuius actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remaneat integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum, non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo huius vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis; ideo Philosophus dicit, in I Ethic., aliquos 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 est quod Origenes posuit, quorundam Platonicorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod eius retinendi securitatem obtineat, 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 quod beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere, nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in VI Ethic. Non igitur iam vere erit 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 divinæ essentiæ consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam, velit eam non videre. Quia omne bonum habitum quo quis carere vult, aut est insufficiens, et quæritur aliquid sufficientius loco eius, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinæ essentiæ replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis, unde dicitur in Psalmo XVI, satiabor cum apparuerit gloria tua; et Sap. VII, dicitur, venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum contemplatione sapientiæ. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum, quia de contemplatione sapientiæ dicitur, Sap. VIII, non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus eius. Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente. Quia, cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio a 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 elevatur; et sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso, quia huiusmodi temporales alternationes esse non possunt, nisi circa ea quæ subiacent tempori et motui.

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

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

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

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi.

1. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium quam id per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

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

3. Præterea, beatitudo est operatio perfecta, secundum Philosophum. Eiusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est Dominus; videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed contra, homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum et voluntatem. Sed ultima beatitudo sanctis præparata, excedit intellectum hominis

et voluntatem, dicit enim apostolus, I ad Cor. II, oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus 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 et virtus, in cuius operatione consistit, de quo infra dicetur. Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, consistit in visione divinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiam est 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 libro de causis, quod cognoscit ea quæ sunt supra se, et ea quæ sunt infra se, secundum modum substantiæ suæ. Omnis autem cognitio quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit a visione divinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus quia dedit ei rationem et manus, quibus possit hæc sibi conquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, ut dicitur in III Ethic.

2. 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 II de cælo. 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 auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quæ huiusmodi boni non est capax, sed quoddam imperfectum bonum consequitur virtute suæ naturæ.

3. Ad tertium dicendum quod, quando imperfectum et perfectum sunt eiusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt. Non autem hoc est necesse, si sunt alterius speciei, non enim quidquid potest causare dispositionem materiæ, 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.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturæ, scilicet Angeli.

1. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur XII Metaphys.; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores, ut in primo dictum est, beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet Angeli, in hominem, homo beatus efficitur.

2. Præterea, quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est 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.

3. 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 Psalmo LXXXIII, gratiam et gloriam dabit Dominus.

Respondeo dicendum quod, cum omnis creatura naturæ legibus sit subiecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem; illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturæ. Et ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo; sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, et cetera huiusmodi. Ostensum est autem quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. 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 et de virtute, in cuius actu consistit.

1. Ad primum ergo dicendum quod plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam, inferiores vero potentiæ coadiuvant ad consecutionem illius ul-

timi finis disponendo, sicut ad artem gubernativam, quæ præest navifactivæ, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur et in ordine universi, homo quidem adiuvatur ab Angelis ad consequendum ultimum finem, secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad eius consecutionem, sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

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

3. Ad tertium dicendum quod Angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris Angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum non autem quantum ad visionem divinæ essentiæ, ut in primo dictum est. Ad eam enim videndam, omnes immediate illuminantur a Deo.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur a Deo.

1. Deus enim, cum sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiæ, sed statim 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.

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

3. Præterea, apostolus dicit, Rom. IV, beatitudinem hominis esse cui Deus confert iustitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XIII, si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea. Ergo per actionem ad beatitudinem pervenitur.

Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quæ ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat præcedere eius beatitudinem, posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem; sicut quandoque simul materiam disponit, et inducit formam. Sed ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat, ut enim dicitur in II de cælo, eorum quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu, convenit ei quod naturaliter habet illud. Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed Angelus, qui est superior ordine naturæ quam homo, consecutus est eam, ex ordine divinæ sapientiæ, uno motu operationis meritoriæ, ut in primo expositum est. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum Philosophum, beatitudo est præmium virtuosarum operationum.

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

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

3. Ad tertium dicendum quod apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam iustificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia. Non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo, sed

magis est principium motus quo ad beatitudinem tenditur.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem.

1. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit obiectum appetitus, ut dicitur in I de Anima. Sed multi nesciunt quid sit beatitudo, quod, sicut Augustinus dicit in XIII de Trin., patet ex hoc, quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptate corporis, quidam in virtute animi, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea, essentia beatitudinis est visio essentiæ divinæ, ut dictum est. Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur, unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea, Augustinus dicit, in XIII de Trin. Quod beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil male vult. Sed non omnes hoc volunt, quidam enim male aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII de Trin., si minus dixisset, omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate. Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod 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 satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

1. Unde patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod, cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis, et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte obiecti, et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

3. Ad tertium dicendum quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt, beatus est qui habet omnia quæ vult, vel, cui omnia optata succedunt, quodam modo intellecta, est bona et sufficiens; alio vero modo, est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia quæ vult, est beatus, nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est 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 inquantum huiusmodi habita impediunt hominem ne habeat quæcumque naturaliter vult, sicut etiam ratio accipit ut vera interdum quæ impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem, Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod nihil mali velit. Quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod beatus est qui habet omnia quæ vult.

Quæstio 6

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali secundo vero, in particulari. Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis; secundo, de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii; quidam autem sunt homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis; secundo, de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passiones. Circa primum duo consideranda occurrunt, primo, de conditione humanorum actuum; secundo, de distinctione eorum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus,

qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundo, de actibus qui sunt voluntarii quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes; tertio, de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas diiudicantur, primo considerandum est de voluntario et involuntario; et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum in quibus voluntarium et involuntarium invenitur. Circa primum quæruntur octo. Primo, utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium. Secundo, utrum inveniatur in animalibus brutis. Tertio, utrum voluntarium esse possit absque omni actu. Quarto, utrum violentia voluntati possit inferri. Quinto, utrum violentia causet involuntarium. Sexto, utrum metus causet involuntarium. Septimo, utrum concupiscentia involuntarium causet. Octavo, utrum ignorantia.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium.

1. Voluntarium enim est cuius principium est in ipso; ut patet per Gregorium Nyssenum, et Damascenum, et Aristotelem. Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra, nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili quod est extra quod est sicut movens non motum, ut dicitur in I de Anima. Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea, Philosophus in VIII Physic. Probat quod non invenitur in animalibus aliquis motus novus, qui non præveniatur ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi, nullus enim actus hominis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea, qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit, dicitur enim Ioan. XV, sine me nihil potestis facere. Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed contra est quod dicit Damascenus, in II libro, quod voluntarium est actus qui est operatio rationalis. Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

Respondeo dicendum quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quorundam actuum seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem, sed cum movetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem quæ a principio intrinseco moventur, quædam movent seipsa, quædam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem, ut supra habitum est; illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quæ vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii, hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione. Et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni, non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiæ. Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium eius sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio, quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cæleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

2. Ad secundum dicendum quod motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Uno modo, inquantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum, sicut leo videns cervum per eius motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo, inquantum per exteriorem

motum incipit aliqualiter immutari naturali 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 commovetur appetitus ad concupiscentiam alicuius rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est huiusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

3. Ad tertium dicendum quod Deus movet hominem ad agendum non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem, quia omnis motus tam voluntatis quam naturæ, ab eo procedit sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturæ quod motus naturæ sit a Deo sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus.

1. Voluntarium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in I de Anima, non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Præterea, secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse Dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus, non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

3. Præterea, Damascenus dicit quod actus voluntarios sequitur laus et vituperium. Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in III Ethic., quod pueri et bruta animalia communicant voluntario. Et idem dicunt Damascenus et Gregorius Nyssenus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quæ est finis sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et æstimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quæ sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam, competit etiam brutis animalibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas nominat rationalem appetitum, et ideo non potest esse in his quæ ratione carent. Voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis, secundum aliquam convenientiam ad voluntatem. Et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

2. Ad secundum dicendum quod ex hoc contingit quod homo est Dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus, ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem; qualis non invenitur in brutis.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu.

1. Voluntarium enim dicitur quod est a voluntate. Sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Præterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse, actu voluntatis cessante.

3. Præterea, de ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est. Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed contra, illud cuius Domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos Domini sumus eius quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.

Respondeo dicendum quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, directe, quod scilicet procedit ab aliquo inquantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo, indirecte, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando. Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntarium dicitur non solum quod procedit a voluntate directe, sicut ab agente; sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut a non agente.

2. Ad secundum dicendum quod non velle dicitur dupliciter. Uno modo, prout sumitur in VI unius dictionis, secundum quod est infinitivum huius verbi nolo. Unde sicut cum dico nolo legere, sensus est, volo non legere; ita hoc quod est non velle legere, significat velle non legere. Et sic non velle causat involuntarium. Alio modo sumitur in VI orationis. Et tunc non affirmatur actus voluntatis. Et huiusmodi non velle non causat involuntarium.

3. Ad tertium dicendum quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis; ut scilicet sit in potestate alicuius considerare et velle et agere. Et tunc sicut non velle et non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntati possit violentia inferri.

1. Unumquodque enim potest cogi a potentiori. Sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Præterea, omne passivum cogitur a suo activo, quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva, est enim movens motum, ut dicitur in I de Anima. Cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur quod aliquando cogatur.

3. Præterea, motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam; ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit. Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in V de Civ. Dei, quod si aliquid fit voluntate, non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et huius ratio est quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus. Potest enim lapis per violentiam sursum ferri, sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere; secundum illud Prov. XXI, cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, vertet illud. Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

2. Ad secundum dicendum quod non semper est motus violentus, quando passivum immutatur a suo activo, sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi. Alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentæ. Sunt autem naturales, propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel subiecti ad talem dispositionem. Et similiter quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

3. Ad tertium dicendum quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut

bonum et conveniens naturæ, inquantum est conveniens homini secundum aliquam passionem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod violentia non causet involuntarium.

1. Voluntarium enim et involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est. Ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Præterea, id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus et Philosophus dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea, id quod est a voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt a voluntate, sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit; et sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem.

Sed contra est quod Philosophus et Damascenus dicunt, quod aliquid est involuntarium per violentiam.

Respondeo dicendum quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco, violentum autem est a principio extrinseco. Et propter hoc, sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam; ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale, et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.

1. Ad primum ergo dicendum quod involuntarium 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 voluntati inferri non potest, unde talem actum violentia involuntarium facere non potest. Sed quantum ad actum imperatum, voluntas potest pati violentiam. Et quantum ad hunc actum, violentia involuntarium facit.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturæ, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo, quia est a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni. Alio modo, secundum principium passivum, quia scilicet est in natura inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco, sicut motus cæli dicitur esse naturalis, propter aptitudinem naturalem cælestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter, uno modo, secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere; alio modo, secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum, quia licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati. Unde non potest dici involuntarium.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in VIII Physic., motus animalis quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundum appetitum moveatur. Et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem. Hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare non tamen simpliciter, quantum ad ipsum hominem.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod metus causet involuntarium simpliciter.

1. Sicut enim violentia est respectu eius quod contrariatur præsentialiter voluntati, ita metus est respectu mali futuri quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

2. Præterea, quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale, sicut quod secundum se est calidum, cuicumque coniungatur, nihilominus est calidum, ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

3. Præterea, quod sub conditione est tale, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale, sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute, non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, et etiam Philosophus quod huiusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in III Ethic., et idem dicit Gregorius Nyssenus in libro

suo de homine, huiusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario. 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 involuntaria, sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu, secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit, cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, inquantum huiusmodi, est hic et nunc; secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod est hic et nunc et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur, sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est. Unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium eius est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum considerationem tantum. Et ideo est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens.

1. Ad primum ergo dicendum quod ea quæ aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum præsens et 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, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium, voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit, sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit. Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit, ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur quod violentum est cuius principium est extra, sed additur, nihil conferente vim passo, quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

2. Ad secundum dicendum quod ea quæ absolute dicuntur, quolibet addito remanent talia, sicut calidum et album, sed ea quæ relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa; quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid non solum propter seipsum, quasi absolute, sed etiam propter aliud, quasi relative. Et ideo nihil prohibet aliquid quod non esset voluntarium alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

3. Ad tertium dicendum quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, idest secundum quod actu agitur, sed involuntarium est sub conditione, idest si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia causet involuntarium.

1. Sicut enim metus est quædam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia.

2. Præterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo et concupiscentia.

3. Præterea, ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem, dicit enim Philosophus, in VI Ethic., quod delectatio, sive concupiscentia delectationis, corrumpit æstimationem prudentiæ. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus dicit, involuntarium est misericordia vel indulgentia dignum, et cum tristitia agitur. Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

Respondeo dicendum quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur. Per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscitur. Et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.

1. Ad primum ergo dicendum quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum. Malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quam concupiscentia.

2. Ad secundum dicendum quod in eo qui per metum aliquid agit, manet 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 concupiscitur, sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium, sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiæ agit contra id quod prius proponebat, non autem con-

tra id quod nunc vult, sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

3. Ad tertium dicendum quod, si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret. Nec tamen proprie esset ibi involuntarium, quia in his quæ usum rationis non habent, neque voluntarium est neque involuntarium. Sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi; sed solum consideratio actualis in particulari agibili. Et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle, similiter autem et non considerare, potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicetur.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non causet involuntarium.

1. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit. Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur; secundum illud I ad Cor. XIV, si quis ignorat, ignorabitur. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Præterea, omne peccatum est cum ignorantia; secundum illud Prov. XIV, errant qui operantur malum. Si igitur ignorantia involuntarium causet, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium. Quod est contra Augustinum dicentem quod omne peccatum est voluntarium.

3. Præterea, involuntarium cum tristitia est, ut Damascenus dicit. Sed quædam ignoranter aguntur, et sine tristitia, puta si aliquis occidit hostem quem quærit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus et Philosophus dicunt, quod involuntarium quoddam est per ignorantiam.

Respondeo dicendum quod ignorantia habet causare involuntarium ea ratione qua privat cognitionem, quæ præexigitur ad voluntarium, ut supra dictum est. Non tamen quælibet ignorantia huiusmodi cognitionem privat. Et ideo sciendum quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis, uno modo, concomitanter; alio modo, consequenter; tertio modo, antecedenter. Concomitanter 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 et ignoratum, sicut, in exemplo posito, cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut Philosophus dicit, quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati, sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est. Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria. Et hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii supra positos. Uno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cum aliquis ignorare vult ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud Iob XXI, scientiam viarum tuarum nolumus. Et hæc dicitur ignorantia affectata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis potest scire et debet, sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quæ est ignorantia malæ electionis, vel ex passione vel ex habitu proveniens, sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere; et secundum hunc modum, ignorantia universalium iuris, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium. Causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod alias homo non vellet. Sicut cum homo ignorat aliquam circumstantiam actus quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret si sciret, puta cum aliquis, diligentia adhibita, nesciens aliquem transire per viam, proiicit sagittam, qua interficit transeuntem. Et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat de ignorantia eorum quæ quis tenetur scire. Secunda autem, de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est. Tertia vero, de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

Quæstio 7

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, quid sit circumstantia. Secundo, utrum circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ a theologo. Tertio, quot sunt circumstantiæ. Quarto, quæ sunt in eis principaliores.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non sit accidens actus humani.

1. Dicit enim tullius, in rhetoricis, quod circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem et firmamentum adiungit oratio. Sed oratio dat firmamentum argumentationi præcipue ab his quæ sunt de substantia rei, ut definitio, genus, species, et alia huiusmodi; a quibus etiam tullius oratorem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

2. Præterea, accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiæ non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Præterea, accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia. Non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

Sed contra, particulares conditiones cuiuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus, in III Ethic., circumstantias nominat particularia, idest particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

Respondeo dicendum quod, quia nomina, secundum Philosophum, sunt signa intellectuum, necesse est quod secundum processum intellectivæ cognitionis, sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota. Et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in X Metaphys., ab his quæ sunt secundum locum, processit nomen distantiæ ad omnia contraria, et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem, utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quæ loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est quod nomen circumstantiæ ab his quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quæcumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiæ dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi, primo ex substantia actus, secundario vero, ex his quæ circumstant actum. Sicut primo accusabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit, secundario vero, ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore aut loco sacro, aut aliquid aliud huiusmodi. Et ideo signanter dicit quod per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adiungit, quasi secundario.

2. Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter. Uno modo, quia inest ei, sicut album dicitur accidens socratis. Alio modo quia est simul cum eo in eodem subiecto, sicut dicitur quod album accidit musico, inquantum conveniunt, et quodammodo se contingunt, in uno subiecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiæ accidentia actuum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subiecto. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subiectum absque aliquo ordine, sicut album et musicum ad socratem. Alio modo, cum aliquo ordine, puta quia subiectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie. Et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse, dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiæ se habent ad actus. Nam aliquæ circumstantiæ ordinatæ ad actum, pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus et conditio personæ, aliquæ vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ a theologo.

1. Non enim considerantur a theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, idest boni vel mali. Sed circumstantiæ non videntur posse facere actus aliquales, quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiæ actuum non sunt a theologo considerandæ.

2. Præterea, circumstantiæ sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt, et ideo, ut dicitur in VI Metaphys., nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica. Ergo theologos non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

3. Præterea, circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem. Rhetorica autem non est pars theologiæ. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

Sed contra, ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt. Sed involuntarium excusat a culpa, cuius consideratio pertinet ad theologum. Ergo et consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

Respondeo dicendum quod circumstantiæ pertinent ad considerationem theologi triplici ratione. Primo

quidem, quia theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini. Actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quandam, quæ fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet. Secundo, quia theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, et melius et peius, et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit. Tertio, quia theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus iudicatur voluntarius vel involuntarius, secundum cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est. Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quandam, unde Philosophus dicit, in I Ethic., quod in ad aliquid bonum est utile. In his autem quæ ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adiacet, ut patet in dextro et sinistro, æquali et inæquali, et similibus. Et ideo, cum bonitas actuum sit inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quæ exterius adiacent.

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

3. Ad tertium dicendum quod consideratio circumstantiarum pertinet ad moralem, et politicum, et ad rhetorem. Ad moralem quidem, prout secundum eas invenitur vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus. Ad politicum autem et rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles. Diversimode tamen, nam quod rhetor persuadet, politicus diiudicat. Ad theologum autem, cui omnes aliæ artes deserviunt, pertinent omnibus modis prædictis, nam ipse habet considerationem de actibus virtuosis et vitiosis, cum morali; et considerat actus secundum quod merentur pœnam vel præmium, cum rhetore et politico.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circumstantiæ numerentur in III Ethic.

1. Circumstantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum. Huiusmodi autem sunt tempus et locus. Ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet quando et ubi.

2. Præterea, ex circumstantiis accipitur quid bene vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiæ concluduntur sub una, quæ est modus agendi.

3. Præterea, circumstantiæ non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causæ ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa ipsius actus. Sic ergo neque quis, neque propter quid, neque circa quid, sunt circumstantiæ, nam quis pertinet ad causam efficientem, propter quid ad finalem, circa quid ad materialem.

Sed contra est auctoritas Philosophi in III ethicorum.

Respondeo dicendum quod tullius, in sua rhetorica, assignat septem circumstantias, quæ hoc versu continentur, quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Considerandum est enim in actibus quis fecit, quibus auxiliis vel instrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, et quando fecerit. Sed Aristoteles, in III Ethic., addit aliam, scilicet circa quid, quæ a tullio comprehenditur sub quid. Et ratio huius annumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quod, extra substantiam actus existens, aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter, uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actus; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensuræ, sicut tempus et locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur quid aliquis fecerit. Ex parte vero causæ actus, quantum ad causam finalem, accipitur propter quid; ex parte autem causæ materialis, sive obiecti, accipitur circa quid; ex parte vero causæ agentis principalis, accipitur quis egerit; ex parte vero causæ agentis instrumentalis, accipitur quibus auxiliis.

1. Ad primum ergo dicendum quod tempus et locus circumstant actum per modum mensuræ, sed alia circumstant actum inquantum attingunt ipsum quocumque alio modo, extra substantiam eius existentia.

2. Ad secundum dicendum quod iste modus qui est bene vel male, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus, puta quod aliquis ambulet velociter vel tarde, et quod aliquis percutit fortiter vel remisse, et sic de aliis.

3. Ad tertium dicendum quod illa conditio causæ ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia; sed aliqua conditio adiuncta. Sicut in obiecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum vel

parvum. Et similiter est de aliis circumstantiis quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis qui dat speciem actus, est circumstantia; sed aliquis finis adiunctus. Sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi christiani, vel aliquid huiusmodi. Similiter etiam ex parte eius quod est quid, nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quod abluendo infrigidet vel calefaciat, et sanet vel noceat, hoc est circumstantia.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint principales circumstantiæ propter quid, et ea in quibus est operatio, ut dicitur in III Ethic.

1. Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus, quæ non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio non sunt principalissimæ circumstantiarum.

2. Præterea, finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Præterea, principalissimum in unoquoque est causa eius et forma ipsius. Sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius. Ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod principalissimæ circumstantiæ sunt cuius gratia agitur, et quid est quod agitur.

Respondeo dicendum quod actus proprie dicuntur humani, sicut supra dictum est, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et obiectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quæ attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia, secundaria vero, quæ attingit ipsam substantiam actus, idest quid fecit. Aliæ vero circumstantiæ sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.

1. Ad primum ergo dicendum quod per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quæ adiunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus, quasi exponens dictum Philosophi, loco eius quod Philosophus dixit, in quibus est operatio, dicit quid agitur.

2. Ad secundum dicendum quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum movet ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.

3. Ad tertium dicendum quod persona agens causa est actus secundum quod movetur a fine; et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum. Aliæ vero conditiones personæ non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus, hoc enim attenditur in actu secundum obiectum et terminum vel finem, sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

Quæstio 8

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntariis in speciali. Et primo, de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis velut ab ipsa voluntate eliciti; secundo de actibus imperatis a voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quæ sunt ad finem. Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus eius quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui et intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo, de fruitione; tertio, de intentione. Circa primum consideranda sunt tria, primo quidem, quorum voluntas sit; secundo, a quo moveatur; tertio, quomodo moveatur. Circa primum quæruntur tria. Primo, utrum voluntas sit tantum boni. Secundum, utrum sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem. Tertio, si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem et in ea quæ sunt ad finem.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non tantum sit boni.

1. Eadem enim est potentia oppositorum, sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Præterea, potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum. Sed voluntas est potentia rationalis, est enim in ratione, ut dicitur in I de Anima. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Præterea, bonum et ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium, volumus enim quandoque non ambulare et non loqui. Volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod malum est præter voluntatem, et quod omnia bonum appetunt.

Respondeo dicendum quod voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit, in I Ethic., quod bonum est quod omnia appetunt. Sed considerandum est quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem, appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc Philosophus dicit, in II Physic., quod finis est bonum, vel apparens bonum.

1. Ad primum ergo dicendum quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum, sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas, secundum quod nominat actum voluntatis, sic enim nunc loquimur de voluntate. Fuga autem mali magis dicitur noluntas. Unde sicut voluntas est boni, ita noluntas est mali.

2. Ad secundum dicendum quod potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo obiecto convenienti continentur, nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens obiectum. Obiectum autem voluntatis est bonum. Unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quæ sub bono comprehenduntur, sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia huiusmodi, in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

3. Ad tertium dicendum quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione, unde negationes et privationes dicuntur entia rationis. Per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, et sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit, in V Ethic., quod carere malo habet rationem boni.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis.

1. Dicit enim Philosophus, in III Ethic., quod voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.

2. Præterea, ad ea quæ sunt diversa genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur in VI Ethic. Sed finis et ea quæ sunt ad finem sunt in diverso genere boni, nam finis, qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem quod dicitur utile, quod est ad finem, est in ad aliquid, ut dicitur in I Ethic. Ergo, si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

3. Præterea, habitus proportionantur potentis, cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem, sicut ad gubernatorem pertinet usus navis, qui est finis eius; ad navifactivam vero constructio navis, quæ est propter finem. Ergo, cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est, quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media per quæ pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo, si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus; quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti, sicut visus se extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiæ voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiæ, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est in id quod est secundum se obiectum potentiæ. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quæ sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis. Sicut et intelligere proprie est eorum quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum, eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa

principia considerantur, sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in VII Ethic.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

2. Ad secundum dicendum quod ad ea quæ sunt diversa genere ex æquo se habentia, ordinantur diversæ potentiæ, sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quæ ordinantur auditus et visus. Sed utile et honestum non ex æquo se habent, sed sicut quod est secundum se et secundum alterum. Huiusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam, sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

3. Ad tertium dicendum quod non quidquid diversificat habitum, diversificat potentiam, habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quælibet ars operativa considerat et finem et id quod est ad finem. Nam ars gubernativa considerat quidem finem, ut quem operatur, id autem quod est ad finem, ut quod imperat. E contra vero navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur, id vero quod est finis, ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem.

1. Quia secundum Philosophum, ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum. Sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Præterea, finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, et ea quæ sunt ad finem.

3. Præterea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

Sed contra, actus diversificantur secundum obiecta. Sed diversæ species boni sunt finis, et id quod est ad finem, quod dicitur utile. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

Respondeo dicendum quod, cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem sine hoc quod feratur in ea quæ sunt ad finem; sed in ea quæ sunt ad finem, inquantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, uno modo, absolute secundum se; alio modo, sicut in rationem volendi ea quæ sunt ad finem. Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et in ipsa quæ sunt ad finem. Sed alius actus est quod fertur in ipsum finem absolute. Et quandoque præcedit tempore, sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea, deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum ut sanetur. Sicut etiam et circa intellectum accidit, nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

2. Ad secundum dicendum quod quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen, potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color. Et similiter quandocumque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen e converso.

3. Ad tertium dicendum quod in executione operis, ea quæ sunt ad finem se habent ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum; ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso, nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quæ sunt ad finem; sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quæ media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem. Et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

4. Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, patet solutio per ea quæ supra dicta sunt. Nam utile et honestum non sunt species boni ex æquo divisæ, sed se habent sicut propter se et propter alterum. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non e converso.

Quæstio 9

Deinde considerandum est de motivo voluntatis. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum voluntas

moveatur ab intellectu. Secundo, utrum moveatur ab appetitu sensitivo. Tertio, utrum voluntas moveat seipsam. Quarto, utrum moveatur ab aliquo exteriori principio. Quinto, utrum moveatur a corpore cælesti. Sexto, utrum voluntas moveatur a solo Deo, sicut ab exteriori principio.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu.

1. Dicit enim Augustinus, super illud Psalmi, concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas, prævolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus, scimus bonum, nec delectat agere. Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur, quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum, immo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in libro de Anima. Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Præterea, idem respectu eiusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum, intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I de Anima, quod appetibile intellectum est movens non motum, voluntas autem est movens motum.

Respondeo dicendum quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura, oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa, uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, principium huius motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem, sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut in II Physic. Dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quædam particularia bona, semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei obiectum suum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis vel nocivi, non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in I de Anima.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit.

1. Movens enim et agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt. Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

2. Præterea, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis, consequitur enim particularem sensus

apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Præterea, ut probatur in VIII Physic., movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, inquantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Iac. I, unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas eius moveretur ab appetitu sensitivo, in quo est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde, ut Philosophus dicit in III Ethic., qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est simpliciter et secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quam appetitus sensitivus, sed quoad istum in quo passio dominatur, inquantum subiacet passioni, præeminet appetitus sensitivus.

2. Ad secundum dicendum quod actus et electiones hominum sunt circa singularia. Unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter, circa singularia.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I polit., ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a Domino; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere ad voluntatem. Et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat seipsam.

1. Omne enim movens, inquantum huiusmodi, est in actu, quod autem movetur, est in potentia, nam motus est actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi. Sed non est idem in potentia et in actu respectu eiusdem. Ergo nihil movet seipsum. Neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea, mobile movetur ad præsentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo ipsa seipsam moveret, semper moveretur. Quod patet esse falsum.

3. Præterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est. Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate, quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Sed contra est quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed sicut dictum est, hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas non secundum idem movet et movetur. Unde nec secundum idem est in actu et in potentia. Sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

2. Ad secundum dicendum quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens, sed actus voluntatis, quo vult finem aliquem, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat.

3. Ad tertium dicendum quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, et a seipsa. Sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem obiecti, a seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori.

1. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea, voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est. Sed violentum est cuius principium est extra. Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed contra, voluntas movetur ab obiecto, ut dictum est. Sed obiectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

Respondeo dicendum quod, secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est, ipsa movet seipsam, inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante, cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inciperet velle sanari, aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret, ex aliqua voluntate præsupposita. Hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo ethicæ eudemicæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra, sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra. Sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

2. Ad secundum dicendum quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra, sed oportet addere quod nil conferat vim patiens. Quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur, nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis. Quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum, sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est. Unde indiget moveri ab alio sicut a primo movente.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana a corpore cælesti moveatur.

1. Omnes enim motus varii et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus cæli ut probatur VIII Physic. Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum cæli sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

2. Præterea, secundum Augustinum, in III de Trin., corpora inferiora moventur per corpora superiora. Sed motus humani corporis, qui causantur a voluntate, non possent reduci in motum cæli sicut in causam, nisi etiam voluntas a cælo moveretur. Ergo cælum movet voluntatem humanam.

3. Præterea, per observationem cælestium corporum astrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate. Quod non esset, si corpora cælestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana a cælesti corpore.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, quod corpora cælestia non sunt causæ nostrorum actuum. Essent autem, si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, a corporibus cælestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas a corporibus cælestibus.

Respondeo dicendum quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori obiecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus cælestibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subiacent motibus cælestium corporum. Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt corpora cælestia directe imprimere in voluntatem humanam. Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in I de Anima, est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Un-

de relinquitur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso, eo quod res incorporeæ et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quam quæcumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus cæleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles, in libro de Anima, opinionem dicentium quod talis est voluntas in hominibus, qualem in diem ducit pater deorum virorumque (scilicet iupiter, per quem totum cælum intelligunt), attribuit eis qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivæ, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a cælestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus. Sed quia dictum est quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundat motus cælestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

1. Ad primum ergo dicendum quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, quæ tamen est intellectu et voluntate superior. Quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum cæli reducatur sicut in causam.

2. Ad secundum dicendum quod motus corporales humani reducuntur in motum cælestis corporis sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua ad motum, est aliqualiter ex impressione cælestium corporum; et inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione cælestium corporum; et ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum cælestium corporum, ex quorum occursu voluntas incipit aliquid velle vel non velle, sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte obiecti exterius præsentati, non ex parte interioris instinctus.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum cælestium aliquos esse habiles ad irascendum vel concupiscendum, vel aliquam huiusmodi passionem, sicut et ex complexione naturali. Plures autem hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur ea quæ prænuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cælestium corporum. Sed tamen, ut Ptolomæus dicit in centiloquio, sapiens dominatur astris, scilicet quia, resistens passionibus, impedit per voluntatem liberam, et nequaquam motui cælesti subiectam, huiusmodi corporum cælestium effectus. Vel, ut Augustinus dicit II super Gen. Ad Litt., fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio.

1. Inferius enim natum est moveri a suo superiori, sicut corpora inferiora a corporibus cælestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum; scilicet Angelum. Ergo voluntas hominis potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

2. Præterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum a Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit. Ergo eadem ratione et voluntas.

3. Præterea, Deus non est causa nisi bonorum; secundum illud Gen. I, vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cum tamen voluntas sit qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Philipp. II, Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.

Respondeo dicendum quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturæ rei motæ, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturæ. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat, sed hic motus non est lapidi naturalis, naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in VIII Physic. Quod generans movet secundum locum gravia et levia. Sic ergo hominem, voluntatem habentem, contingit moveri ab aliquo qui non est causa eius, sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animæ rationalis, quæ a solo Deo causatur per creationem, ut in primo dictum est. Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum, particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

1. Ad primum ergo dicendum quod Angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis eius; sicut corpora cælestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus hominis movetur ab Angelo ex parte obiecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum. Et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur.

Quæstio 2

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. Secundo, utrum de necessitate moveatur a suo obiecto. Tertio, utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori. Quarto, utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo quod est Deus.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter.

1. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio II Physic. Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea, id quod est naturale, inest alicui semper; sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Præterea, natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed contra est quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

Respondeo dicendum quod, sicut Boëtius dicit in libro de duabus naturis, et Philosophus in V Metaphys., natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet ex II Physic. Alio modo dicitur natura quælibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu, nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quæ respiciunt consistentiam naturalem; quæ omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam, quædam enim fiunt naturaliter, et quædam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod motus proprius naturæ, quantum ad aliquid, participetur in voluntate, sicut quod est prioris causæ, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem. Et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

2. Ad secundum dicendum quod in rebus naturalibus id quod est naturale quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni. Quod autem est naturale sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum. Nam forma est actus, materia vero potentia. Motus autem est actus existentis in potentia. Et ideo illa quæ pertinent ad motum, vel quæ consequuntur motum, in rebus naturalibus, non semper insunt, sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata.

Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

3. Ad tertium dicendum quod naturæ semper respondet unum, proportionatum tamen naturæ. Naturæ enim in genere, respondet aliquid unum in genere; et naturæ in specie acceptæ, respondet unum in specie; naturæ autem individuatæ respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quædam vis immaterialis sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quod quid est. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas de necessitate moveatur a suo obiecto.

1. Obiectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motivum ad mobile, ut patet in I de Anima. Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo obiecto.

2. Præterea, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus, et utraque potentia ad obiectum universale ordinatur, ut dictum est. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo obiecto. Ergo et voluntas a suo.

3. Præterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur, quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus. Finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et sic videtur quod etiam ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur a suo obiecto.

Sed contra est quod potentiæ rationales, secundum Philosophum, sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis, est enim in ratione, ut dicitur in I de Anima. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter, uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quæ est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur, potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiæ a suo obiecto, consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret, posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

1. Ad primum ergo dicendum quod sufficiens motivum alicuius potentiæ non est nisi obiectum quod totaliter habet rationem motivi. Si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus ex necessitate movetur a tali obiecto quod est semper et ex necessitate verum, non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum. Et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et huiusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem, sicut conclusiones sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui credit principia.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris.

1. Dicit enim apostolus, Rom. VII, non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio, quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. Ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

2. Præterea, sicut dicitur in III Ethic., qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abiiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Præterea, causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari, unde et ratio universalis non movet nisi mediante æstimatione particulari, ut dicitur in I de Anima. Sed sicut se habet ratio universalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed contra est quod dicitur Gen. IV, subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius. Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto, inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conveniens et bonum quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet, sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem; huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de Animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis, in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum. Et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. Inquantum ergo ratio manet libera et passioni non subiecta, intantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat. Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur, aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo apostolus dicit Rom. VII, quod odi malum, illud facio, idest concupisco; tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire. Et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

2. Ad secundum dicendum quod, cum in homine duæ sint naturæ, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subiicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum. Et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere; vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animæ diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum. Et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione, per solam electionem, ut maxime patet in his in quibus ratio renititur passioni.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo.

1. Omne enim agens cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest, unde dicitur Rom. IX, voluntati eius quis resistit? ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Præterea, voluntas ex necessitate movetur in illa quæ naturaliter vult, ut dictum est. Sed hoc est unicuique rei naturale, quod Deus in ea operatur, ut Augustinus dicit, XXVI contra Faustum. Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod a Deo movetur.

3. Præterea, possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc, operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XV, Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. Non ergo ex necessitate movet voluntatem eius.

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit; quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.

2. Ad secundum dicendum quod naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso ut sit ei naturale, sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quidquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant. Sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinæ subdatur.

3. Ad tertium dicendum quod, si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

Quæstio 8

Deinde considerandum est de fruitione. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ. Secundo, utrum soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis. Tertio, utrum fruitio sit tantum ultimi finis. Quarto, utrum sit solum finis habiti.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod frui non sit solum appetitivæ potentiæ.

1. Frui enim nihil aliud esse videtur quam fructum capere. Sed fructum humanæ vitæ, qui est beatitudo, capit intellectus, in cuius actu beatitudo consistit, ut supra ostensum est. Ergo frui non est appetitivæ potentiæ, sed intellectus.

2. Præterea, quælibet potentia habet proprium finem, qui est eius perfectio, sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus eius. Ergo frui est potentiæ cuiuslibet, et non solum appetitivæ.

3. Præterea, fruitio delectationem quandam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo obiecto, et eadem ratione, delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, I de Doctr. Christ., et in X de Trin., frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam. Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivæ potentiæ.

Respondeo dicendum quod fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari. Quid autem a quo, nihil ad propositum refert; nisi quod hoc probabile videtur, quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quæ sunt sensibilia magis. Unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur. Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est obiectum appetitivæ potentiæ. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivæ potentiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet unum et idem, secundum diversas rationes, ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, inquantum est visio, est actus intellectus, inquantum autem est bonum et finis, est voluntatis obiectum. Et hoc modo est eius fruitio. Et sic hunc finem intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine iam adepto.

2. Ad secundum dicendum quod perfectio et finis cuiuslibet alterius potentiæ, continetur sub obiecto appetitivæ, sicut proprium sub communi, ut dictum est supra. Unde perfectio et finis cuiuslibet potentiæ, inquantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam. Propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines; et ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

3. Ad tertium dicendum quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam; et complacentia eius quod offertur ut conveniens. Et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod frui solummodo sit hominum.

1. Dicit enim Augustinus, in I de doct. Christ., quod nos homines sumus qui fruimur et utimur. Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea, frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quod

pari ratione possit ad naturalem pertinere. Quod patet esse falsum, quia eius non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui. Et ita non convenit brutis animalibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst., frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurde existimantur et bestiæ.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis habetur, frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiæ imperantis executionem, dictum est enim quod est appetitivæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut qua grave tendit deorsum et leve sursum. Sed potentia ad quam pertineat finis per modum imperantis, non invenitur in eis; sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quod in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis; sed solum in his quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta, et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed universalis ratio finis et boni, et talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio est qua cognoscitur particulariter finis et bonum, et talis cognitio est in brutis animalibus. Quorum etiam virtutes appetitivæ non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea quæ apprehenduntur, moventur. Unde rationali naturæ convenit fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam, aliis autem creaturis nullo modo.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

2. Ad secundum dicendum quod non oportet quod fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed eius quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

3. Ad tertium dicendum quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipue prout est in his quæ cognitione carent.

4. Ad quartum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta. Quod ex ipso modo loquendi apparet, dicit enim quod frui non adeo absurde existimantur et bestiæ, scilicet sicut uti absurdissime dicerentur.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fruitio non sit tantum ultimi finis.

1. Dicit enim apostolus, ad philem., ita, frater, ego te fruar in Domino. Sed manifestum est quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

2. Præterea, fructus est quo aliquis fruitur. Sed apostolus dicit, ad Galat. V, fructus spiritus est caritas, gaudium, pax, et cetera huiusmodi; quæ non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

3. Præterea, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur, volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis, voluntas enim est per quam fruimur, ut Augustinus dicit X de Trin. Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X de Trin., non fruitur si quis id quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit. Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum; et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter, et secundum quid, simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui. Quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem; nullo modo fructus dici potest. Quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus, sed non proprie, et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus, in X de Trin., dicit quod fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit. Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quandiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit. Sicut in motu locali, licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis; non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I de Doctr. Christ., si dixisset te fruar, et non addidisset in Domino, videretur finem dilectionis in eo posuisse. Sed quia illud addidit, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit. Ut sic fratre se frui dixerit non tanquam termino, sed tanquam medio.

2. Ad secundum dicendum quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem compara-

tur ut effectus ad causam, ad fruentem autem, sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi apostolus, fructus, quia sunt effectus quidam spiritus sancti in nobis, unde et fructus spiritus dicuntur, non autem ita quod eis fruamur tanquam ultimo fine. Vel aliter dicendum quod dicuntur fructus, secundum Ambrosium, quia propter se petenda sunt, non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur; sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est finis dicitur dupliciter, uno modo, ipsa res; alio modo, adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis, in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quæ ultimo quæritur, fruitio autem sicut adeptio huius ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei; ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti.

1. Dicit enim Augustinus, X de Trin., quod frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed iam rei. Sed quandiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Præterea, sicut dictum est, fruitio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine iam habito. Ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Præterea, frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando iam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed contra, frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam, ut Augustinus dicit. Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

Respondeo dicendum quod frui importat comparationem quandam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine. Habetur autem finis dupliciter, uno modo, perfecte; et alio modo, imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re, imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

2. Ad secundum dicendum quod quies voluntatis dupliciter impeditur, uno modo, ex parte obiecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; alio modo, ex parte appetentis finem qui nondum adipiscitur finem. Obiectum autem est quod dat speciem actui, sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus, secundum conditionem agentis. Et ideo eius quod non est ultimus finis, fruitio est impropria, quasi deficiens a specie fruitionis. Finis autem ultimi non habiti, est fruitio propria quidem, sed imperfecta, propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

3. Ad tertium dicendum quod finem accipere vel habere dicitur aliquis, non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est.

Quæstio 10

Deinde considerandum est de intentione. Et circa hoc quæruntur quinque. Primo, utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis secundo, utrum sit tantum finis ultimi. Tertio, utrum aliquis possit simul duo intendere. Quarto, utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem. Quinto, utrum intentio conveniat brutis animalibus.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis.

1. Dicitur enim Matth. VI, si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit, ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustinus in libro de serm. Dom. In mont. Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivæ potentiæ, sed apprehensivæ.

2. Præterea, ibidem Augustinus dicit quod intentio lumen vocatur a Domino, ubi dicit, si lumen quod in te est, tenebræ sunt, etc. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

3. Præterea, intentio designat ordinationem quandam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Præterea, actus voluntatis non est nisi vel finis, vel eorum quæ sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis, vocatur voluntas seu fruitio, respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est electio, a quibus differt intentio. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XI de Trin., quod voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis. Est igitur intentio actus voluntatis.

Respondeo dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis. Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem, unde dicimus architectorem, et omnem præcipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem, ut supra habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertineat; sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; sicut oculo prævidemus quo tendere corporaliter debeamus.

2. Ad secundum dicendum quod intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur tenebræ, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

4. Ad quartum dicendum quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute, et sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur, et hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, et sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis.

1. Dicitur enim in libro sententiarum prosperi, clamor ad Deum est intentio cordis. Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Præterea, intentio respicit finem secundum quod est terminus, ut dictum est. Sed terminus habet rationem ultimi. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Præterea, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et 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 motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter, uno modo, ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus; alio modo, aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius. Sicut in motu quo itur de a in c per b, c est terminus ultimus, b autem est terminus, sed non ultimus. Et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

1. Ad primum ergo dicendum quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum, non quod Deus sit obiectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor. Vel quia, cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

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

3. Ad tertium dicendum quod fruitio importat quietem in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem. Sed intentio importat motum in finem, non autem quietem. Unde non est similis ratio.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non possit aliquis simul plura intendere.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de serm. Dom. In monte, quod non potest homo simul intendere Deum et commodum corporale. Ergo pari ratione, neque aliqua alia duo.

2. Præterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Præterea, intentio præsupponit actum rationis sive 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 et ad gustum et ad locutionem, ut dicitur in I de Anima. Ergo, pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare. Et ita potest aliquis simul plura intendere.

Respondeo dicendum quod aliqua duo possunt accipi dupliciter, vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata. Et si quidem ad invicem fuerint ordina-

ta, manifestum est ex præmissis quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum; sicut confectionem medicinæ, et sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere. Quod patet ex hoc, quod homo unum alteri præeligit, quia melius est altero, inter alias autem conditiones quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet, unde potest aliquid præeligi alteri, ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intelligit hominem non posse simul Deum et commodum temporale intendere, sicut ultimos fines, quia, ut supra ostensum est, non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

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

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

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit unus et idem motus intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

1. Dicit enim Augustinus, in XI de Trin., quod voluntas videndi fenestram, finem habet fenestræ visionem; et 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 est motus voluntatis intentio finis, et alius voluntas eius quod est ad finem.

2. Præterea, actus distinguuntur secundum obiecta. Sed finis, et id quod est ad finem, sunt diversa obiecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

3. Præterea, voluntas eius quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis, cum voluntate eius quod est ad finem.

Sed contra, 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 et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

Respondeo dicendum quod motus voluntatis in finem et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se. Et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem. Et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, et 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. Idem autem actus cadit super obiectum, et super rationem obiecti, sicut eadem visio est coloris et luminis, ut supra dictum est. Et est simile de intellectu, quia si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de visione fenestræ, et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

2. Ad secundum dicendum quod finis, inquantum est res quædam, est aliud voluntatis obiectum quam id quod est ad finem. Sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem obiectum.

3. Ad tertium dicendum quod motus qui est unus subiecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in III Physic. Sic igitur inquantum 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.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod bruta animalia intendant finem.

1. Natura enim in his quæ cognitione carent, magis distat a rationali natura, quam natura sensitiva, quæ est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent, ut probatur in II Physic. Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

2. Præterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est. Ergo et intentio.

3. Præterea, eius est intendere finem, cuius est agere propter finem, cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem, movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid huiusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra, intentio finis importat ordinationem alicuius in finem quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendant finem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis, et moti. Secundum quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante. Et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui vel alterius, in finem. Quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod intendere est eius quod movetur ad finem.

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

3. Ad tertium dicendum quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quod per motum suum possunt consequi finem, quod est proprie intendentis, sed concupiscentia finem naturali instinctu, moventur ad finem quasi ab alio mota, sicut et cetera quæ moventur naturaliter.

Quæstio 11

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem. Et sunt tres, eligere, consentire, et uti. Electionem autem præcedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione; secundo, de consilio; tertio, de consensu; quarto, de usu. Circa electionem quæruntur sex. Primo, cuius potentiæ sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tertio, 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 possibilium. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis.

1. Electio enim collationem quandam importat, qua unum alteri præfertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Præterea, eiusdem est syllogizare et concludere. Sed syllogizare in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII Ethic., videtur quod sit actus rationis.

3. Præterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur in III Ethic. Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

Respondeo dicendum quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem, dicit enim Philosophus, in VI Ethic., quod electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita et electionem. Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus qui est essentialiter unius potentiæ vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori, si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, et ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiec-

tum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivæ suum obiectum repræsentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivæ potentiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod electio importat collationem quandam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

2. Ad secundum dicendum quod conclusio etiam syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem pertinet; et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens.

3. Ad tertium dicendum quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

1. Electio enim est appetitus aliquorum propter finem, ut dicitur in III Ethic. Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem, agunt enim propter finem, et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Præterea, ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid præ aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis, sicut manifeste apparet quod ovis unam herbam comedit, et aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Præterea, ut dicitur in VI Ethic., ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia convenit brutis animalibus, unde dicitur in principio Metaphys., quod prudentia sunt sine disciplina quæcumque sonos audire non potentia sunt, ut apes. Et hoc etiam sensui manifestum videtur, apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum et aranearum et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit, quod si invenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia. Ergo in brutis animalibus non est electio.

Respondeo dicendum quod, cum electio sit præacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt. Et ideo in his quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex prædictis patet, appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid particulare secundum ordinem naturæ; voluntas autem est quidem, secundum naturæ ordinem, determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus. Et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

1. Ad primum ergo dicendum quod non omnis appetitus alicuius propter finem, vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero. Quæ locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

2. Ad secundum dicendum quod brutum animal accipit unum præ alio, quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum. Unde statim quando per sensum vel per imaginationem repræsentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione in illud solum movetur. Sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III Physic., motus est actus mobilis a movente. Et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis. Et propter hoc in omnibus quæ moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa rationem non habeant, sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem. Et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quæ moventur secundum naturam, sicut et in his quæ moventur per rationem, ut dicitur in II Physic. Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio. Quod ex hoc apparet, quod omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem.

1. Dicit enim Philosophus, in VI Ethic., quod electionem rectam facit virtus, quæcumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ. Illud autem cuius gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

2. Præterea, electio importat præacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quæ sunt ad finem unum potest præaccipi alteri, ita etiam et diversorum finium. Ergo electio potest esse finis, sicut et eorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit in II Physic. Unde finis, inquantum est huiusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet id quod est unius demonstrationis vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiæ; primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiæ; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem. Et hoc modo sub electione cadit. Sicut in operatione medici, sanitas se habet ut finis, unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ, unde apud eum qui habet curam de animæ salute, potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum; nam apostolus dicit, II ad Cor. XII, cum enim infirmor, tunc potens sum. Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

1. Ad primum ergo dicendum quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem. Et hoc modo potest esse eorum electio.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra habitum est, ultimus finis est unus tantum. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ulteriorem finem.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod electio non sit solum respectu humanorum actuum.

1. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Sed ea quæ sunt ad finem non solum sunt actus, sed etiam organa, ut dicitur in II Physic. Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Præterea, actio a contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet; prout scilicet una opinio alteri præeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Præterea, eliguntur homines ad aliqua officia, vel sæcularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod nullus eligit nisi ea quæ existimat fieri per ipsum.

Respondeo dicendum quod, sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem. Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat, vel inquantum homo facit rem illam quæ est finis, sicut medicus facit sanitatem, quæ est finis eius (unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel inquantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quæ est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem. Quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio; vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

1. Ad primum ergo dicendum quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

2. Ad secundum dicendum quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi. Actio vero exterior est quæ contra contemplationem dividitur.

3. Ad tertium dicendum quod homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem. Alioquin, si nulla esset eius actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est quod quandocumque dicitur aliqua res præeligi alteri, adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod electio non sit solum possibilium.

1. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est. Sed voluntas est impossibilium, ut dicitur in III Ethic. Ergo et electio.

2. Præterea, electio est eorum quæ per nos aguntur, sicut dictum est. Nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea

quæ eligimus, perficere non possumus, et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

3. Præterea, nihil homo tentat agere nisi eligendo. Sed beatus benedictus dicit quod, si prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est. Ergo electio potest esse impossibilium.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod electio non est impossibilium.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Unde necesse est dicere quod electio non sit nisi possibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem. Cuius signum est quia, cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere. Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis præcedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem, nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile sub electione non cadit.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem, nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali, sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei; nam motus voluntatis est ab anima ad rem. Et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile. Et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti. Sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id quod est huic agendum. Et ideo nullo modo est nisi possibilium.

2. Ad secundum dicendum quod, cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de obiecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione. Et ideo sicut quandoque voluntas est alicuius quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum; ita quandoque est electio eius quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

3. Ad tertium dicendum quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo iudicio definire; sed in unoquoque, iudicio superioris stare.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo ex necessitate eligat.

1. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quæ ex principiis consequuntur, ut patet in VII Ethic. Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Præterea, sicut dictum est, electio consequitur iudicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate iudicat de aliquibus, propter necessitatem præmissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Præterea, si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud, sicut famelicus, si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, et secundum æqualem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dixit, assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur in II de cælo. Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale. Ergo si proponantur duo vel plura, inter quæ unum maius appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed contra est quod electio est actus potentiæ rationalis; quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum.

Respondeo dicendum quod homo non ex necessitate eligit. Et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere, potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud. Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere; sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali, et secundum hoc, potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex neces-

sitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut iam dictum est; non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

1. Ad primum ergo dicendum quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quia non omne quod est ad finem, tale est ut sine eo finis haberi non possit; aut, si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

2. Ad secundum dicendum quod sententia sive iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ a nobis fieri possunt, in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione, ut, si currit, movetur.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

Quæstio 12

Deinde considerandum est de consilio. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum consilium sit inquisitio. Secundo, utrum consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem. Tertio, utrum consilium sit solum de his quæ a nobis aguntur. Quarto, utrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur. Quinto, utrum consilium procedat ordine resolutorio. Sexto, utrum consilium procedat in infinitum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consilium non sit inquisitio.

1. Dicit enim Damascenus quod consilium est appetitus. Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

2. Præterea, inquirere intellectus discurrentis est; et sic Deo non convenit, cuius cognitio non est discursiva, ut in primo habitum est. Sed consilium Deo attribuitur, dicitur enim ad Ephes. I, quod operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Ergo consilium non est inquisitio.

3. Præterea, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quæ sunt certa bona; secundum illud apostoli, I ad Cor. VII, de virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, omne quidem consilium quaestio est; non autem omnis quaestio consilium.

Respondeo dicendum quod electio, sicut dictum est, consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione præcedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, et hæc inquisitio consilium vocatur. Propter quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod electio est appetitus præconsiliati.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiæ, et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, quæ est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo, et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis sicut materia, quia consilium est de his quæ homo vult facere; et etiam sicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consiliandum de his quæ sunt ad finem. Et ideo sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., quod electio est intellectus appetitivus, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit quod consilium est appetitus inquisitivus, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem.

2. Ad secundum dicendum quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur 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, absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiæ vel iudicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii. Sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet, et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit quod Deus non consiliatur, ignorantis enim est consiliari.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum et spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona

secundum sententiam plurium, vel carnalium hominum. Et ideo de talibus consilia dantur.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine.

1. Quæcumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quæ sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Præterea, materia consilii sunt operationes humanæ. Sed quædam operationes humanæ sunt fines, ut dicitur in I Ethic. Ergo consilium potest esse de fine.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium.

Respondeo dicendum quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quaestione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quaestio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem, sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut ad finem in alia inquisitione. Et sic de eo erit consilium.

1. Ad primum ergo dicendum quod id quod accipitur ut finis, est iam determinatum. Unde quandiu habetur ut dubium, non habetur ut finis. Et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

2. Ad secundum dicendum quod de operationibus est consilium, inquantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, inquantum huiusmodi, non est consilium.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consilium non sit solum de his quæ aguntur a nobis.

1. Consilium enim collationem quandam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt a nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quæ aguntur a nobis.

2. Præterea, homines interdum consilium quærunt de his quæ sunt lege statuta, unde et iurisconsulti dicuntur. Et tamen eorum qui quærunt huiusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis aguntur.

3. Præterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus; qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

4. Præterea, si consilium esset solum de his quæ a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, consiliamur de his quæ sunt in nobis, et per nos fieri possunt.

Respondeo dicendum quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam. Quod et ipsum nomen designat, dicitur enim consilium quasi considium, eo quod multi considerent ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit, in necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem unus per se sufficere potest. Et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum, sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est quod proprie consilium est circa ea quæ aguntur a nobis.

1. Ad primum ergo dicendum quod consilium importat collationem non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione iam dicta.

2. Ad secundum dicendum quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directivum eius ad operandum, quia ista est una ratio aliquid operandi, mandatum legis.

3. Ad tertium dicendum quod consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes. Et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum.

4. Ad quartum dicendum quod de aliorum factis consilium quærimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum, vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti, nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat

per alterum; et sic Dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per servum.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consilium sit de omnibus quæ sunt per nos agenda.

1. Electio enim est appetitus præconsiliati, ut dictum est. Sed electio est de omnibus quæ per nos aguntur. Ergo et consilium.

2. Præterea, consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quæ aguntur a nobis, est consilium.

3. Præterea, Philosophus dicit, in III Ethic., quod si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur per quod facillime et optime fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat. Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus quæ fiunt a nobis, est consilium.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod de his quæ secundum disciplinam vel artem sunt operibus, non est consilium.

Respondeo dicendum quod consilium est inquisitio quædam, ut dictum est. De illis autem inquirere solemus, quæ in dubium veniunt, unde et ratio inquisitiva, quæ dicitur argumentum, est rei dubiæ faciens fidem. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus quæ habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert utrum sic vel sic fiat, et ista sunt minima, quæ parum adiuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit, scilicet de rebus parvis; et de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operibus artium, præter quasdam coniecturales, ut Gregorius Nyssenus dicit, ut puta medicinalis, negotiativa, et huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod electio præsupponit consilium ratione iudicii vel sententiæ. Unde quando iudicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

2. Ad secundum dicendum quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim iudicat. Et ideo non oportet in omnibus quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

3. Ad tertium dicendum quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura, et ideo opus est consilio. Sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio.

1. Consilium enim est de his quæ a nobis aguntur. Sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium non semper procedit modo resolutorio.

2. Præterea, consilium est inquisitio rationis. Sed ratio a prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem cum igitur præterita sint priora præsentibus, et præsentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a præsentibus et præteritis in futura. Quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Præterea, consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia, ut dicitur in III Ethic. Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a præsentibus incipere oportet.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod ille qui consiliatur, videtur quærere et 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 causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutiva, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod consilium est quidem de operationibus. Sed ratio operationum accipitur ex fine, et ideo ordo ratiocinandi de operationibus, est contrarius ordini operandi.

2. Ad secundum dicendum quod ratio incipit ab eo quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

3. Ad tertium dicendum quod de eo quod est agendum propter finem, non quæreremus scire an sit possi-

bile, si non esset congruum fini. Et ideo prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum.

1. Consilium enim est inquisitio de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Præterea, sub inquisitione consilii cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quælibet humana actio potest impediri, et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

3. Præterea, inquisitio scientiæ demonstrativæ non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed contra, nullus movetur ad id ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur in I de cælo. Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet. Quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii, et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium. Unum proprium, ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est. Aliud quasi ex alio genere assumptum sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Huiusmodi autem principia quæ in inquisitione consilii supponuntur, sunt quæcumque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis vel ferrum; et quæcumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod mœchari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere nisi nutriatur nutrimento convenienti. Et de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur. Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

1. Ad primum ergo dicendum quod singularia non sunt infinita actu, sed in potentia tantum.

2. Ad secundum dicendum quod, licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum. Et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

3. Ad tertium dicendum quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium, sed eum sedere, dum sedet, est necessarium. Et hoc per certitudinem accipi potest.

Quæstio 13

Deinde considerandum est de consensu. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis. Secundo, utrum conveniat brutis animalibus. Tertio, utrum sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem. Quarto, utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensivam.

1. Augustinus enim, XII de Trin., consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Præterea, consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivæ potentiæ. Ergo et consentire.

3. Præterea, sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et consentire. Sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, quod si aliquis iudicet, et non diligat, non est sententia, idest consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

Respondeo dicendum quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum præsentium, vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter et præsentibus et absentibus singularibus. Et quia ac-

tus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quod ei inhæret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhæret, inquantum complacet sibi in ea. Unde et Sap. I, dicitur, sentite de Domino in bonitate. Et secundum hoc, consentire est actus appetitivæ virtutis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in I de Anima, voluntas in ratione est. Unde cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea includitur voluntas.

2. Ad secundum dicendum, quod sentire proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cuiusdam experientiæ, pertinet ad appetitivam, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod assentire est quasi ad aliud sentire, et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est simul sentire, et sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire, intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in primo dictum est, magis proprie dicitur assentire, quamvis unum pro alio poni soleat. Potest etiam dici quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus.

1. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Præterea, remoto priori, removetur posterius. Sed consensus præcedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio. Quod patet esse falsum.

3. Præterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

Sed contra est quod Damascenus dicit quod post iudicium, homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est, quod vocatur sententia, idest consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum quod consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus. Cuius ratio est quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Eius autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus, sicut tangere lapidem convenit quidem baculo, sed applicare baculum ad tactum lapidis, est eius qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sui potestate appetitivum motum, sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ. Unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quæ habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

1. Ad primum ergo dicendum quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus ad aliquid passive tantum. Consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

2. Ad secundum dicendum quod, remoto priori, removetur posterius quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto, sicut si induratio possit fieri et a calido et frigido (nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore), non oportet quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

3. Ad tertium dicendum quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi. Non autem bruta animalia. Unde non est similis ratio.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consensus sit de fine.

1. Quia propter quod unumquodque, illud magis. Sed his quæ sunt ad finem consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Præterea, actio intemperati est finis eius, sicut et actio virtuosi est finis eius. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

3. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est. Si igitur consensus esset solum de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur. Quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit quod post dispositionem, quam vocaverat sententiam, fit electio. Non ergo consensus est solum de his quæ sunt ad finem.

Sed contra est quod Damascenus ibidem dicit, quod sententia, sive consensus, est quando homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est. Sed consilium non est nisi de his quæ sunt ad finem. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis in ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis; deinde appetitum finis; deinde consilium de his quæ sunt ad finem; deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter, unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum, non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. De his autem quæ sunt post ultimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt, et sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitivus in finem, non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium præsupponit appetitum finis. Sed appetitus eorum quæ sunt ad finem, præsupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, proprie est consensus. Unde, cum consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quæ sunt ad finem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod maius est, scilicet intellectus; ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem, cuius tamen non est consensus, sed quod maius est, scilicet voluntas.

2. Ad secundum dicendum quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam ipsam operationem.

3. Ad tertium dicendum quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid præeligitur, et ideo post consensum, adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præfertur his quæ non placent.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem.

1. Delectatio enim consequitur operationem, et perficit eam, sicut decor iuventutem, sicut dicitur in X Ethic. Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus in XII de Trin. Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

2. Præterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Præterea, superior ratio intendit æternis inspiciendis ac consulendis, ut Augustinus dicit in XII de Trin. Sed multoties homo consentit in actum non propter rationes æternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII de Trin., non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat et serviat.

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

1. Ad primum ergo dicendum quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus, sed consensus in delectationem cogitationis, pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipso quod est cogitare vel non cogitare, inquantum consideratur ut actio quædam, habet iudicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente. Sed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet quam finis ad quem ordinatur, unde ars quæ est de fine, architectonica, seu principalis, vocatur.

2. Ad secundum dicendum quod, quia actiones dicuntur voluntariæ ex hoc quod eis consentimus, non oportet quod consensus sit cuiuslibet potentiæ, sed voluntatis, a qua dicitur voluntarium; quæ est in ratione, sicut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes æternas semper moveat ad agendum; sed etiam quia secundum rationes æternas non dissentit.

Quæstio 14

Deinde considerandum est de usu. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum uti sit actus voluntatis. Secundo, utrum conveniat brutis animalibus. Tertio, utrum sit tantum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis. Quarto, de ordine usus ad electionem.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod uti non sit actus voluntatis.

1. Dicit enim Augustinus, in I de Doctr. Christ., quod uti est id quod in usum venerit, ad aliud obtinendum referre. Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cuius est conferre et ordinare. Ergo uti est actus rationis. Non ergo voluntatis.

2. Præterea, Damascenus dicit quod homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus, deinde utitur, et dicitur usus. Sed operatio pertinet ad potentiam executivam. Actus autem voluntatis non sequitur actum executivæ potentiæ, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst., omnia quæ facta sunt, in usum hominis facta sunt, quia omnibus utitur iudicando ratio quæ hominibus data est. Sed iudicare de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem speculativam; quæ omnino separata videtur a voluntate, quæ est principium humanorum actuum. Ergo uti non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in X de Trin., uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.

Respondeo dicendum quod usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem, unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius; sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et etiam res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Ostensum est autem supra quod voluntas est quæ movet potentias animæ ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod uti proprie est actus voluntatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem. Et secundum hoc dicitur quod uti est referre aliquid in alterum.

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

3. Ad tertium dicendum quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi vel iudicandi, a voluntate. Et ideo intellectus speculativus uti dicitur tanquam a voluntate motus, sicut aliæ executivæ potentiæ.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod uti conveniat brutis animalibus.

1. Frui enim est nobilius quam uti, quia, ut Augustinus dicit in X de Trin., utimur eis quæ ad aliud referimus, quo fruendum est. Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est. Ergo multo magis convenit eis uti.

2. Præterea, applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum; sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit uti.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst., uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet arbitrium super illud, quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit, et utitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile, sed uti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur uti et frui quantum ad obiecta, sic frui est nobilius quam uti, quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam præcedentem, maior nobilitas requiritur ex parte usus, quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

2. Ad secundum dicendum quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes. Unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis.

1. Dicit enim Augustinus, in X de Trin., omnis qui fruitur, utitur. Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Præterea, uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Præterea, Hilarius dicit, in II de Trin., quod æternitas est in patre, species in imagine, idest in filio, usus in munere, idest in spiritu sancto. Sed spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo ultimo fine contingit uti.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quæst., Deo nullus recte utitur, sed fruitur. Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

Respondeo dicendum quod uti, sicut dictum est, importat applicationem alicuius ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione eius quod est ad finem. Et ideo uti semper est eius quod est ad finem. Propter quod et ea quæ sunt ad finem accommoda, utilia dicuntur; et ipsa utilitas interdum usus nominatur. Sed considerandum est quod ultimus finis dicitur dupliciter, uno modo, simpliciter; et alio modo, quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio eius, sicut avaro finis est vel pecunia vel possessio pecuniæ; manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res, non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ. Sed quoad hunc, adeptio pecuniæ est finis ultimus, non enim quæreret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit, sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam finis fruitionem, quam aliquis quærit de fine.

2. Ad secundum dicendum quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat. Unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis non solum in ordine ad usum eius quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

3. Ad tertium dicendum quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est. Unde Augustinus, in VI de Trin., dicit quod illa dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo usus ab eo appellatur.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod usus præcedat electionem.

1. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem. Ergo præcedit etiam electionem.

2. Præterea, absolutum est ante relatum. Ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam eius quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui præeligitur, usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Præterea, voluntas utitur aliis potentiis inquantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam ut dictum est. Ergo etiam utitur seipsa, applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus præcedit electionem ut dictum est. Ergo et usus.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur. Ergo usus sequitur electionem.

Respondeo dicendum quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod volitum est quodammodo in volente, per quandam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem, est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius, tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum. Et hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu eius quod est ad finem, est electio, ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod usus sequitur electio-

nem, si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus præcedit electionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod ipsam executionem operis præcedit motio qua voluntas movet ad exequendum, sequitur autem electionem. Et sic, cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

2. Ad secundum dicendum quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto, sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius. Immo quanto causa est prior, tanto habet relationem ad plures effectus.

3. Ad tertium dicendum quod electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi et consensus, et electio, et usus, ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum. Et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

Quæstio 15

Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate. Et circa hoc quæruntur novem. Primo, utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis. Secundo, utrum imperare pertineat ad bruta animalia. Tertio, de ordine imperii ad usum. Quarto, utrum imperium et actus imperatus sint unus actus, vel diversi. Quinto, utrum actus voluntatis imperetur. Sexto, utrum actus rationis. Septimo, utrum actus appetitus sensitivi. Octavo, utrum actus animæ vegetabilis. Nono, utrum actus exteriorum membrorum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis.

1. Imperare enim est movere quoddam, dicit enim Avicenna quod quadruplex est movens, scilicet perficiens, disponens, imperans et consilians. Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est supra. Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. Præterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus, non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, et etiam Philosophus quod appetitivum obedit rationi. Ergo rationis est imperare.

Respondeo dicendum quod imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et de electione; et e converso 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 cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, fac hoc. Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

1. Ad primum ergo dicendum quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum. Quod est rationis.

2. Ad secundum dicendum quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit

quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus.

1. Quia secundum Avicennam, virtus imperans motum est appetitiva, et virtus exequens motum est in musculis et in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Præterea, de ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam sicut servus ad Dominum, sicut dicit Philosophus in I polit. Ergo corpori imperatur ab anima, etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima et corpore.

3. Præterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit. Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed contra, imperium est actus rationis, ut 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 intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

1. Ad primum ergo dicendum quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus. In brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo.

2. Ad secundum dicendum quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet. Et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati; sed solum moventis et moti.

3. Ad tertium dicendum quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam. Unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus præcedat imperium.

1. Imperium enim est actus rationis præsupponens actum voluntatis, ut supra dictum est. Sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est. Ergo usus præcedit imperium.

2. Præterea, imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur. Eorum autem quæ sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quod usus sit prius quam imperium.

3. Præterea, omnis actus potentiæ motæ a voluntate, usus dicitur, quia voluntas utitur aliis potentiis, sed imperium est actus rationis prout mota est a voluntate, sicut dictum est. Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod impetus ad operationem præcedit usum. Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium præcedit usum.

Respondeo dicendum quod usus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit electionem, unde multo magis præcedit imperium. Sed usus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiæ executivæ, sequitur imperium, eo quod usus utentis coniunctus est cum actu eius quo quis utitur; non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu eius cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus.

1. Ad primum ergo dicendum quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui est imperium, sed aliquis præcedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus. Quia post determinationem consilii, quæ est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut actus sunt prævii potentiis, ita obiecta actibus. Obiectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, præcedit ipsum imperium; ita etiam potest dici quod et istum usum voluntatis

præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum ipso imperio.

1. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiæ est actus imperatus, et alterius ipsum imperium, quia alia est potentia quæ imperat, et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Præterea, quæcumque possunt ab invicem separari, sunt diversa, nihil enim separatur a seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio, præcedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus. Ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

3. Præterea, quæcumque se habent secundum prius et posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

Sed contra est quod Philosophus dicit, quod ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum. Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit, ult. Cap. De div. Nom. Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quædam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, quædam vero e converso. Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia, sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quæcumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid. Sicut totum in genere substantiæ, compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter, nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiæ in toto. Quæ vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid, sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus; quæ est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem. Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam, sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si essent potentiæ diversæ ad invicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diversi. Sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus, nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur in III Physic.

2. Ad secundum dicendum quod ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus. Nam partes hominis possunt ab invicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet in his quæ sunt multa partibus et unum toto, unum esse prius alio. Sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus.

1. Dicit enim Augustinus, in VIII Confess., imperat animus ut velit animus, nec tamen facit. Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Præterea, ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium, differt enim voluntas ab intellectu, cuius est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Præterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere, quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est; qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet alius rationis actus, et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, 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 intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.

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.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc iam vult, sed quod aliquando imperet et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc, quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel non imperandum, unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens.

3. Ad tertium dicendum quod, cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est. Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus.

1. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quæ imperat, ut supra dictum est. Ergo rationis actus non imperatur.

2. Præterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cuius actus imperatur a ratione, est ratio per participationem, ut dicitur in I Ethic. Ergo illius potentiæ actus non imperatur, quæ est ratio per essentiam.

3. Præterea, ille actus imperatur, qui est in potestate nostra. Sed cognoscere et 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 imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium, dicit enim Damascenus quod libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et iudicat, et disponit. Ergo actus rationis possunt esse imperati.

Respondeo dicendum quod, quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de actu suo. Unde etiam actus suus potest esse imperatus. Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus. Et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur. Alio modo, quantum ad obiectum, respectu cuius, duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat. Et hoc non est in potestate nostra, hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis, vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quæ apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ, et ideo, proprie loquendo, nec imperio subiacet. Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam, et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet seipsam, ut supra dictum est, inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

2. Ad secundum dicendum quod, propter diversitatem obiectorum quæ actui rationis subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

3. Ad tertium patet responsio ex dictis.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus.

1. Dicit enim apostolus, Rom. VII, non enim quod volo bonum, hoc ago, et Glossa exponit quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit. Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Præterea, materia corporalis soli Deo obedit, quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est. Sed actus appetitus sensitivi habet quandam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

3. Præterea, proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subiacet imperio nostro.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum, quæ pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis.

Respondeo dicendum quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est. Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex VI appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiæ animæ, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali. Et ideo ex ista parte, actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis. Et ideo ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est præter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si prævidisset. Unde Philosophus dicit, in I polit., quod ratio præest irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui est Domini ad servum; sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et apostolus ibidem subdit, video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ. Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiæ, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi. Uno modo, ut præcedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus, ad hanc vel illam passionem. Alio modo, ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subiacet 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 diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

3. Ad tertium dicendum quod, quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili præsente; 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 subiacet ordinationi rationis, secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativæ potentiæ. Quod enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur.

1. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis. Sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

2. 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 et omnia quæ sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ et generativæ potentiæ, contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium, sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum et generativum.

Respondeo dicendum quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali, omne enim agens aliquo modo appetit finem. Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari, non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali. Huiusmodi autem sunt actus vegetabilis animæ, unde Gregorius Nyssenus dicit quod vocatur naturale quod generativum et nutritivum. Et propter hoc, actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

2. 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.

3. Ad tertium dicendum quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivæ vel generativæ potentiæ, qui sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ vel nutritivæ; puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo, secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

Articulus 9

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos.

1. Constat enim quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animæ vegetabilis. Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est. Ergo multo minus membra corporis.

2. Præterea, cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis, dicit enim Gregorius Nyssenus quod pulsativum non est persuasibile ratione. Ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.

3. Præterea, Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod motus membrorum genitalium aliquando importunus est, nullo poscente, aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore. Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII Confess., imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium.

Respondeo dicendum quod membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ. Unde eo modo quo potentiæ animæ se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales; ideo omnes motus membrorum quæ moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ; quarum quædam sunt rationi viciniores quam vires animæ vegetabilis.

2. Ad secundum dicendum quod in his quæ ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur, ut a cognitione principiorum naturaliter notorum, cognitio conclusionum; et a voluntate finis naturaliter desiderati, derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam. Principium autem corporalis motus est a motu cordis. Unde motus cordis est secundum naturam, et non secundum voluntatem, consequitur enim sicut per se accidens vitam, quæ est ex unione animæ et corporis. Sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum, unde et a generante moveri dicuntur, secundum Philosophum in VIII Physic. Et propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœna peccati, ut scilicet anima suæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipue membro pœnam inobedientiæ patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur, natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono quod homini divinitus erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cuius causam assignat Aristoteles in libro de causis motus animalium, dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, quia scilicet ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repræsentant aliqua ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum iussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis, quæ quidem alteratio non subiacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitæ, principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum, et ex membro genitali virtus exit seminalis, quæ est virtute totum animal. Et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est.

Quæstio 16

Post hoc considerandum est de bonitate et malitia humanorum actuum. Et primo, quomodo actio humana sit bona vel mala; secundo, de his quæ consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum et culpa. Circa

primum occurrit triplex consideratio, prima est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali; secunda, de bonitate et malitia interiorum actuum; tertia, de bonitate et malitia exteriorum actuum. Circa primum quæruntur undecim. Primo, utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala. Secundo, utrum actio hominis habeat quod sit bona vel mala, ex obiecto. Tertio, utrum hoc habeat ex circumstantia. Quarto, utrum hoc habeat ex fine. Quinto, utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie. Sexto, utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine. Septimo, utrum species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex obiecto, sicut sub genere, aut e converso. Octavo, utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Nono, utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum. Decimo, utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali. Undecimo, utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala.

1. Dicit enim Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod malum non agit nisi virtute boni. Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Præterea, nihil agit nisi secundum quod est actu. Non est autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu, inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in IX Metaphys. Nihil ergo agit inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

3. Præterea, malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom. Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est quod Dominus dicit, Ioan. III, omnis qui male agit, odit lucem. Est ergo aliqua actio hominis mala.

Respondeo dicendum quod de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquæque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim et ens convertuntur, ut in primo dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex, unaquæque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam. Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus, unde si aliquid horum deficiat alicui homini deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate, inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum, sicut homo cæcus habet de bonitate quod vivit, et 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, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens, poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens, ut in primo dictum est. Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate, inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quæ debetur actioni humanæ, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala, puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset. Si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quod secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit; et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem. Sicut homo cæcus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest, sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

3. Ad tertium dicendum quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate et entitate. Sicut adulterium est causa generationis humanæ, inquantum habet commixtionem maris et feminæ, non autem inquantum caret ordine rationis.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actio non habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto.

1. Obiectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit in libro III de doct. Christ. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

2. Præterea, obiectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quæ est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex obiecto.

3. Præterea, obiectum potentiæ activæ comparatur ad actionem sicut effectus ad causam. Sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis e converso. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

Sed contra est quod dicitur Osee IX, facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt. Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis. Ergo malitia operationis est secundum obiecta mala quæ homo diligit. Et eadem ratio est de bonitate actionis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum et malum actionis, sicut et ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto; sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere; puta, uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis; ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto, sicut accipere aliena. Et dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet res exteriores sint in seipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem. Et ideo inquantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.

2. Ad secundum dicendum quod obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formæ, inquantum dat speciem.

3. Ad tertium dicendum quod non semper obiectum actionis humanæ est obiectum activæ potentiæ. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili, et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata, sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivæ potentiæ, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur quod sit terminus actionis eius, et per consequens quod det ei formam et speciem, motus enim habet speciem a terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest. Et ita ipsa proportio actionis ad effectum, est ratio bonitatis ipsius.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantia.

1. Circumstantiæ enim circumstant actum sicut extra ipsum existentes, ut dictum est. Sed bonum et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in VI Metaphys. Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

2. Præterea, bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiæ, cum sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis, quia nulla ars considerat id quod est per accidens, ut dicitur in VI Metaphys. Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Præterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei per aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundum suam substantiam, quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est. Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro Ethic., quod virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias. Ergo ex contrario vitiosus, secundum unumquodque vitium, operatur quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanæ secundum circumstantias sunt bonæ vel malæ.

Respondeo dicendum quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quæ debetur rei, ex forma substantiali, quæ dat speciem; sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus, sicut in homine ex figura, ex colore, et huiusmodi; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quæ adveniunt tanquam accidentia quædam. Et huiusmodi sunt circumstantiæ debitæ. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

1. Ad primum ergo dicendum quod circumstantiæ sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis, sunt tamen in ipsa actione velut quædam accidentia eius. Sicut et accidentia quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

2. Ad secundum dicendum quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta, sed quædam

sunt per se accidentia; quæ in unaquaque arte considerantur. Et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

3. Ad tertium dicendum quod, cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale, et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine.

1. Dicit enim Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod nihil respiciens ad malum operatur. Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala. Quod patet esse falsum.

2. Præterea, bonitas actus est aliquid in ipso existens. Finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

3. Præterea, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam, et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona vel mala.

Sed contra est quod Boëtius dicit, in Topic., quod cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est, et cuius finis malus est, ipsum quoque malum est.

Respondeo dicendum quod eadem est dispositio rerum in bonitate, et in esse. Sunt enim quædam quorum esse ex alio non dependet, et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quædam vero sunt quorum esse dependet ab alio, unde oportet quod consideretur per considerationem ad causam a qua dependet. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet a fine. Unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanæ, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit. Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum; sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens. Et secundum hoc, ex fine sequitur actio mala.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum, inhæret actioni.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum, deesse aliam. Et secundum hoc, contingit actionem quæ est bona secundum speciem suam vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, et e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actus morales non differant specie secundum bonum et malum.

1. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est. Sed in rebus bonum et malum non diversificant speciem, idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam bonum et malum in actibus diversificant speciem.

2. Præterea, malum, cum sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum, in III Metaphys. Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus, ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie. Et ita bonum et malum non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Præterea, diversorum actuum secundum speciem, diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo, sicut homo generatur ex adulterio, et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

4. Præterea, bonum et malum dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est. Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

Sed contra, secundum Philosophum, in II Ethic., similes habitus similes actus reddunt. Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et actus bonus et malus differunt specie.

Respondeo dicendum quod omnis actus speciem habet ex suo obiecto, sicut supra dictum est. Unde oportet quod aliqua differentia obiecti faciat diversitatem spe-

ciei in actibus. Est autem considerandum quod aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quod non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum. Quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se, potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem et sonum, per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est præter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus, differentiæ enim per se diversificant speciem.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam, diversificant speciem naturæ, corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt eiusdem speciei. Et similiter bonum, inquantum est secundum rationem, et malum, inquantum est præter rationem, diversificant speciem moris.

2. Ad secundum dicendum quod malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat obiectum; sed quia habet obiectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde inquantum obiectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.

3. Ad tertium dicendum quod actus coniugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes, quia unum eorum meretur laudem et præmium, aliud vituperium et pœnam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie. Et sic habent unum effectum secundum speciem.

4. Ad quartum dicendum quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis obiecti, secundum quod ad rationem comparatur, et tunc potest dare speciem actui morali. Et hoc oportet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam, non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum quod est ex fine, non diversificent speciem in actibus.

1. Actus enim habent speciem ex obiecto. Sed finis est præter rationem obiecti. Ergo bonum et malum quod est ex fine, non diversificant speciem actus.

2. Præterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est. Sed accidit alicui actui quod ordinetur ad aliquem finem; sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum bonum et malum quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

3. Præterea, diversi actus secundum speciem, ad unum finem ordinari possunt, sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diversarum virtutum, et diversorum vitiorum. Non ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Sed contra est quod supra ostensum est, quod actus humani habent speciem a fine. Ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Respondeo dicendum quod aliqui actus dicuntur humani, inquantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est. In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii, id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto. Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit, in V Ethic., quod ille qui furatur ut committat adulterium, est, per se loquendo, magis adulter quam fur.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam finis habet rationem obiecti, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

3. Ad tertium dicendum quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum; sed unitas speciei ex parte actus interioris.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quæ est ex obiecto, sicut species sub genere, puta cum aliquis vult furari ut det eleemosynam.

1. Actus enim habet speciem ex obiecto, ut dictum est. Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua alia specie, quæ sub propria specie non continetur, quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex obiecto.

2. Præterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quæ est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quæ est ex obiecto, quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex obiecto, sicut species specialissima.

3. Præterea, quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis, quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Sed species quæ est ex fine, est formalior ea quæ est ex obiecto, ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex obiecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed contra, cuiuslibet generis sunt determinatæ differentiæ. Sed actus eiusdem speciei ex parte obiecti, potest ad infinitos fines ordinari, puta furtum ad infinita bona vel mala. Ergo species quæ est ex fine, non continetur sub specie quæ est ex obiecto, sicut sub genere.

Respondeo dicendum quod obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis, uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo, per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit in VII Metaphys., quod differentiæ dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud. Si autem per accidens, non recte procedit divisio, puta si quis dicat, animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum, alatum enim et non alatum non sunt per se determinativa eius quod est irrationale. Oportet autem sic dividere, animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; et habentium pedes, aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos, hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quæ est ex obiecto, non est per se determinativa eius quæ est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius. Unde una istarum specierum continebitur sub altera. Considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cuius evidentiam, primo considerandum est quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori, sicut victoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce; ordinatio autem huius aciei vel illius, est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quod differentia specifica quæ est ex fine, est magis generalis; et differentia quæ est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius. Voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum.

1. Ad primum ergo dicendum quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur. Sed secundum ea quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri. Sicut hoc pomum, secundum colorem, continetur sub hac specie, scilicet albi, et secundum odorem, sub specie bene redolentis. Et similiter actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturæ, secundum conditiones morales supervenientes, ad duas species referri potest, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod finis est postremum in executione; sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur Moralium actuum species.

3. Ad tertium dicendum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu. Sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est absolutius, et minus contractum. Unde et partes definitionis reducuntur ad genus causæ formalis, ut dicitur in libro Physic. Et secundum hoc, genus est causa formalis speciei, et tanto erit formalius, quanto communius.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.

1. Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum. Sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum. Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

2. Præterea, actus humani habent speciem a fine vel obiecto, ut dictum est. Sed omne obiectum, et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Præterea, sicut dictum est, actus dicitur bonus, qui habet debitam perfectionem bonitatis; malus, cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In mont., quod sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium iudicare. Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, actus omnis habet speciem ab obiecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi, et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

1. Ad primum ergo dicendum quod duplex est privatio. Quædam quæ consistit in privatum esse, et hæc nihil relinquit, sed totum aufert; ut cæcitas totaliter aufert visum, et tenebræ lucem, et mors vitam. Et inter hanc privationem et habitum oppositum, non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio quæ consistit in privari, sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut simplicius dicit in commento super librum prædic., quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.

2. Ad secundum dicendum quod omne obiectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem, non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est. Et de hac nunc agitur.

3. Ad tertium dicendum quod non quidquid habet actus, pertinet ad speciem eius. Unde etsi in ratione suæ speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus, sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

Articulus 9

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens.

1. Nulla enim species est quæ sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ergo aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Præterea, ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis, ut dicitur in II Ethic. Sed aliquis habitus est indifferens. Dicit enim Philosophus, in IV Ethic., de quibusdam, sicut de placidis et prodigis, quod non sunt mali, et tamen constat quod non sunt boni, cum recedant a virtute, et sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

3. Præterea, bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vel vitii vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

Sed contra est quod Gregorius dicit in quadam homilia, otiosum verbum est quod utilitate rectitudinis, aut ratione iustæ necessitatis aut piæ utilitatis, caret. Sed verbum otiosum est malum, quia de eo reddent homines rationem in die iudicii, ut dicitur Matth. XII. Si autem non caret ratione iustæ necessitatis aut piæ utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum aut malum. Pari ergo ratione, et quilibet alius actus vel est bonus vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

Respondeo dicendum quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus. Et hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est, non solum habet bonitatem ex obiecto, a quo habet speciem; sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi quædam accidentia; sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem ac-

tum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem; talis actus non est, proprie loquendo, moralis vel humanus; cum hoc habeat actus a ratione. Et sic erit indifferens, quasi extra genus Moralium actuum existens.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo, sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens. Et sic procedit ratio. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens, non enim est aliquod obiectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad bonum vel ad malum, per finem vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus. Unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus. Sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger, potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei.

2. Ad secundum dicendum quod Philosophus dicit illum esse malum proprie, qui est aliis hominibus nocivus. Et secundum hoc, dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi. Et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectæ repugnans. Et secundum hoc, omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod omnis finis a ratione deliberativa intentus, pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. Et idem patet in aliis.

Articulus 7

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus.

1. Species enim actus est ex obiecto. Sed circumstantiæ differunt ab obiecto. Ergo circumstantiæ non dant speciem actus.

2. Præterea, circumstantiæ comparantur ad actum moralem sicut accidentia eius, ut dictum est. Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

3. Præterea, unius rei non sunt plures species. Unius autem actus sunt plures circumstantiæ. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Sed contra, locus est circumstantia quædam. Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali, furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Respondeo dicendum quod, sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species Moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptæ, sicut ex supradictis patet. Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus, id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum, sed quolibet dato, potest ulterius procedere. Et ideo quod in uno actu accipitur ut circumstantia superaddita obiecto quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis speciem actus. Sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti, et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiæ. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore, et aliis huiusmodi, ordinare potest; contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordini rationis; puta quod ratio ordinat non esse iniuriam faciendam loco sacro. Unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio obiecti rationi repugnans. Et per hunc modum, quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo.

1. Ad primum ergo dicendum quod circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quædam conditio obiecti, sicut dictum est, et quasi quædam specifica differentia eius.

2. Ad secundum dicendum quod circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem, sed inquantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem.

3. Ad tertium dicendum quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cum non quælibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multæ circumstantiæ unius ac-

tus, quod unus actus sit in pluribus speciebus. Licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est.

Articulus 8

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam, det speciem actui.

1. Bonum enim et malum sunt differentiæ specificæ Moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam, quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem et malitiam. Ergo facit differre secundum speciem. Ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

2. Præterea, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus, quia quod non est bonum, non potest facere maius bonum; et quod non est malum, non potest facere maius malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiæ, ex hoc ipso habet quandam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

3. Præterea, secundum Dionysium, IV cap. De div. Nom., malum causatur ex singularibus defectibus. Quælibet autem circumstantia aggravans malitiam, habet specialem defectum. Ergo quælibet circumstantia addit novam speciem peccati. Et eadem ratione, quælibet augens bonitatem, videtur addere novam speciem boni, sicut quælibet unitas addita numero, facit novam speciem numeri; bonum enim consistit in numero, pondere et mensura.

Sed contra, magis et minus non diversificant speciem. Sed magis et minus est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita alia circumstantia, a qua actus moralis habet speciem boni vel mali. Sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam vel bonitatem, puta hoc quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna vel parva quantitate, non diversificat speciem peccati. Tamen potest aggravare vel diminuere peccatum. Et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, variat speciem moralis actus.

1. Ad primum ergo dicendum quod in his quæ intenduntur et remittuntur, differentia intensionis et remissionis non diversificat speciem, sicut quod differt in albedine secundum magis et minus, non differt secundum speciem coloris. Et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundum intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

2. Ad secundum dicendum quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est. Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam quæ est ex alia conditione actus.

3. Ad tertium dicendum quod non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud. Et similiter non semper addit novam perfectionem, nisi per comparationem ad aliquid aliud. Et pro tanto, licet augeat bonitatem vel malitiam, non semper variat speciem boni vel mali.

Quæstio 17

Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis. Et circa hoc quæruntur decem. Primo, utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto. Secundo, utrum ex solo obiecto dependeat. Tertio, utrum dependeat ex ratione. Quarto, utrum dependeat ex lege æterna. Quinto, utrum ratio errans obliget. Sexto, utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem, sit mala. Septimo, utrum bonitas voluntatis in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis. Octavo, utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate, sequatur quantitatem boni vel mali in intentione. Nono, utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. Decimo, utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex obiecto.

1. Voluntas enim non potest esse nisi boni, quia malum est præter voluntatem, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Si igitur bonitas voluntatis iudicaretur ex obiecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

2. Præterea, bonum per prius invenitur in fine, unde bonitas finis, inquantum huiusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philosophum, in VI Ethic., bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis, ordinatur enim semper, sicut ad finem, ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo obiecto.

3. Præterea, unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed obiectum voluntatis est bonum bonitate naturæ. Non ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex obiecto.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod iustitia est secundum quam aliqui volunt iusta, et eadem ratione, virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quæ est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

Respondeo dicendum quod bonum et malum sunt per se differentiæ actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent; sicut verum et falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta, ut dictum est. Et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet aliquam rationem boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum. Et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod bonum per rationem repræsentatur voluntati ut obiectum; et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et Moralium actuum, ut supra dictum est.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex obiecto.

1. Finis enim affinior est voluntati quam alteri potentiæ. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet. Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine.

2. Præterea, bonitas actus non solum est ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est. Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiæ in actu voluntatis, puta quod aliquis velit quando debet et ubi debet, et quantum debet, et quomodo debet, vel prout non debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis.

3. Præterea, ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est. Sed hoc non esset, nisi bonitas et malitia voluntatis a circumstantiis dependeret. Ergo bonitas et malitia voluntatis dependet ex circumstantiis, et non a solo obiecto.

Sed contra, ex circumstantiis, inquantum huiusmodi, actus non habet speciem, sed bonum et malum sunt specificæ differentiæ actus voluntatis, ut dictum est. Ergo bonitas et malitia voluntatis non dependet ex circumstantiis, sed ex solo obiecto.

Respondeo dicendum quod in quolibet genere, quanto aliquid est prius, tanto est simplicius et in paucioribus consistens, sicut prima corpora sunt simplicia. Et ideo invenimus quod ea quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis. Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur, aliorum vero actuum bonitas et malitia potest secundum diversa attendi. Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se, quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se, sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto, et non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus.

1. Ad primum ergo dicendum quod finis est obiectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis, non differt bonitas quæ est ex obiecto, a bonitate quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum virium, nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

2. Ad secundum dicendum quod, supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet vel ubi non debet, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod ista circumstantia referatur ad volitum. Et sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo, ita quod referatur ad actum volendi. Et sic

impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum, nisi forte per accidens, inquantum aliquis, volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum. Et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum; sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

3. Ad tertium dicendum quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiæ se tenent ex parte voliti, inquantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione.

1. Prius enim non dependet a posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem, ut ex supradictis patet. Ergo bonum voluntatis non dependet a ratione.

2. Præterea, Philosophus dicit, in VI Ethic., quod bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto. Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicæ magis dependet a bonitate voluntatis, quam e converso.

3. Præterea, movens non dependet ab eo quod movetur, sed e converso. Voluntas autem movet rationem et alias vires, ut supra dictum est. Ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in X de Trin., immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subiicitur. Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subiecta rationi.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile, vel imaginarium, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem. Sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

2. Ad secundum dicendum quod Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quæ sunt ad finem, sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti. Sed tamen et ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas quodam modo movet rationem; et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet obiecti, ut supra dictum est.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat a lege æterna.

1. Unius enim una est regula et mensura. Sed regula humanæ voluntatis, ex qua eius bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis a lege æterna.

2. Præterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur X Metaphys. Sed lex æterna non est homogenea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ, ut ab ea bonitas eius dependeat.

3. Præterea, mensura debet esse certissima. Sed lex æterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XXII libro contra Faustum, quod peccatum est factum, dictum vel concupitum aliquid contra æternam legem. Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo, cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege æterna.

Respondeo dicendum quod in omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina. Unde in Psalmo IV, dicitur, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, quasi diceret, lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ a lege æterna, quam a ratione humana, et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

1. Ad primum ergo dicendum quod unius rei non sunt plures mensuræ proximæ, possunt tamen esse plures mensuræ, quarum una sub alia ordinetur.

2. Ad secundum dicendum quod mensura proxima est homogenea mensurato, non autem mensura remota.

3. Ad tertium dicendum quod, licet lex æterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas discordans a ratione errante, non sit mala.

1. Ratio enim est regula voluntatis humanæ, inquantum derivatur a lege æterna, ut dictum est. Sed ratio errans non derivatur a lege æterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ. Non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

2. Præterea, secundum Augustinum, inferioris potestatis præceptum non obligat, si contrarietur præcepto potestatis superioris, sicut si proconsul iubeat aliquid quod imperator prohibet. Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cuius est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat. Non est ergo voluntas mala, si discordet a ratione errante.

3. Præterea, omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiæ. Sed voluntas discordans a ratione errante, non potest reduci ad aliquam speciem malitiæ, puta, si ratio errans errat in hoc, quod dicat esse fornicandum, voluntas eius qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans a ratione errante, non est mala.

Sed contra, sicut in primo dictum est, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans a ratione errante, est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala, dicitur enim Rom. XIV, omne quod non est ex fide, peccatum est, idest omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans a ratione errante, est mala.

Respondeo dicendum quod, cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis (est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, ut in primo dictum est), idem est quærere utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala, quod quærere utrum conscientia errans obliget. Circa quod, aliqui distinxerunt tria genera actuum, quidam enim sunt boni ex genere; quidam sunt indifferentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo quod, si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error. Similiter, si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere, eadem enim ratione præcipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui quod illa quæ sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex præcepto; vel quod illa quæ sunt secundum se bona, sint prohibita; erit ratio vel conscientia errans. Et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel præceptum, erit ratio vel conscientia errans. Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive præcipiendo sive prohibendo, obligat, ita quod voluntas discordans a tali ratione errante, erit mala et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans præcipiendo ea quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea quæ sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat, unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, non est mala. Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim, voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, est mala aliquo modo propter obiectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet, non autem propter obiectum secundum sui naturam; sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut malum ad faciendum vel ad vitandum. Et quia obiectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est, ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens; sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis. Puta, abstinere a fornicatione bonum quoddam est, tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, feretur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum, et necessarium ad salutem, sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum, non quia sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit, in VII Ethic., quod, per se loquendo, incontinens est qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem, qui non sequitur etiam rationem falsam. Unde dicendum est simpliciter quod omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.

1. Ad primum ergo dicendum quod iudicium rationis errantis licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans iudicium suum proponit ut verum, et per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas.

2. Ad secundum dicendum quod verbum Augustini

habet locum, quando cognoscitur quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod præceptum proconsulis esset præceptum imperatoris, contemnendo præceptum proconsulis, contemneret præceptum imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi, sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei præceptum.

3. Ad tertium dicendum quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali, puta quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquid huiusmodi. Et tunc ad talem speciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas concordans rationi erranti, sit bona.

1. Sicut enim voluntas discordans a ratione tendit in id quod ratio iudicat malum; ita voluntas concordans rationi, tendit in id quod ratio iudicat bonum. Sed voluntas discordans a ratione, etiam errante, est mala. Ergo voluntas concordans rationi, etiam erranti, est bona.

2. Præterea, voluntas concordans præcepto Dei et legi æternæ, semper est bona. Sed lex æterna et præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis, etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti, est bona.

3. Præterea, voluntas discordans a ratione errante, est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem, sit mala. Et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit, quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti, est bona.

Sed contra, voluntas occidentium apostolos erat mala. Sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Ioan. XVI, venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo. Ergo voluntas concordans rationi erranti, potest esse mala.

Respondeo dicendum quod, sicut præmissa quaestio eadem est cum quaestione qua quæritur utrum conscientia erronea liget; ita ista quaestio eadem est cum illa qua quæritur utrum conscientia erronea excuset. Hæc autem quaestio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit in actu inquantum est voluntarius, ut ex præmissis patet; manifestum est quod illa ignorantia quæ causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem illa quæ involuntarium non causat. Dictum est etiam supra quod ignorantia quæ est aliquo modo volita, sive directe sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur, indirecte autem, propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est. Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis vel conscientiæ non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiæ sic erranti, sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiæ absque omni negligentia; tunc talis error rationis vel conscientiæ excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala. Puta, si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur. Si autem ratio erret in hoc, quod credat aliquam mulierem submissam, esse suam uxorem, et, ea petente debitum, velit eam cognoscere; excusatur voluntas eius, ut non sit mala, quia error iste ex ignorantia circumstantiæ provenit, quæ excusat, et involuntarium causat.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit in IV cap. De div. Nom., bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.

2. Ad secundum dicendum quod lex æterna errare non potest, sed ratio humana potest errare. Et ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta, nec semper est concordans legis æternæ.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi; ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur. Sicut, supposito quod aliquis quærat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, peccabit. Nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis vel conscientiæ qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate. Nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis.

1. Dictum est enim supra quod bonitas voluntatis dependet ex solo obiecto. Sed in his quæ sunt ad finem, aliud est obiectum voluntatis, et aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Præterea, velle servare mandatum Dei, pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ, vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Præterea, bonum et malum, sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti, qui enim vult furari ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX Confess., quod intentio remuneratur a Deo. Sed ex eo aliquid remuneratur a Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Respondeo dicendum quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem, uno modo, ut præcedens; alio modo, ut concomitans. Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis. Et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult ieiunare propter Deum, habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde, cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est, necesse est quod dependeat ex intentione finis. Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexistenti, puta si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum. Et tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quædam ratio bonitatis in obiecto, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi. Qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum, sub ratione mali, et ideo, prout est volitum ab ipso, est malum. Unde voluntas eius est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona, et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis qui præcessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut iam dictum est, malum contingit ex singularibus defectibus, bonum vero ex tota et integra causa. Unde sive voluntas sit eius quod est secundum se malum, etiam sub ratione boni; sive sit boni sub ratione mali; semper voluntas erit mala. Sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni; idest quod velit bonum, et propter bonum.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate, dependeat ex quantitate bonitatis in intentione.

1. Quia super illud Matth. XII, bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona, dicit Glossa, tantum boni quis facit, quantum intendit. Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est. Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

2. Præterea, augmentata causa, augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

3. Præterea, in malis quantum aliquis intendit, tantum peccat, si enim aliquis proiiciens lapidem, intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo, pari ratione, in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed contra, potest esse intentio bona, et voluntas mala. Ergo, pari ratione, potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona.

Respondeo dicendum quod circa actum et intentionem finis, duplex quantitas potest considerari, una ex parte obiecti, quia vult maius bonum, vel agit; alia ex intensione actus, quia intense vult vel agit, quod est maius ex parte agentis. Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad obiectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris, contingere potest dupliciter. Uno modo, quia obiectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi, sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo, propter impedimenta quæ supervenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra removere, puta, aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis, non

est nisi uno modo, quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento, et sic voluntas quæ fertur in illud obiectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum scilicet est ratio eius; propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono. Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intensionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet. Licet materialiter, intentione existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo, puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem. Tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicinam. Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut obiectum, puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari. Et tamen non propter hoc intense vult vel operatur, quia quantitatem boni intenti non sequitur bonitas actus interioris vel exterioris, ut dictum est. Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur, quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui præcipue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa dicit ibidem quod thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus iudicat opera. Bonitas enim intentionis, ut dictum est, redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum meritorium apud Deum.

2. Ad secundum dicendum quod bonitas intentionis non est tota causa bonæ voluntatis. Unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis, et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est.

Articulus 9

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ.

1. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut patet per id quod dicitur Isaiæ LV, sicut exaltantur cæli a terra, ita exaltatæ sunt viæ meæ a viis vestris, et cogitationes meæ a cogitationibus vestris. Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam. Quod est inconveniens.

2. Præterea, sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quod sit conformis scientiæ divinæ, multa enim Deus scit quæ nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

3. Præterea, voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinæ. Ergo nec voluntas voluntati.

Sed contra est quod dicitur Matth. XXVI, non sicut ego volo, sed sicut tu vis, quod dicit quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, ut Augustinus exponit in enchirid. Rectitudo autem voluntatis est bonitas eius. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

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 humanæ voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, quod est Deus. Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut obiectum proprium eius. Illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quæ sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinæ per æquiparantiam, sed per imitationem. Et similiter conformatur scientia hominis scientiæ divinæ, inquantum cognoscit verum. Et actio hominis actioni divinæ, inquantum est agenti conveniens. Et hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam.

2. Unde patet solutio ad secundum, et ad tertium argumentum.

Articulus 2

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinæ voluntati in volito.

1. Non enim possumus velle quod ignoramus, bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Sed

quid Deus velit, ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

2. Præterea, Deus vult damnare aliquem, quem præscit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem. Quod est inconveniens.

3. Præterea, nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem, puta, cum Deus vult mori patrem alicuius, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ in volito.

Sed contra est quia super illud Psalmi XXXII, 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.

2. Præterea, forma voluntatis est ex obiecto sicut et cuiuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ, sequitur quod teneatur conformare in volito.

3. Præterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc, quod homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinæ in volito, habet malam voluntatem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet, voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo voluntas alicuius, si velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona, et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. Sicut iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est, voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii, qui non vult occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona. Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius. Sicut patet in exemplo proposito, nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia, et ideo vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiæ, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator, unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius universi. 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 universalem, aut e converso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse. Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod 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 aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non materialiter, ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ. Quia secundum quod conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo. Secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causæ efficientis, quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur, quantum ad hoc, voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc quod Deus vult eum velle. Est et alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex caritate, sicut Deus vult. Et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum caritatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit, scire possumus. Scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ, quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit. Et quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. In statu tamen gloriæ, omnes videbunt in singulis quæ volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult. Et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

2. Ad secundum dicendum quod Deus non vult damnationem alicuius sub ratione damnationis, nec mortem alicuius inquantum est mors, quia ipse vult omnes homi-

nes salvos fieri, sed vult ista sub ratione iustitiæ. Unde sufficit circa talia quod homo velit iustitiam Dei, et ordinem naturæ servari.

3. Unde patet solutio ad tertium.

4. Ad primum vero quod in contrarium obiiciebatur, dicendum quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam, quia voluntas principalius fertur in finem, quam in id quod est ad finem.

5. Ad secundum dicendum quod species et forma actus magis attenditur secundum rationem obiecti, quam secundum id quod est materiale in obiecto.

6. Ad tertium dicendum quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eandem rationem. Sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum. Quod tamen non est in proposito.

Quæstio 18

Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori secundo, utrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis. Tertio, utrum sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actus. Quarto, utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem. Quinto, utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem. Sexto, utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis.

1. Voluntas enim habet bonitatem ex obiecto, ut supra dictum est. Sed actus exterior est obiectum interioris actus voluntatis, dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo malum et bonum per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

2. Præterea, bonum per prius convenit fini, quia ea quæ sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis non potest esse finis, ut supra dictum est, actus alicuius alterius potentiæ potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiæ alterius,

3. Præterea, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est. Sed id quod est formale, est posterius, nam forma advenit materiæ. Ergo per prius est bonum et malum in actu exteriori quam in actu voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro retract., quod voluntas est qua peccatur, et recte vivitur. Ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

Respondeo dicendum quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas, sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem, sicut dare eleemosynam 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 invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis, sed si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium eius.

1. Ad primum ergo dicendum quod actus exterior est obiectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem, et sic est prius quam bonum actus voluntatis. Inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem.

2. Ad secundum dicendum quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

3. Ad tertium dicendum quod forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior in via generationis quam materia, licet sit prior natura, sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tota bonitas et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate.

1. Dicitur enim Matth. VII, non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos.

Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructum opus, secundum Glossam. Ergo non potest esse quod voluntas interior sit bona, et actus exterior sit malus; aut e converso.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro retract., quod non nisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu. Et ita tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

3. Præterea, bonum et malum de quo nunc loquimur, sunt differentiæ moralis actus. Differentiæ autem per se dividunt genus, secundum Philosophum, in VII Metaphys. Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod bonum et malum accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quod quædam sunt quæ nullo quasi bono fine, aut bona voluntate, possunt bene fieri.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, in actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia, una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quæ est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quæ est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione, et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur. Est autem considerandum quod, sicut supra dictum est, ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus, ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex obiecto proprio, et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus, bonitas voluntatis quæ est ex intentione finis, sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem ex actu volito, et ex fine intento.

2. Ad secundum dicendum quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem; sed etiam quando vult malum actum.

3. Ad tertium dicendum quod voluntarium dicitur non solum actus interior voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt et ratione. Et ideo circa utrosque actus potest esse differentia boni et mali.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis, et exterioris actus.

1. Actus enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiva vel appetitiva, actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus. Actus autem est subiectum bonitatis vel malitiæ. Non potest autem esse idem accidens in diversis subiectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actus.

2. Præterea, virtus est quæ bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic. Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis in potentia imperata, ut patet ex I Ethic. Ergo alia est bonitas actus interioris, qui est potentiæ imperantis, et alia est bonitas actus exterioris, qui est potentiæ imperatæ.

3. Præterea, causa et effectus idem esse non possunt, nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso, ut dictum est. Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed contra est quod supra ostensum est quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem et materiali fit unum. Ergo est una bonitas actus interioris et exterioris.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque actum qui est unus subiecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiæ; et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris et exterioris actus; quandoque alia et alia. Sicut enim iam dictum est, prædictæ duæ bonitates vel malitiæ, scilicet interioris et exterioris actus, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his quæ ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanativa. Unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum, sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis, præter hoc quod est sanativa. Sic ergo dicendum quod, quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas vel malitia actus voluntatis, qui per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Quando autem actus exterior habet bonitatem vel

malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quæ est ex fine, est alia, ita tamen quod et bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiæ et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut iam dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod actus interior et exterior sunt diversi secundum genus naturæ. Sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in VI Ethic., virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quæ est in ratione, ad ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

3. Ad tertium dicendum quod, quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque, sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero, sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinæ et urinæ, quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem.

1. Dicit enim chrysostomus, super Matth., voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo. Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo iudicet; sed propter alios, ut omnes intelligant quia iustus est Deus. Sed malum vel bonum magis est æstimandum secundum iudicium Dei, quam secundum iudicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

2. Præterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actus, ut dictum est. Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia super actum interiorem.

3. Præterea, tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur a bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem e converso, ut dictum est. Non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum.

Sed contra, omne agens intendit consequi bonum et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere. Quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de bonitate exterioris actus quam habet ex voluntate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo, secundum numerum. Puta, cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum. Alio modo, quantum ad extensionem. Puta, cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis quousque opere perficiat; manifestum est quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo, et secundum hoc est peior vel melior. Tertio, secundum intensionem. Sunt enim quidam actus exteriores qui, inquantum sunt delectabiles vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel peior. Si autem loquamur de bonitate actus exterioris quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis. Et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis, quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quæ, opportunitate data, operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur si posset; defectus perfectionis quæ est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarium. Involuntarium autem, sicut non meretur pœnam vel præmium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de præmio vel de pœna, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

1. Ad primum ergo dicendum quod chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet a voluntate finis. Sed bonitas actus exterioris quam habet ex materia et circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis quæ est ex fine, non autem alia a bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito, sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa eius, sicut supra dictum est.

3. Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus.

1. Effectus enim virtute præexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus sicut effectus causas. Ergo virtute præexistunt in actibus. Sed unumquodque secundum suam virtutem iudicatur bonum vel malum, nam virtus est quæ bonum facit habentem, ut dicitur in II Ethic. Ergo eventus addunt ad bonitatem vel malitiam actus.

2. Præterea, bona quæ faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione doctoris. Sed huiusmodi bona redundant ad meritum prædicatoris, ut patet per id quod dicitur Philipp. IV, fratres mei carissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

3. Præterea, pœna non additur nisi crescente culpa, unde dicitur Deut. XXV, pro mensura peccati, erit et plagarum modus. Sed ex eventu sequente additur ad pœnam, dicitur enim Exod. XXI, quod si bos fuerit cornupeta ab heri et nudius tertius, et contestati sunt Dominum eius, nec recluserit eum, occideritque virum aut mulierem; et bos lapidibus obruetur, et Dominum eius occident. Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

4. Præterea, si aliquis ingerat causam mortis percutiendo vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Sed contra, eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus. Puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam fecit, et similiter si aliquis patienter ferat iniuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Respondeo dicendum quod eventus sequens aut est præcogitatus, aut non. Si est præcogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam. Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata. Si autem eventus sequens non sit præcogitatus, tunc distinguendum est. Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus, manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; et peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus, non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus causæ existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

2. Ad secundum dicendum quod bona quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione doctoris sicut effectus per se. Unde redundant ad præmium prædicatoris, et præcipue quando sunt præintenta.

3. Ad tertium dicendum quod eventus ille pro quo illi pœna infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum ponitur ut præcogitatus. Et ideo imputatur ad pœnam.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet, si irregularitas sequeretur culpam. Non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum sacramenti.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod unus actus possit esse bonus et malus.

1. Motus enim est unus qui est continuus, ut dicitur in V Physic. Sed unus motus continuus potest esse bonus et malus, puta si aliquis, continue ad ecclesiam vadens, primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

2. Præterea, secundum Philosophum, in III Physic., actio et passio sunt unus actus. Sed potest esse passio bona, sicut Christi; et actio mala, sicut Iudæorum. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

3. Præterea, cum servus sit quasi instrumentum Domini, actio servi est actio Domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate Domini, et sic sit bona, et ex mala voluntate servi, et sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus et malus.

Sed contra, contraria non possunt esse in eodem. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere; et esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus. Sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis, tamen est multiplex, se-

cundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, et partim nigra. Et secundum hoc, nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris, sicut et e converso, ut dictum est. Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturæ, potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum Moralium. Si ergo accipiatur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali. Si tamen sit unus unitate naturæ, et non unitate moris, potest esse bonus et malus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturæ, non est tamen unus unitate moris.

2. Ad secundum dicendum quod actio et passio pertinent ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii. Et ideo secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter, et potest ex una parte inesse bonum, et ex alia malum.

3. Ad tertium dicendum quod actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus Domini, sed solum inquantum procedit ex mandato Domini. Unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

Quæstio 19

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. Secundo, utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Tertio, utrum habeat rationem meriti vel demeriti. Quarto, utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati.

1. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in II Physic. Monstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ. Ea autem quæ sunt secundum artem et rationem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

2. Præterea, peccatum, ut dicitur in II Physic., accidit in natura et arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura vel arte. Sed bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, et eius prosecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

3. Præterea, si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset malum, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum, nam pœna, 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 æterna, et per consequens malitia eius in hoc consistit, quod discordat a lege æterna. Sed hoc facit rationem peccati, dicit enim Augustinus, XXII contra Faustum, quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum aliquid contra legem æternam. Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

Respondeo dicendum quod malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quælibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali, sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. Quæ quidem regula in his quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ, quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem 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 æterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis æternæ, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex præmissis quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis æternæ, et omnis actus bonus concordat rationi et legi æternæ. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

1. Ad primum ergo dicendum quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est finis, scilicet ultimus, et propinquus. In peccato autem naturæ, deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non tamen deficit a quocumque fine proximo; operatur enim natura aliquid formando. Similiter in pec-

cato voluntatis, semper est defectus ab ultimo fine intento, quia nullus actus voluntarius malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est ultimus finis, licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

3. Ad tertium dicendum quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum, et ideo ratio peccati, quæ consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu. Sed pœna respicit personam peccantem, ut in primo dictum est.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

1. Peccatum enim contingit etiam in his quæ aguntur a natura, ut dicitur in II Physic. Sed tamen ea quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia nec culpabilia, ut dicitur in III Ethic. Ergo actus humanus, ex hoc quod est malus vel peccatum, non habet rationem culpæ, et per consequens nec ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Præterea, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis, quia, ut dicitur in II Physic., peccat grammaticus non recte scribens, et medicus non recte dans potionem. Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquod malum facit, quia ad industriam artificis pertinet quod possit et bonum opus facere et malum, cum voluerit. Ergo videtur quod etiam actus moralis, ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

3. Præterea, Dionysius dicit, in IV cap. De div. Nom., quod malum est infirmum et 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 virtutum opera; vituperabilia autem, vel culpabilia, opera contraria. Sed actus boni sunt actus virtutis, quia virtus est quæ bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic., unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

Respondeo dicendum quod, sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa. Ex hoc enim dicitur aliquis actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti, nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supradictis patet. Unde relinquitur quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpæ; in quibus idem est malum, peccatum et culpa.

1. Ad primum ergo dicendum quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad unum. Et ideo, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

2. Ad secundum dicendum quod ratio aliter se habet in artificialibus et aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum ergo peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est, in actu artis contingit dupliciter esse peccatum. Uno modo, per deviationem a fine particulari intento ab artifice, et hoc peccatum erit proprium arti; puta si artifex, intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens facere malum, faciat bonum. Alio modo, per deviationem a fine communi humanæ vitæ, et hoc modo dicetur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod 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 ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ. Et ideo culpatur ex tali peccato homo et inquantum est homo, et inquantum est moralis. Unde Philosophus dicit, in VI Ethic., quod in arte volens peccans est eligibilior; circa prudentiam autem minus, sicut et in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva.

3. Ad tertium dicendum quod illa infirmitas quæ est in malis voluntariis, subiacet potestati hominis. Et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpæ.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus humanus non habeat rationem meriti et demeriti, propter suam bonitatem vel malitiam.

1. Meritum enim et demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solum habet in his quæ ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo

non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

2. Præterea, nullus meretur pœnam vel præmium ex hoc quod disponit ut vult de eo cuius est Dominus, sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est Dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur pœnam vel præmium.

3. Præterea, ex hoc quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei bene fiat ab alio, et eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum et 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 Isaiæ III, dicite iusto quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Væ impio in malum, retributio enim manuum eius fiet ei.

Respondeo dicendum quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quæ fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque 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. Uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona quam iuvat vel offendit. Alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et 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, inquantum etiam hoc vergit in commune secundum quod ipse est pars collegii, licet non debeatur ei retributio inquantum est bonum vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti, 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 et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiæ ad alterum.

1. Ad primum ergo dicendum quod quandoque actus hominis boni vel mali, etsi non ordinantur ad bonum vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum vel ad malum alterius quod est ipsa communitas.

2. Ad secundum dicendum quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, inquantum est alterius, scilicet communitatis, cuius est pars meretur aliquid vel demeretur, inquantum actus suos bene vel male disponit, sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene vel male dispenset.

3. Ad tertium dicendum quod hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus hominis bonus vel malus non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum.

1. Quia, ut dictum est, meritum et demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati. Sed actus hominis bonus vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei, dicitur enim Iob XXXV, si peccaveris quid ei nocebis? porro si iuste egeris, quid donabis ei? ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

2. Præterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinæ virtutis principaliter ipsum moventis, unde dicitur Isaiæ X, numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur? ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo, bene agendo vel male, nihil meretur vel demeretur apud Deum.

3. Præterea, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum. Sed non omnes actus humani ordinantur ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Sed contra est quod dicitur Eccle. Ult., cuncta quæ fiunt adducet Deus in iudicium, sive bonum sit sive malum. Sed iudicium importat retributionem, respectu cuius meritum et 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 communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis, est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est. Un-

de qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi, quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, præcipue habet curam boni communis, unde ad eum pertinet retribuere pro his quæ bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est, et 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.

1. Ad primum ergo dicendum quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire, sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

2. Ad secundum dicendum quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet. Et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

3. Ad tertium dicendum quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

Quæstio 16

Post hoc considerandum est de passionibus animæ, 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 ad invicem; quarto, de malitia et bonitate ipsarum. Circa primum quæruntur tria. Primo, utrum aliqua passio sit in anima. Secundo, utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva. Tertio, utrum magis sit in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio sit in anima.

1. Pati enim est proprium materiæ. Sed anima non est composita ex materia et forma, ut in primo habitum est. Ergo nulla passio est in anima.

2. Præterea, passio est motus, ut dicitur in III Physic. Sed anima non movetur, ut probatur in I de Anima. Ergo passio non est in anima.

3. Præterea, passio est via in corruptionem, nam omnis passio, magis facta, abiicit a substantia, ut dicitur in libro topicorum. Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. VII, cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris. Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo et passiones, quæ dicuntur peccatorum, sunt in anima.

Respondeo dicendum quod pati dicitur tripliciter. Uno modo, communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiiciatur a re, sicut si dicatur ærem pati, quando illuminatur. Hoc autem magis proprie est perfici, quam pati. Alio modo dicitur pati proprie, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id quod non est conveniens rei, sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, ægritudine abiecta. Alio modo, quando e converso contingit, sicut ægrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem, quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in I de generat. Dicitur quod, quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid, e converso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur. Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et 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, inquantum scilicet compositum patitur. Sed et in hoc est diversitas, nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam lætitia.

1. Ad primum igitur dicendum quod pati, secundum quod est cum abiectione et transmutatione, proprium est materiæ, unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiæ, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit

sibi recipere et pati, secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in I de Anima.

2. Ad secundum dicendum quod pati et moveri, etsi non conveniat animæ per se, convenit tamen ei per accidens, ut in I de Anima dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de passione quæ est cum transmutatione ad deterius. Et huiusmodi passio animæ convenire non potest nisi per accidens, per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod passio magis sit in parte animæ apprehensiva quam in parte appetitiva.

1. Quod enim est primum in quolibet genere videtur esse maximum eorum quæ sunt in genere illo, et causa aliorum, ut dicitur in II Metaphys. Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva, non enim patitur pars appetitiva, nisi passione præcedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

2. Præterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum, actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animæ fit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quam in apprehensiva sensitiva.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, quod motus animi, quos Græci pathe, nostri autem quidam, sicut cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Græco habetur, expressius passiones vocant. Ex quo patet quod passiones animæ sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, in nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt, unde Philosophus dicit, in VI Metaphys., quod bonum et malum, quæ sunt obiecta appetitivæ potentiæ, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum. Unde et ibidem dicitur quod verum et falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

1. Ad primum ergo dicendum quod e contrario se habet in his quæ pertinent ad perfectionem, et in his quæ pertinent ad defectum. Nam in his quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum 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 privationis et defectus consistit. Et ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum, et propter hoc, in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicuius secundum quod est in potentia. Unde in his quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiæ et passionis, in aliis autem consequenter, plus. Et sic etiam in priori VI animæ, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

2. Ad secundum dicendum quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem ut est in seipsa, per actionem enim exteriorem pervenimus ad consequendas res.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut in primo dictum est, dupliciter organum animæ potest transmutari. Uno modo, transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei. Et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ, 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 infrigidatur, vel alio simili modo transmutatur. Et huiusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ, puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur huiusmodi transmutatio, unde in definitione motuum appetitivæ partis, materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur quod ira est accensio sanguinis circa Cor. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ, quam in actu sensitivæ virtutis apprehensivæ, licet utraque sit actus organi corporalis.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo.

1. Dicit enim Dionysius, II cap. De div. Nom., quod Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina. Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cuius obiectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. Sed obiectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quam obiectum appetitus sensitivi, quod est bonum particulare. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quam in appetitu sensitivo.

3. Præterea, gaudium et amor passiones quædam esse dicuntur. Sed hæc inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo, alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et Angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quam in intellectivo.

Sed contra est quod dicit Damascenus, in II libro, describens animales passiones, passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali. Et aliter, passio est motus irrationalis animæ per suspicionem boni vel mali.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi; ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas.

1. Ad primum ergo dicendum quod passio divinorum ibi dicitur affectio ad divina, et coniunctio ad ipsa per amorem, quod tamen fit sine transmutatione corporali.

2. Ad secundum dicendum quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis, quia quæ sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo obiectum appetitus intellectivi sit magis activum quam obiectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

3. Ad tertium dicendum quod amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione. Unde dicit Augustinus, IX de Civ. Dei, sancti Angeli et sine ira puniunt et sine miseriæ compassione subveniunt. Et tamen, istarum nomina passionum, consuetudine locutionis humanæ, etiam in eos usurpantur, propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.

Quæstio 18

Deinde considerandum est de passionum differentia ad invicem. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili. Secundo, utrum contrarietas passionum irascibili sit secundum contrarietatem boni et mali. Tertio, utrum sit aliqua passio non habens contrarium. Quarto, utrum sint aliquæ passiones differentes specie, in eadem potentia, non contrariæ ad invicem.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod passiones eædem sint in irascibili et in concupiscibili.

1. Dicit enim Philosophus, in II Ethic., quod passiones animæ sunt quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili. Non ergo sunt aliæ in irascibili, et aliæ in concupiscibili.

2. Præterea, Matth. XIII, super illud, simile est regnum cælorum fermento etc., dicit Glossa Hieronymi, in ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum. Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur in II Topic. Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.

3. Præterea, passiones et actus differunt specie secundum obiecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem obiecta sunt, scilicet bonum et malum. Ergo eædem sunt passiones irascibilis et concupiscibilis.

Sed contra, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duæ potentiæ dividentes appetitum sensitivum, ut in primo dictum est. Ergo, cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est, passiones quæ sunt in irascibili, erunt aliæ secundum speciem a passionibus quæ sunt in concupiscibili.

Respondeo dicendum quod passiones quæ sunt in irascibili et in concupiscibili, differunt specie. Cum enim diversæ potentiæ habeant diversa obiecta, ut in primo dictum est, necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa obiecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt, maior enim differentia obiecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum. Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiæ materiæ, diversitas autem speciei diversitatem formæ in eadem materia; ita in actibus animæ, actus ad diversas potentias pertinentes, sunt non solum specie, sed etiam genere diversi; actus autem vel passiones respicientes diversa obiecta specialia comprehensa sub uno communi obiecto unius potentiæ, differunt sicut species illius generis. Ad cognoscendum ergo quæ passiones sint in irascibili, et quæ in concupiscibili, oportet assumere obiectum utriusque potentiæ. Dictum est autem in primo quod obiectum potentiæ concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est obiectum irascibilis. Quæcumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quæcumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes, et huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut in primo dictum est, ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum obiectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis. Et secundum hoc, etiam passiones quæ sunt in irascibili, consequitur gaudium et tristitia, quæ sunt in concupiscibili.

2. Ad secundum dicendum quod odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quæ proprie competit concupiscibili; sed propter impugnationem, quæ pertinet ad irascibilem.

3. Ad tertium dicendum quod bonum inquantum est delectabile, movet concupiscibilem. Sed si bonum habeat quandam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quæ in id tenderet. Et eadem ratio est de malis. Et hæc potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem boni et mali.

1. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est. Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem boni et mali; sicut amor et odium, gaudium et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

2. Præterea, passiones differunt secundum obiecta; sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in V Physic. Ergo neque in passionibus est contrarietas nisi secundum contrarietatem obiectorum. Obiectum autem appetitus est bonum vel malum. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem boni et mali.

3. Præterea, omnis passio animæ attenditur secundum accessum et recessum, ut Avicenna dicit, in sexto de naturalibus. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali, quia sicut bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic., ita malum est quod omnia fugiunt. Ergo contrarietas in passionibus animæ non potest esse nisi secundum bonum et malum.

Sed contra, timor et audacia sunt contraria, ut patet in III Ethic. Sed timor et audacia non differunt secundum bonum et malum, quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem boni et mali.

Respondeo dicendum quod passio quidam motus est, ut dicitur in III Physic. Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus vel motibus, ut dicitur in V Physic. Una quidem secundum accessum et recessum ab eodem termino, quæ quidem contrarietas est proprie mutationum, idest generationis, quæ est mutatio ad esse, et corruptionis, quæ est mutatio ab esse. Alia autem secundum contrarietatem terminorum, quæ proprie est contrarietas motuum, sicut dealbatio, quæ est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quæ est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animæ duplex contrarietas invenitur, una quidem secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali; alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passioni-

bus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quæ scilicet est secundum obiecta, in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cuius ratio est quia obiectum concupiscibilis, ut supra dictum est, est bonum vel malum sensibile absolute. Bonum autem, inquantum bonum, non potest esse terminus ut a quo, sed solum ut ad quem, quia nihil refugit bonum inquantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum inquantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum, et propter hoc, malum non habet rationem termini ad quem, sed solum termini a quo. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium et gaudium, omnis vero passio eius respectu mali, est ut ab ipso, sicut odium, fuga seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem obiecto. Sed obiectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra dictum est. Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum vel difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, inquantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris, habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem, et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnis passio animæ habeat aliquid contrarium.

1. Omnis enim passio animæ vel est in irascibili vel in concupiscibili, sicut supra dictum est. Sed utræque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

2. Præterea, omnis passio animæ habet vel bonum vel malum pro obiecto, quæ sunt obiecta universaliter appetitivæ partis. Sed passioni cuius obiectum est bonum, opponitur passio cuius obiectum est malum. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Præterea, omnis passio animæ est secundum accessum vel secundum recessum, ut dictum est. Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et e converso.

Sed contra, ira est quædam passio animæ. Sed nulla passio ponitur contraria iræ, ut patet in IV Ethic. Ergo non omnis passio habet contrarium.

Respondeo dicendum quod singulare est in passione iræ, quod non potest habere contrarium, neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili iam iniacente. Ad cuius præsentiam, necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiæ, quæ est passio concupiscibilis, aut habet motum ad invadendum malum læsivum, quod pertinet ad iram. Motum autem ad fugiendum habere non potest, quia iam malum ponitur præsens vel præteritum. Et sic motui iræ non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus et recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali. Quia malo iam iniacenti opponitur bonum iam adeptum, quod iam non potest habere rationem ardui vel difficilis. Nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus iræ non potest habere aliquem motum animæ contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio a motu, sicut Philosophus dicit, in sua rhetorica, quod mitescere opponitur ei quod est irasci, quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariæ ad invicem.

1. Passiones enim animæ differunt secundum obiecta. Obiecta autem passionum animæ sunt bonum et malum, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullæ passiones eiusdem potentiæ, non habentes contrarietatem ad invicem, differunt specie.

2. Præterea, differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam, est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in X Metaphys. Ergo passiones eiusdem potentiæ quæ non sunt contrariæ, non differunt specie.

3. Præterea, cum omnis passio animæ consistat in accessu vel recessu ad bonum vel ad malum, necesse videtur quod omnis differentia passionum animæ sit vel secundum differentiam boni et mali; vel secundum differentiam accessus et recessus; vel secundum maiorem vel minorem accessum aut recessum. Sed primæ duæ differentiæ inducunt contrarietatem in passionibus animæ, ut dictum est. Tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitæ species passionum animæ. Ergo non potest esse quod passiones eiusdem potentiæ animæ differant specie, et non sint contrariæ.

Sed contra, amor et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili. Nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquæ passiones eiusdem potentiæ quæ differunt specie, nec sunt contrariæ.

Respondeo dicendum quod passiones differunt secundum activa, quæ sunt obiecta passionum animæ. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter, uno modo, secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo, secundum diversam virtutem activam. Diversitas autem activi vel motivi quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem, dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat, sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio, dat ei quiescere, in locum cum pervenerit, quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis. In motibus autem appetitivæ partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris. Cui per contrarium respondet odium, ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum, et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ. Et ex opposito, ex parte mali, est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto, et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium. Cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. In passionibus autem irascibilis, præsupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum, ex concupiscibili, quæ absolute respicit bonum vel malum. Et respectu boni nondum adepti, est spes et desperatio. Respectu autem mali nondum iniacentis, est timor et audacia. Respectu autem boni adepti, non est aliqua passio in irascibili, quia iam non habet rationem ardui, ut supra dictum est. Sed ex malo iam iniacenti, sequitur passio iræ. Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres, scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili; sub quibus omnes animæ passiones continentur.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quæstio 20

Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animæ. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri. Secundo, utrum omnis passio animæ sit mala moraliter. Tertio, utrum omnis passio addat, vel diminuat, ad bonitatem vel malitiam actus. Quarto, utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio animæ sit bona vel mala moraliter.

1. Bonum enim et malum morale est proprium hominis, mores enim proprie dicuntur humani, ut Ambrosius dicit, super Lucam. Sed passiones non sunt propriæ hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animæ est bona vel mala moraliter.

2. Præterea, bonum vel malum hominis est secundum rationem esse, vel præter rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Sed passiones animæ non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est. Ergo non pertinent ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Præterea, Philosophus dicit, in II Ethic., quod passionibus neque laudamur neque vituperamur. Sed secundum bona et mala moralia, laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonæ vel malæ moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, de passionibus animæ loquens mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.

Respondeo dicendum quod passiones animæ dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsæ passiones, secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter. Dicuntur autem voluntariæ vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod istæ passiones secundum se consideratæ, sunt communes hominibus et aliis animalibus, sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriæ hominum.

2. Ad secundum dicendum quod etiam inferiores vires appetitivæ dicuntur rationales, secundum quod participant aliqualiter rationem, ut dicitur in I Ethic.

3. Ad tertium dicendum quod Philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas, sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit, non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter, idest secundum rationem vel præter rationem.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes passiones animæ sint malæ moraliter.

1. Dicit enim Augustinus, IX de Civ. Dei, quod passiones animæ quidam vocant morbos vel perturbationes animæ. Sed omnis morbus vel perturbatio animæ est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animæ moraliter mala est.

2. Præterea, Damascenus dicit quod operatio quidem qui secundum naturam motus est, passio vero qui præter naturam. Sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati et mali moralis, unde ipse alibi dicit quod diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam. Ergo huiusmodi passiones sunt malæ moraliter.

3. Præterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed huiusmodi passiones inducunt ad peccatum, unde Rom. VII dicuntur passiones peccatorum. Ergo videtur quod sint malæ moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod rectus amor omnes istas affectiones rectas habet. Metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem diversa fuit sententia stoicorum et Peripateticorum, nam stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quæ quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum; et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde non discernebant passiones animæ a motibus voluntatis secundum hoc quod passiones animæ sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem, passionem autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo, eorum sententiam sequens, tullius, in III libro de tusculanis quaestionibus, omnes passiones vocat animæ morbos. Ex quo argumentatur quod qui morbosi sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt. Unde et insipientes insanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas æstimant, cum sunt a ratione moderatæ; malas autem, cum sunt præter moderationem rationis. Ex quo patet quod tullius, in eodem libro, Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod omne malum, etiam mediocre, vitandum est, nam sicut corpus, etiamsi mediocriter ægrum est, sanum non est; sic ista mediocritas morborum vel passionum animæ, sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis.

1. Unde patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod in omni passione animæ additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur, secundum systolen aut diastolen, et secundum hoc habet passionis rationem. Non tamen oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

3. Ad tertium dicendum quod passiones animæ, inquantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad pec-

catum, inquantum autem sunt ordinatæ a ratione, pertinent ad virtutem.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio quæcumque semper diminuat de bonitate actus moralis.

1. Omne enim quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit iudicium rationis, dicit enim Sallustius, in catilinario, omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, amicitia atque misericordia vacuos esse decet. Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Præterea, actus hominis, quanto est Deo similior, tanto est melior, unde dicit apostolus, Ephes. V, estote imitatores Dei, sicut filii carissimi. Sed Deus et sancti Angeli sine ira puniunt, sine miseriæ compassione subveniunt ut Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei. Ergo est melius huiusmodi opera bona agere sine passione animæ, quam cum passione.

3. Præterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem, minus enim peccat qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria. Ergo maius bonum operatur qui operatur bonum sine passione, quam qui operatur cum passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX de Civ. Dei, quod passio misericordiæ rationi deservit, quando ita præbetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti. Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animæ non diminuit bonum moris.

Respondeo dicendum quod stoici, sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actus bonitatem, omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animæ solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu ægritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde, cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo.

1. Ad primum ergo dicendum quod passiones animæ dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiæ. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiæ, quia scilicet, cum superior pars animæ intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

2. Ad secundum dicendum quod in Deo et in Angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea, et ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

3. Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum, præcedens iudicium rationis, diminuit peccatum, sed consequens aliquo prædictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum eius.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nulla passio animæ, secundum speciem suam, sit bona vel mala moraliter.

1. Bonum enim et malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo, et ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens, pertineat ad speciem rei; videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona vel mala.

2. Præterea, actus et passiones habent speciem ex obiecto. Si ergo aliqua passio secundum suam speciem esset bona vel mala, oporteret quod passiones quarum obiectum est bonum, bonæ essent secundum suam spe-

ciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum obiectum est malum essent malæ secundum suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

3. Præterea, nulla species passionum est quæ non inveniatur in aliis animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animæ bona est vel mala ex sua specie.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX de Civ. Dei, quod misericordia pertinet ad virtutem. Philosophus etiam dicit, in II Ethic., quod verecundia est passio laudabilis. Ergo aliquæ passiones sunt bonæ vel malæ secundum suam speciem.

Respondeo dicendum quod sicut de actibus dictum est, ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in genere naturæ, et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis. Alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et de iudicio rationis. Et hoc modo bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut obiectum passionis aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione, sicut patet de verecundia, quæ est timor turpis; et de invidia, quæ est tristitia de bono alterius. Sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de passionibus secundum quod pertinent ad speciem naturæ, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur. Secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, iam bonum et malum rationis non est in passionibus eius per accidens, sed per se.

2. Ad secundum dicendum quod passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ, et similiter quæ a vero malo recedunt. E converso vero passiones quæ sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malæ.

3. Ad tertium dicendum quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi. Et tamen inquantum ducitur quadam æstimativa naturali, quæ subiicitur rationi superiori, scilicet divinæ, est in eis quædam similitudo moralis boni, quantum ad animæ passiones.

Quæstio 21

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis. Secundo, de ordine passionum concupiscibilis ad invicem. Tertio, de ordine passionum irascibilis ad invicem. Quarto, de quatuor principalibus passionibus.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis.

1. Ordo enim passionum est secundum ordinem obiectorum. Sed obiectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

2. Præterea, movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum, ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis prohibetur frui suo obiecto, ut supra dictum est; removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in VIII Physic. Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis, dicit enim Philosophus, in IV Ethic., quod punitio quietat impetum iræ, delectationem loco tristitiæ 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 sint priores passionibus irascibilis.

Respondeo dicendum quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cuius ratio est quia id in quo iam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est obiectum irascibilis. Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ significant quietem in bono; manifeste passiones irascibilis præcedunt, ordine executionis, huiusmodi passiones concupiscibilis, sicut spes præcedit gaudium, unde et causat ipsum, secundum illud apostoli, Rom. XII, spe gaudentes. Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis. Sequitur enim timorem, cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia. Præcedit autem mo-

tum iræ, quia cum ex tristitia præcedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ. Et quia rependere vicem malis, apprehenditur ut bonum; cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam. Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis; sicut et obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quendam conatum, et quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum. Et similiter timor addit supra fugam seu abominationem, quandam depressionem animi, propter difficultatem mali. Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ important motum in bonum vel in malum; et inter passiones concupiscibilis quæ important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passiones concupiscibilis terminantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procederet, si de ratione obiecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione obiecti irascibilis est quod sit arduum. Sed quia obiectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam obiectum irascibilis, sicut commune proprio.

2. Ad secundum dicendum quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens. Nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo obiecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quod passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes.

3. De quibus etiam tertia ratio procedit.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscibilis.

1. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit a potiori, ut dicitur in I de Anima. Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Præterea, amor unionem quandam importat, est enim vis unitiva et concretiva, ut Dionysius dicit, in IV cap. De div. Nom. Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitæ vel desideratæ. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Præterea, causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris, quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in VIII Ethic. Ergo delectatio est prior amore. Non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod omnes passiones ex amore causantur, amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, lætitia est. Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

Respondeo dicendum quod obiectum concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est privatio boni. Unde et omnes passiones quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum obiectum est malum, unaquæque scilicet sua opposita, quia enim bonum quæritur, ideo refutatur oppositum malum. Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in consecutione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem. Secundum quidem consecutionem, illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive 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. Et ideo secundum hunc ordinem, amor præcedit desiderium, et desiderium præcedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis, est e converso, nam delectatio intenta causat desiderium et amorem. Delectatio enim est fruitio boni, quæ quodammodo est finis sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit, voces enim sunt signa intellectuum, secundum Philosophum. Nos autem, ut plurimum, per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio, quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit, in X de Trin., amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia. Unde inter omnes passiones concupiscibilis, magis sensibilis est concupiscentia. Et propter hoc, ab ea denominatur potentia.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet coniunctionem ad rem ipsam. Et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, quæ est secundum aptitu-

dinem vel proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, iam participat aliquid eius. Et sic amor unionem importat. Quæ quidem unio præcedit motum desiderii.

3. Ad tertium dicendum quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis.

1. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat a potiori, videtur quod ira sit potior et prior quam spes.

2. Præterea, arduum est obiectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quod aliquis conetur superare malum contrarium quod imminet ut futurum, quod pertinet ad audaciam; vel quod iniacet iam ut præsens, quod pertinet ad iram; quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum. Et similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum præsens, quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, et audacia quam spes. Et sic spes non videtur esse prior.

3. Præterea, prius occurrit, in motu ad finem, recessus a termino, quam accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo, audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio præcedunt spem et audaciam.

Sed contra, quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus, uno modo, ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quæ pertinet ad amorem vel odium; alio modo, ex præsentia ipsius boni vel mali, quæ pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex præsentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est, sed ex præsentia mali causatur passio iræ. Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis; inde est quod ira, inter omnes passiones irascibilis, est ultima, ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quæ important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali, oportet quod passiones quarum obiectum est bonum, scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum obiectum est malum, scilicet audacia et timore. Ita tamen quod spes est prior desperatione, quia spes est motus in bonum secundum rationem boni quod de sua ratione est attractivum, et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud, unde est quasi per accidens. Et eadem ratione, timor, cum sit recessus a malo, est prior quam audacia. Quod autem spes et desperatio sint naturaliter priores quam timor et audacia, ex hoc manifestum est, quod, sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciæ, nam audacia consequitur spem victoriæ, et timor consequitur desperationem vincendi. Ira autem consequitur audaciam, nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare, secundum quod Avicenna dicit, in sexto de naturalibus. Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis. Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis, scire velimus, primo occurrunt amor et odium; secundo, desiderium et fuga; tertio, spes et desperatio; quarto, timor et audacia; quinto, ira; sexto et ultimo, gaudium et tristitia, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in II Ethic. Ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex prædictis colligi potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus a causis præcedentibus, ideo ab ea, tanquam a manifestiori, denominatur potentia.

2. Ad secundum dicendum quod arduum non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius bonum. Et ideo spes, quæ directius respicit bonum, est prior, quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

3. Ad tertium dicendum quod appetitus primo et per se movetur in bonum, sicut in proprium obiectum; et ex hoc causatur quod recedat a malo. Proportionatur enim motus appetitivæ partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ; quæ per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quæ non quæritur nisi propter adeptionem finis.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint istæ quatuor principales passiones, gaudium et tristitia, spes et timor.

1. Augustinus enim, in XIV de Civ. Dei, non ponit spem, sed cupiditatem loco eius.

2. Præterea, in passionibus animæ est duplex ordo, scilicet intentionis, et consecutionis seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis, et sic tantum gaudium et tristitia,

quæ sunt finales, erunt principales passiones. Aut secundum ordinem consecutionis seu generationis, et sic amor erit principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor principales passiones istæ quatuor, gaudium et tristitia, spes et timor.

3. Præterea, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tanquam causæ, aut spes et audacia, tanquam sibi ipsis affines.

Sed contra est illud quod Boëtius, in libro de Consol., enumerans quatuor principales passiones, dicit, gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit.

Respondeo dicendum quod hæ quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duæ, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivæ et finales simpliciter respectu omnium passionum, unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II Ethic. Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid, nam respectu boni, incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali, incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam præsentis et futuri, motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti est gaudium; de malo præsenti est tristitia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor. Omnes autem aliæ passiones, quæ sunt de bono vel de malo præsenti vel futuro, ad has completive reducuntur. Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hæ prædictæ quatuor passiones, quia sunt generales. Quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, scilicet ad bonum futurum.

2. Ad secundum dicendum quod passiones istæ dicuntur principales, secundum ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimæ passiones simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira. Quæ tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciæ, quæ non potest esse passio principalis, ut infra dicetur.

3. Ad tertium dicendum quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens, et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Et ideo hæ passiones non possunt esse principales, quia quod est per accidens, non potest dici principale. Et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

Quæstio 22

Consequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali. Et primo, de passionibus concupiscibilis; secundo, de passionibus irascibilis. Prima consideratio erit tripartita, nam primo considerabimus de amore et odio; secundo, de concupiscentia et fuga tertio, de delectatione et tristitia. Circa amorem consideranda sunt tria, primo, de ipso amore; secundo, de causa amoris; tertio, de effectibus eius. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum amor sit in concupiscibili. Secundo, utrum amor sit passio. Tertio, utrum amor sit idem quod dilectio. Quarto, utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ et amorem concupiscentiæ.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in concupiscibili.

1. Dicitur enim Sap. VIII, hanc, scilicet sapientiam, amavi et exquisivi a iuventute mea. Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Præterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni, dicit enim Augustinus, in XIV de Civ. Dei, amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, lætitia; fugiens quod ei adversatur, 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.

3. Præterea, Dionysius, in IV cap. De div. Nom., 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 II Topic., quod amor est in concupiscibili.

Respondeo dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem

ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas. In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quæ dici potest amor naturalis, sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo. Et pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quod est obiectum irascibilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali.

2. Ad secundum dicendum quod amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas et tristitia, non quidem essentialiter, sed causaliter.

3. Ad tertium dicendum quod amor naturalis non solum est in viribus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentiis animæ, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., omnibus est pulchrum et bonum amabile; cum unaquæque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit passio.

1. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est virtus quædam, ut dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom. Ergo amor non est passio.

2. Præterea, amor est unio quædam vel nexus, secundum Augustinum, in libro de Trin. Sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

3. Præterea, Damascenus dicit, in II libro, quod passio est motus quidam. Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium; sed principium huiusmodi motus. Ergo amor non est passio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VIII Ethic., quod amor est passio.

Respondeo dicendum quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens, nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quæ est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quæ est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in I de Anima, appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione; et 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; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quæ est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor et passio, proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia virtus significat principium motus vel actionis, ideo amor, inquantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur virtus.

2. Ad secundum dicendum quod unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum, vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit quod amor est virtus unitiva, et Philosophus dicit, in II polit., quod unio est opus amoris.

3. Ad tertium dicendum quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod amor sit idem quod dilectio.

1. Dionysius enim, IV cap. De div. Nom., dicit quod hoc modo se habent amor et dilectio, sicut quatuor et bis duo, rectilineum et habens rectas lineas. Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem.

2. Præterea, appetitivi motus secundum obiecta differunt. Sed idem est obiectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem.

3. Præterea, si dilectio et 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 XIV de Civ. Dei. Sed hoc modo non differunt, quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor et dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit quod non est aliud amorem dicere, et aliud dilectionem dicere.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod quibusdam sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis.

Respondeo dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen in hoc, quod amicitia, secundum Philosophum in VIII Ethic., est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius est inter ea, omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de amore et dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo, sic enim amor idem est quod dilectio.

2. Ad secundum dicendum quod obiectum amoris est communius quam obiectum dilectionis, quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod non differunt amor et dilectio secundum differentiam boni et mali, sed sicut dictum est. In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio. Et sic loquitur ibi Augustinus de amore, unde parum post subdit quod recta voluntas est bonus amor, et perversa voluntas est malus amor. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem qui prædictam differentiam assignaverunt.

4. Ad quartum dicendum quod ideo aliqui posuerunt, etiam in ipsa voluntate, nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quandam passionem, præcipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem præsupponit iudicium rationis. Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est. Et propter hoc, divinius est amor quam dilectio.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiæ et concupiscentiæ.

1. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, ut dicit Philosophus, in VIII Ethic. Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor non convenienter dividitur per amorem concupiscentiæ et amorem amicitiæ.

2. Præterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur, non enim homo connumeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Præterea, secundum Philosophum, in VIII Ethic., triplex est amicitia, utilis, delectabilis et honesta. Sed amicitia utilis et delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed contra, quædam dicimur amare quia ea concupiscimus, sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce quod in eo concupiscit, ut dicitur in II Topic. Sed ad vinum, et ad huiusmodi, non habemus amicitiam, ut dicitur in VIII Ethic. Ergo alius est amor concupiscentiæ, et alius est amor amicitiæ.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II rhetoric., amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiæ. Hæc autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiæ, simpliciter et per se amatur, quod autem amatur amore concupiscentiæ, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

1. Ad primum ergo dicendum quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiæ et concupiscentiæ. Nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus, illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis.

2. Et per hoc patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod in amicitia utilis et delectabilis, vult quidem aliquis aliquod bonum amico, et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiæ. Sed quia

illud bonum refert ulterius ad suam delectationem vel utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiæ, deficit a ratione veræ amicitiæ.

Quæstio 23

Deinde considerandum est de causa amoris. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum bonum sit sola causa amoris. Secundo, utrum cognitio sit causa amoris. Tertio, utrum similitudo. Quarto, utrum aliqua alia animæ passionum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris.

1. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Psalmi X, qui diligit iniquitatem, odit animam suam, alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Præterea, Philosophus dicit, in II rhetoric., quod eos qui mala sua dicunt, amamus. Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

3. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII de Trin., non amatur certe nisi bonum. Solum igitur bonum est causa amoris.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quæ est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum, quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

1. Ad primum ergo dicendum quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum. Et sic aliquis amor est malus, inquantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem vel pecuniam vel aliquid huiusmodi.

2. 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, inquantum excludit fictionem seu simulationem.

3. 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 et illi sensus præcipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod cognitio non sit causa amoris.

1. Quod enim aliquid quæratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quæruntur quæ nesciuntur, sicut scientiæ, cum enim in his idem sit eas habere quod eas nosse, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quæst., si cognoscerentur, haberentur, et non quærerentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

2. Præterea, eiusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur plus quam cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quam cognoscantur, sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

3. Præterea, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius in IV cap. De div. Nom., non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

Sed contra est quod Augustinus probat, in X de Trin., 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. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit, IX

Ethic., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui quærit scientiam, non omnino ignorat eam, sed secundum aliquid eam præcognoscit, vel in universali, vel in aliquo eius effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit, X de Trin. Sic autem eam cognoscere non est eam habere; sed cognoscere eam perfecte.

2. 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, et componere quodammodo ea quæ sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in VI appetitiva, quæ respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur. Sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere, et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

3. Ad tertium dicendum quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa amoris.

1. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii, dicitur enim Prov. XIII, quod inter superbos semper sunt iurgia; et Philosophus dicit, in VIII Ethic., quod figuli corrixantur ad invicem. Ergo similitudo non est causa amoris.

2. Præterea, Augustinus dicit, in IV Confess., quod aliquis amat in alio quod esse non vellet, sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio. Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris, sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet, vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Præterea, quilibet homo amat id quo indiget, etiam si illud non habeat, sicut infirmus amat sanitatem, et pauper amat divitias. Sed inquantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed etiam dissimilitudo est causa amoris.

4. Præterea, Philosophus dicit, in II rhetoric., quod beneficos in pecunias et salutem amamus, et similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt. Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XIII, omne animal diligit simile sibi.

Respondeo dicendum quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu, sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti. Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiæ, seu benevolentiæ. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa, sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ, vel amicitiam utilis seu delectabilis. Quia unicuique existenti in potentia, inquantum huiusmodi, inest appetitus sui actus, et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. Dictum est autem supra quod in amore concupiscentiæ amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formæ. Et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formæ, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat; efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro, et inter superbos sunt iurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat quod in se non amat, invenitur ratio similitudinis secundum proportionalitatem, nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat. Puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem.

3. 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.

4. Ad quartum dicendum quod secundum eandem similitudinem potentiæ ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod desiderat. Et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat. Utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem. Vel dicendum quod, licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen ea secundum quædam seminalia rationis, secundum quæ, qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suæ naturali rationi conformem.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris.

1. Dicit enim Philosophus, in VIII Ethic., quod aliqui amantur propter delectationem. Sed delectatio est passio quædam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Præterea, desiderium quædam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicuius quod ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia quæ est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Præterea, Augustinus dicit, in X de Trin., cuius rei adipiscendæ spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit videat. Ergo spes etiam est causa amoris.

Sed contra est quod omnes aliæ affectiones animi ex amore causantur, ut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei.

Respondeo dicendum quod nulla alia passio animæ est quæ non præsupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animæ vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animæ sit causa universaliter omnis amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicuius, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore præcedente; nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

2. Ad secundum dicendum quod desiderium rei alicuius semper præsupponit amorem illius rei. Sed desiderium alicuius rei potest esse causa ut res alia ametur, sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit.

3. Ad tertium dicendum quod spes causat vel auget amorem, et ratione delectationis, quia delectationem causat, et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat, non enim ita intense desideramus quæ non speramus. Sed tamen et ipsa spes est alicuius boni amati.

Quæstio 24

Deinde considerandum est de effectibus amoris. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum unio sit effectus amoris. Secundo, utrum mutua inhæsio. Tertio, utrum extasis sit effectus amoris. Quarto, utrum zelus. Quinto, utrum amor sit passio læsiva amantis. Sexto, utrum amor sit causa omnium quæ amans agit.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unio non sit effectus amoris.

1. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam, dicit enim apostolus, ad Galat. IV, bonum æmulamini in bono semper (loquens de seipso, ut Glossa dicit), et non tantum cum præsens sum apud vos. Ergo unio non est effectus amoris.

2. Præterea, omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiæ, et accidens subiecto, et pars toti vel alteri parti ad constitutionem totius, aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiæ, alioquin nunquam haberetur amor ad ea quæ sunt per essentiam divisa. Unionem autem quæ est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur. Ut dictum est. Ergo unio non est effectus amoris.

3. Præterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris.

Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod amor quilibet est virtus unitiva.

Respondeo dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem secundum rem, puta cum amatum præsentialiter adest amanti. Alia vero secundum affectum. Quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiæ et amicitiæ, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum

enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum, unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse, et Augustinus dicit, in IV Confess., bene quidam dixit de amico suo, dimidium animæ suæ. Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit, in VIII de Trin., quod amor est quasi vita quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur. Quod enim dicit copulans, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor, quod vero dicit copulare intendens, pertinet ad unionem realem.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de unione reali. Quam quidem requirit delectatio sicut causam, desiderium vero est in reali absentia amati, amor vero et in absentia et in præsentia.

2. Ad secundum dicendum quod unio tripliciter se habet ad amorem. Quædam enim unio est causa amoris. Et hæc quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum, quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est. Quædam vero unio est essentialiter ipse amor. Et hæc est unio secundum coaptationem affectus. Quæ quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiæ, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiæ, ut ad aliquid sui. Quædam vero unio est effectus amoris. Et hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata. Et hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris, ut enim Philosophus refert, II Politic., Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum, sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quærunt unionem quæ convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.

3. Ad tertium dicendum quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quæ amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est. Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non causet mutuam inhæsionem, ut scilicet amans sit in amato, et e converso.

1. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens et contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhæsio, ut amatum sit in amante et e converso.

2. Præterea, nihil potest penetrare in interiora alicuius integri, nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quæ sunt secundum rem coniuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhæsio non est effectus amoris.

3. Præterea, si per amorem amans est in amato et e converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato, quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhæsio est effectus amoris.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. IV, qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Caritas autem est amor Dei. Ergo, eadem ratione, quilibet amor facit amatum esse in amante, et e converso.

Respondeo dicendum quod iste effectus mutuæ inhæsionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis; secundum illud Philipp. I, eo quod habeam vos in corde. Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur, I ad Cor. II, quod scrutatur etiam profunda Dei. Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud præsentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiæ; vel in bona quæ vult amato, per amorem amicitiæ; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam. Unde et amor dicitur intimus; et dicuntur viscera caritatis. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiæ, aliter per amorem amicitiæ. Amor namque concupiscentiæ non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quærit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiæ, amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere secundum Philosophum, in IX Ethic. Et in II rhetoric. Ut sic,

inquantum quæ sunt amici æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. Inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem et tertio modo mutua inhæsio intelligi in amore amicitiæ, secundum viam redamationis, inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu eius per quandam complacentiam. E converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati. Nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum, sicut genus continetur in specie et e converso.

2. Ad secundum dicendum quod rationis apprehensio præcedit affectum amoris. Et ideo, sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet.

3. Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de tertio modo mutuæ inhæsionis, qui non invenitur in quolibet amore.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod extasis non sit effectus amoris.

1. Extasis enim quandam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem, sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Præterea, amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se, quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

3. Præterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est. Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum quam seipsum. Quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod divinus amor extasim facit, et quod ipse Deus propter amorem est extasim passus. Cum ergo quilibet amor sit quædam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur, videtur quod quilibet amor causet extasim.

Respondeo dicendum quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam, vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur; puta, cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est, intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiæ; amor autem concupiscentiæ non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiæ, quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiæ, affectus alicuius simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procedit de prima extasi.

2. Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de amore concupiscentiæ, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui amat, intantum extra se exit, inquantum vult bona amici et operatur. Non tamen vult bona amici magis quam sua. Unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod zelus non sit effectus amoris.

1. Zelus enim est contentionis principium, unde dicitur I ad Cor. III, cum sit inter vos zelus et contentio, etc. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Præterea obiectum amoris est bonum, quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi, ad zelum enim pertinere videtur quod aliquis non patiatur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum ceteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Præterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore, dicitur enim in Psalmo LXXII, zelavi super iniquos. Non ergo debet dici magis effectus amoris quam odii.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod Deus appellatur zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia.

Respondeo dicendum quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius etiam repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quæst., intensus amor quærit excludere omne quod sibi repugnat. Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiæ, et aliter in amore amicitiæ. Nam in amore concupiscentiæ, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietæ eius quod amatur. Et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quærunt. Similiter etiam qui quærunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum. Et iste est zelus invidiæ, de quo dicitur in Psalmo XXXVI, noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem. Amor autem amicitiæ quærit bonum amici, unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc, aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si qua dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet. Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quæ sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur; secundum illud III Reg. XIX, zelo zelatus sum pro Domino exercituum. Et Ioan. II, super illud, zelus domus tuæ comedit me, dicit Glossa quod bono zelo comeditur, qui quælibet prava quæ viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat et gemit.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus ibi loquitur de zelo invidiæ; qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

2. Ad secundum dicendum quod bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Unde omne illud quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odiosum. Et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit quod quædam parva bona non possunt integre simul possideri a multis. Et ex amore talium causatur zelus invidiæ. Non autem proprie ex his quæ integre possunt a multis possideri, nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ a multis integre cognosci potest; sed forte de excellentia circa cognitionem huius.

3. Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea quæ repugnant amato, ex amore procedit. Unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod amor sit passio læsiva.

1. Languor enim significat læsionem quandam languentis. Sed amor causat languorem, dicitur enim Cant. II, fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo. Ergo amor est passio læsiva.

2. Præterea, liquefactio est quædam resolutio. Sed amor est liquefactivus, dicitur enim Cant. V, anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est. Ergo amor est resolutivus. Est ergo corruptivus et læsivus.

3. Præterea, fervor designat quendam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore, Dionysius enim, VII cap. Cæl. Hier., inter ceteras proprietates ad amorem seraphim pertinentes, ponit calidum et acutum et superfervens. Et Cant. VIII, dicitur de amore quod lampades eius sunt lampades ignis atque flammarum. Ergo amor est passio læsiva et corruptiva.

Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod singula seipsa amant contentive, idest conservative. Ergo amor non est passio læsiva, sed magis conservativa et perfectiva.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, amor significat coaptationem quandam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur, sed magis, si sit possibile, proficit et melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis, amor autem boni quod non est conveniens amanti, est læsivus et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei, læditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Osee IX, facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt. Et hoc quidem dictum sit de amore, quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus. Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit læsivus propter excessum immutationis, sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animæ qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

1. Ad ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, dicendum quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fruitio, languor et fervor. Inter quæ primum est liquefactio, quæ opponitur congelationi. Ea enim quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad

quandam receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens et habitum, causatur delectatio sive fruitio. Si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per languorem (unde et tullius, in III de tusculanis quæst., maxime tristitiam ægritudinem nominat); et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per fervorem. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti, secundum habitudinem appetitivæ virtutis ad obiectum. Sed in passione amoris, consequuntur aliqui effectus his proportionati, secundum immutationem organi.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod amans non agat omnia ex amore.

1. Amor enim quædam passio est, ut supra dictum est. Sed non omnia quæ agit homo, agit ex passione, sed quædam agit ex electione, et quædam ex ignorantia, ut dicitur in V Ethic. Ergo non omnia quæ homo agit, agit ex amore.

2. Præterea, appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus, ut patet in I de Anima. Si igitur omnia quæ quis agit, agit ex amore, aliæ passiones appetitivæ partis erunt superfluæ.

3. Præterea, nihil causatur simul a contrariis causis. Sed quædam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod propter amorem boni omnia agunt quæcumque agunt.

Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens. Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem, sic enim Dionysius loquitur de amore in IV cap. De div. Nom.

2. Ad secundum dicendum quod ex amore, sicut iam dictum est, causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliæ passiones. Unde omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa. Unde non superfluunt aliæ passiones, quæ sunt causæ proximæ.

3. Ad tertium dicendum quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur.

Quæstio 25

Deinde considerandum est de odio. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum causa et obiectum odii sit malum. Secundo, utrum odium causetur ex amore. Tertio, utrum odium sit fortius quam amor. Quarto, utrum aliquis possit habere odio seipsum. Quinto, utrum aliquis possit habere odio veritatem. Sexto, utrum aliquid possit haberi odio in universali.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod obiectum et causa odii non sit malum.

1. Omne enim quod est, inquantum huiusmodi bonum est. Si igitur obiectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicuius rei. Quod patet esse falsum.

2. Præterea, odire malum est laudabile, unde in laudem quorundam dicitur II machab. III, quod leges optime custodiebantur, propter Oniæ pontificis pietatem, et animos odio habentes mala. Si igitur nihil oditur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile. Quod patet esse falsum.

3. Præterea, idem non est simul bonum et malum. Sed idem diversis est odibile et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed contra, odium contrariatur amori. Sed obiectum amoris est bonum, ut supra dictum est. Ergo obiectum odii est malum.

Respondeo dicendum quod, cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non coniuncta; eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem coniunctam, sicut supra dictum est. In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quæ est amor naturalis; ita ad id quod est ei repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali, seu in intellectivo, amor est consonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens, odium vero est dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et no-

civum. Sicut autem omne conveniens, inquantum huiusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum huiusmodi, habet rationem mali. Et ideo, sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odii.

1. Ad primum ergo dicendum quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente. Sed ens inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum. Et secundum hoc, unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut aliquid 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.

3. Ad tertium dicendum quod contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquæ. Secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa odii.

1. Ea enim quæ ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul, ut dicitur in prædicamentis. Sed amor et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul. Non ergo amor est causa odii.

2. Præterea, unum contrariorum non est causa alterius. Sed amor et odium sunt contraria. Ergo amor non est causa odii.

3. Præterea, posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur, nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei, quod omnes affectiones causantur ex amore. Ergo et odium, cum sit quædam affectio animæ, causatur ex amore.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum, odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat, quam quid ei repugnet, per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum eius quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio; et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur. Et secundum hoc, omne odium ex amore causatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod in his quæ ex opposito dividuntur, quædam inveniuntur quæ sunt naturaliter simul et secundum rem, et secundum rationem, sicut duæ species animalis, vel duæ species coloris. Quædam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero et causa eius, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum. Quædam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia et accidens, nam substantia realiter est causa accidentis; et ens secundum rationem prius attribuitur substantiæ quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi inquantum est in substantia. Amor autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

2. Ad secundum dicendum quod amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem. Sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia, eiusdem enim rationis est quod ametur aliquid, et odiatur eius contrarium. Et sic amor unius rei est causa quod eius contrarium odiatur.

3. 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 appetitivus magis pertinet ad intentionem quam ad executionem. Et ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appetitivus.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod odium sit fortius amore.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., 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.

2. Præterea, debilius vincitur a fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Præterea, affectio animæ per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum, quam ad prosequendum amatum, sicut etiam bestiæ abstinent a delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit in libro octoginta trium quæst. Ergo odium est fortius amore.

Sed contra, bonum est fortius quam malum, quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit, cap. IV de div. Nom. Sed odium et amor differunt secundum differentiam boni et mali. Ergo amor est fortior odio.

Respondeo dicendum quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. 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 quæ 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 hecticæ, quamvis sit maior, non tamen ita sentitur sicut calor tertianæ, quia calor hecticæ iam versus est quasi in habitum et naturam. Propter hoc etiam, amor magis sentitur in absentia amati, sicut Augustinus dicit, in X de Trin., quod amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia. Et propter hoc etiam, repugnantia eius quod oditur, sensibilius percipitur quam convenientia eius quod amatur. Secundo, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum, est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet maiori amori, magis movet quam minor amor.

1. Et per hoc patet responsio ad primum. Nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris. Et ideo magis fugitur dolor, quam ametur voluptas.

2. Ad secundum dicendum quod odium nunquam vinceret amorem, nisi propter maiorem amorem cui odium correspondet. Sicut homo magis diligit se quam amicum, et propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

3. Ad tertium dicendum quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit seipsum odio habere.

1. Dicitur enim in Psalmo X, qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. Præterea, illum odimus, cui volumus et operamur malum. Sed quandoque aliquis vult et operatur sibi ipsi malum, puta qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Præterea, Boëtius dicit, in II de Consol., quod avaritia facit homines odiosos, ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. V, quod nemo unquam carnem suam odio habuit.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquis aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni, nam malum est præter voluntatem, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est. Unde necesse est quod aliquis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo. Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odio habeat. Et hoc dupliciter. Uno modo, ex parte boni quod sibi aliquis vult. Accidit enim quandoque illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum, et 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 principalius in ipso, unde civitas dicitur facere quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui æstimant se esse maxime illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam. Unde amant se secundum id quod æstimant se esse, sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo, ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod nullus sibi vult et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicuius miseriæ vel doloris.

3. Ad tertium dicendum quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum, sicut æger odit suam ægritudinem, ex hoc ipso quod se amat. Vel dicendum quod avaritia odiosos facit aliis, non autem sibi ipsi. Quinimmo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quam debeat.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem.

1. Bonum enim et ens et verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Præterea, omnes homines naturaliter scire desiderant, ut dicitur in principio Metaphys. Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Præterea, Philosophus dicit, in II rhetoric., quod homines amant non fictos. Sed non nisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem. Non potest ergo eam odio habere.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Galat. IV, factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.

Respondeo dicendum quod bonum et verum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione. Bonum enim habet rationem appetibilis, non autem ens vel verum, quia bonum est quod omnia appetunt. Et ideo bonum, sub ratione boni, non potest odio haberi, nec in universali nec in particulari. Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus. Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii et repugnantis, contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni. Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato. Uno modo, secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus. Et 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 amati. Sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent, ex quorum persona dicitur Iob XXI, scientiam viarum tuarum nolumus. Tertio modo habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius. Puta, cum aliquis vult latere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat. Et secundum hoc dicit Augustinus, in X Confess., quod homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod cognoscere veritatem secundum se est amabile, propter quod dicit Augustinus quod amant eam lucentem. Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

3. Ad tertium dicendum quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod odium non possit esse alicuius in universali.

1. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

2. Præterea, odium causatur ex aliqua dissonantia; quæ communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

3. Præterea, obiectum odii est malum. Malum autem est in rebus, et non in mente, ut dicitur in VI Metaphys. Cum ergo universale sit solum in mente, quæ abstrahit universale a particulari, videtur quod odium non possit esse alicuius universalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II rhetoric., quod ira semper fit inter singularia odium autem etiam ad genera, furem enim odit et calumniatorem unusquisque.

Respondeo dicendum quod de universali dupliciter contingit loqui, uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur, alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo. Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, neque apprehensiva neque appetitiva, ferri potest in universale, quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter. Sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitivæ partis, potest respicere aliquid in universali, quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi. Unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædentis; actus autem particularium sunt. Et propter hoc Philosophus dicit quod ira semper est ad aliquid singulare; 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.

1. Ad primum ergo dicendum quod sensus non apprehendit universale, prout est universale, apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

2. Ad secundum dicendum quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii. Sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis, et sic est eis odiosum.

3. Ad tertium dicendum quod illa obiectio procedit de universali secundum quod substat intentioni universalitatis, sic enim non cadit sub apprehensione vel appetitu sensitivo.

Quæstio 26

Deinde considerandum est de concupiscentia. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum. Secundo, utrum concupiscentia sit passio specialis. Tertio, utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales. Quarto, utrum concupiscentia sit infinita.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo.

1. Est enim quædam concupiscentia sapientiæ, ut dicitur Sap. VI, concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum. Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

2. Præterea, desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo, immo apostolus dicit, Rom. VII, non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum. Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud Psalmi CXVIII, concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas. Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Præterea, cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentiæ animæ, et non solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod irrationale obediens et persuasibile rationi, dividitur in concupiscentiam et iram. Hæc autem est irrationalis pars animæ, passiva et appetitiva. Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I rhetoric., concupiscentia est appetitus delectabilis. Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur, 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 et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo; unde et bonum secundum sensum est bonum totius coniuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia, quæ simul pertineat et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo; et in VI concupiscibili, quæ ab ea denominatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod appetitus sapientiæ, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat; sicut in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.

2. Ad secundum dicendum quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia; sed simplicem motum in rem desideratam.

3. Ad tertium dicendum quod unicuique potentiæ animæ competit appetere proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem. Sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam. Appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis.

1. Passiones enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum; quod etiam est obiectum concupiscentiæ, secundum Philosophum, in I rhetoric. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst., quod cupiditas est amor rerum transeuntium, et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Præterea, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est. Sed concupiscentiæ non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili. Dicit enim Damascenus quod expectatum bonum concupiscentiam consti-

tuit, præsens vero lætitiam, similiter expectatum malum timorem, præsens vero tristitiam, ex quo videtur quod, sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ. Timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed contra est quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quæ sunt passiones concupiscibilis. Et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum delectabile secundum sensum est communiter obiectum concupiscibilis. Unde secundum eius differentias, diversæ passiones concupiscibilis distinguuntur. Diversitas autem obiecti potest attendi vel secundum naturam ipsius obiecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem obiecti activi quæ est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum. Sed diversitas quæ est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt. Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter præsens, et secundum quod est absens, nam secundum quod est præsens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo et conformat, causat amorem; inquantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; inquantum vero præsens quietat in seipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore et a delectatione. Sed concupiscere hoc delectabile vel illud, facit concupiscentias diversas numero.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum delectabile non est absolute obiectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis, sicut et sensibile sub ratione præteriti, est obiectum memoriæ. Huiusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivæ partis, quæ respicit particularia.

2. Ad secundum dicendum quod illa prædicatio est per causam, non per essentiam, non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus, vel aliter dicendum, quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus qui potest esse respectu boni futuri. Unde comprehendit sub se et amorem et spem.

3. Ad tertium dicendum quod passio quæ directe opponitur concupiscentiæ, innominata est, quæ ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est mali absentis sicut et timor, quandoque loco eius ponitur timor, sicut et quandoque cupiditas loco spei. Quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur, et ideo pro omni motu appetitus in bonum vel in malum futurum, ponitur spes et timor, quæ respiciunt bonum vel malum arduum.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod concupiscentiarum non sint quædam naturales, et quædam non naturales.

1. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est. Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Præterea, diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum, quæ quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quæ sint concupiscentiæ naturales et non naturales, non differunt nisi secundum diversa concupiscibilia, quod facit materialem differentiam, et secundum numerum tantum. Non ergo dividendæ sunt concupiscentiæ per naturales et non naturales.

3. Præterea, ratio contra naturam dividitur, ut patet in II Physic. Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest, quia concupiscentia cum sit passio quædam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quæ est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiæ aliquæ non naturales.

Sed contra est quod Philosophus, in III Ethic. Et in I rhetoric., ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile. Uno modo, quia est conveniens naturæ animalis, sicut cibus, potus, et alia huiusmodi. Et huiusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo aliquid est delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem, sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso. Et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas. Primæ ergo concupiscentiæ, naturales, communes sunt et hominibus et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam. Et in his etiam omnes homines conveniunt, unde et Philosophus, in III Ethic., vocat eas communes et necessarias. Sed secundæ concupiscentiæ sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, præter id quod natura requirit. Unde et in I rhetoric., Philosophus dicit primas concupiscentias esse irrationales, secundas vero cum ratione. Et quia diversi diversimode ratiocinan-

tur, ideo etiam secundæ dicuntur, in III Ethic., propriæ et appositæ, scilicet supra naturales.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali cum fuerit apprehensum. Et secundum hoc cibi et potus et huiusmodi, quæ appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia naturalis.

2. Ad secundum dicendum quod diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus, non est materialis tantum; sed etiam quodammodo formalis, inquantum procedit ex diversitate obiecti activi. Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis, prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiæ naturales, quas Philosophus in rhetoric. Vocat irrationales; et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex quo causantur concupiscentiæ non naturales, quæ propter hoc in rhetoric. Dicuntur cum ratione.

3. Ad tertium dicendum quod in homine non solum est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam; sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in primo libro dictum est. Et secundum hoc, etiam concupiscentia quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et præterea appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit infinita.

1. Obiectum enim concupiscentiæ est bonum; quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in II Metaphys. Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Præterea, concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit improportionatum, non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Præterea, infinita non est transire, et sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod nunquam fieret delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I polit., quod, in infinitum concupiscentia existente homines infinita desiderant.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est concupiscentia, una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem igitur concupiscentia non potest esse infinita in actu. Est enim eius quod natura requirit, natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum. Unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita huiusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem; ut scilicet, post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum, vel quodcumque aliud quod natura requirit, quia huiusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanæ, Ioan. IV, qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum. Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita. Sequitur enim rationem, ut dictum est, rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere, non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest. Potest et alia ratio assignari, secundum Philosophum in I polit., quare quædam concupiscentia sit finita, et quædam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita, finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde maior sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; sicut, si album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia vero eius quod est ad finem, non est infinita, sed secundum illam mensuram appetitur qua convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum, qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt divitias finitas, sufficientes ad necessitatem vitæ, ut Philosophus dicit ibidem. Et eadem est ratio de concupiscentia, quarumcumque aliarum rerum.

1. Ad primum ergo dicendum quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum, vel quia est finitum secundum rem, prout semel concupiscitur in actu; vel quia est finitum secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi, quia infinitum est, cuius quantitatem accipientibus, semper est aliquid extra sumere, ut dicitur in III Physic.

2. Ad secundum dicendum quod ratio quodammodo est virtutis infinitæ inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum, est proportionatum rationi. Nam et universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia.

3. Ad tertium dicendum quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur quod omnia consequatur quæ concupiscit, sed in quolibet concupito quod consequitur, delectatur.

Quæstio 27

Deinde considerandum est de delectatione et tristitia. Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor, primo, de ipsa delectatione secundum se; secundo, de causis delectationis; tertio, de effectibus eius; quarto, de bonitate et malitia ipsius. Circa primum quæruntur octo. Primo, utrum delectatio sit passio. Secundo, utrum sit in tempore. Tertio, utrum differat a gaudio. Quarto, utrum sit in appetitu intellectivo. Quinto, de comparatione delectationum superioris appetitus, ad delectationem inferioris. Sexto, de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem. Septimo, utrum sit aliqua delectatio non naturalis. Octavo, utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit passio.

1. Damascenus enim, in II libro, distinguit operationem a passione, dicens quod operatio est motus qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam. Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit, in VII et X Ethic. Ergo delectatio non est passio.

2. Præterea, pati est moveri, ut dicitur in III Physic. Sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse, causatur enim delectatio ex bono iam adepto. Ergo delectatio non est passio.

3. Præterea, delectatio consistit in quadam perfectione delectati, perficit enim operationem, ut dicitur in X Ethic. Sed perfici non est pati vel alterari, ut dicitur in VII Physic. Et in I de Anima.

Sed contra est quod Augustinus, in IX et XIV de Civ. Dei, ponit delectationem, sive gaudium vel lætitiam, inter alias passiones animæ.

Respondeo dicendum quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, sicut supra dictum est. Affectio autem quæcumque ex apprehensione sensitiva procedens, est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi. Nam, sicut Philosophus dicit in I rhetoric., delectatio est quidam motus animæ, et constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem. Ad cuius intellectum, considerandum est quod, sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus. Et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Hæc autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliæ res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt, sed animalia hoc sentiunt. Et ex isto sensu causatur quidam motus animæ in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur quod delectatio est motus animæ, ponitur in genere. Per hoc autem quod dicitur constitutio in existentem naturam, idest in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni. Per hoc autem quod dicitur simul tota, ostendit quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus, non enim delectatio est generatio, ut Plato posuit, sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in VII Ethic. Per hoc autem quod dicitur sensibilis, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio. Sic ergo patet quod, cum delectatio sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod operatio connaturalis non impedita, est perfectio secunda, ut habetur in I de Anima. Et ideo, quando constituitur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quæ consistit in perfectum esse, ut dictum est. Sic ergo cum dicitur quod delectatio est operatio, non est prædicatio per essentiam, sed per causam.

2. Ad secundum dicendum quod in animali duplex motus considerari potest, unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum, alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem licet ergo in eo qui iam consecutus est bonum in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tenditur ad finem; non tamen cessat motus appetitivæ partis, quæ, sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quædam appetitus, considerata præsentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam est.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus, sicut sunt ægritudines corporales, et tristitia et timor in anima; tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones, ut supra dictum est. Et secundum hoc delectatio dicitur passio.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit in tempore.

1. Delectatio enim est motus quidam, ut in I rhetoric. Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

2. Præterea, diuturnum, vel morosum, dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquæ delectationes dicuntur morosæ. Ergo delectatio est in tempore.

3. Præterea, passiones animæ sunt unius generis. Sed aliquæ passiones animæ sunt in tempore. Ergo et delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in X Ethic., quod secundum nullum tempus accipiet quis delectationem.

Respondeo dicendum quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, per aliud, et quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinens, sicut motus, quies, locutio, et alia huiusmodi. Secundum aliud vero, et non per se, dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subiacent. Sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem, non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius, sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc esse hominem est in tempore. Sic igitur dicendum est quod delectatio secundum se quidem non est in tempore, est enim delectatio in bono iam adepto, quod est quasi terminus motus. Sed si illud bonum adeptum transmutationi subiaceat, erit delectatio per accidens in tempore. Si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in I de Anima, motus dupliciter dicitur. Uno modo, qui est actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, inquantum huiusmodi, et talis motus est successivus, et in tempore. Alius autem motus est actus perfecti, idest existentis in actu; sicut intelligere, sentire et velle et huiusmodi, et etiam delectari. Et huiusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

2. Ad secundum dicendum quod delectatio dicitur diuturna vel morosa, secundum quod per accidens est in tempore.

3. Ad tertium dicendum quod aliæ passiones non habent pro obiecto bonum adeptum, sicut delectatio. Unde plus habent de ratione motus imperfecti, quam delectatio. Et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio.

1. Passiones enim animæ differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Præterea, unus motus non terminatur ad duos terminos. Sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et delectationem, scilicet concupiscentia. Ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

3. Præterea, si gaudium est aliud a delectatione, videtur quod, pari ratione, et lætitia et exultatio et iucunditas significent aliquid aliud a delectatione, et sic erunt omnes diversæ passiones. Quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt a delectatione.

Sed contra est quod in brutis animalibus non dicimus gaudium. Sed in eis dicimus delectationem. Non ergo est idem gaudium et delectatio.

Respondeo dicendum quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo de Anima, est quædam species delectationis. Est enim considerandum quod, sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est; ita etiam delectationum quædam sunt naturales, et quædam non naturales, quæ sunt cum ratione. Vel, sicut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt, quædam sunt corporales, quædam animales, quod in idem redit. Delectamur enim et in his quæ naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes; et in his quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quæ consequitur rationem, unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione rationis concupiscere, sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest etiam esse gaudium in habentibus rationem. Quamvis non semper de omnibus sit gaudium, quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc, patet quod delectatio est in plus quam gaudium.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum obiectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem obiecti. Et sic delectationes animales, quæ dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus corporalibus, quæ dicuntur solum delectationes, sicut et de concupiscentiis supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis, ita quod delectatio

respondeat concupiscentiæ, et gaudium respondeat desiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem. Et sic secundum differentiam motus, est etiam differentia quietis.

3. Ad tertium dicendum quod alia nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis, nam lætitia imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur latitia; exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; iucunditas vero dicitur a quibusdam specialibus lætitiæ signis vel effectibus. Et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit in appetitu intellectivo.

1. Dicit enim Philosophus, in I rhetoric., quod delectatio est motus quidam sensibilis. Sed motus sensibilis non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Præterea, delectatio est passio quædam. Sed omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Præterea, delectatio est communis nobis et brutis. Ergo non est nisi in parte quæ nobis et brutis communis est.

Sed contra est quod in Psalmo XXXVI, dicitur, delectare in Domino. Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis, non solum commovetur appetitus sensitivus, per applicationem ad aliquid particulare; sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc, in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio quæ dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis. Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali, delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod cupiditas et lætitia non est aliud quam voluntas in eorum consensione quæ volumus.

1. Ad primum ergo dicendum quod in illa definitione Philosophi, sensibile ponitur communiter pro quacumque apprehensione. Dicit enim Philosophus in X Ethic., quod secundum omnem sensum est delectatio; similiter autem et secundum intellectum et speculationem. Vel potest dici quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

2. Ad secundum dicendum quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali. Et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum, sic enim etiam est in Deo et in Angelis. Unde dicit Philosophus, in VII Ethic., quod Deus una simplici operatione gaudet. Et Dionysius dicit, in fine cæl. Hier., quod Angeli non sunt susceptibiles nostræ passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis lætitiam.

3. Ad tertium dicendum quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum Angelis. Unde ibidem Dionysius dicit quod sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum. Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis; sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum Angelis.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus intelligibilibus.

1. Omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum, in X Ethic. Sed plures sequuntur delectationes sensibiles, quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

2. Præterea, magnitudo causæ ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus, transmutant enim corpus, et quibusdam insanias faciunt, ut dicitur in VII Ethic. Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Præterea, delectationes corporales oportet temperare et refrænare, propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refrænare. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXVIII, quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo. Et Philosophus dicit, in X Ethic., quod maxima delectatio est quæ est secundum operationem sapientiæ.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, delectatio provenit ex coniunctione convenientis quæ sentitur vel cognoscitur. In operibus autem animæ, præcipue sensitivæ et intellectivæ, est hoc considerandum, quod, cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sen-

tire, velle, et huiusmodi, nam actiones quæ transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiæ transmutatæ; motus enim est actus mobilis a movente. Sic igitur prædictæ actiones animæ sensitivæ et intellectivæ, et ipsæ sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitæ per sensum vel intellectum. Unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex eorum obiectis. Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus; non est dubium quod multo sunt maiores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo. Quia intellectualis cognitio et perfectior est, et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta, nullus enim est qui non magis vellet carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiæ vel stulti carent, sicut Augustinus dicit, in libro de Civ. Dei. Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic, secundum se et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt maiores. Et hoc apparet secundum tria quæ requiruntur ad delectationem, scilicet bonum coniunctum, et id cui coniungitur, et ipsa coniunctio. Nam ipsum bonum spirituale et est maius quam corporale bonum; et est magis dilectum. Cuius signum est quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior, et magis cognoscitiva, quam pars sensitiva. Coniunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei, intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam; obiectum enim intellectus est quod quid est. Perfectior autem est, quia coniunctioni sensibilis ad sensum adiungitur motus, qui est actus imperfectus, unde et delectationes sensibiles non sunt totæ simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum. Sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totæ simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia. Sed quoad nos, delectationes corporales sunt magis vehementes, propter tria. Primo, quia sensibilia sunt magis nota, quoad nos, quam intelligibilia. Secundo etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali. Quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam a superiori appetitu in inferiorem. Tertio, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinæ quædam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiæ quædam consequuntur. Unde delectationes corporales, tristitiis huiusmodi supervenientes, magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales quæ non habent tristitias contrarias, ut infra dicetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota. Et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias, et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quæ sunt propriæ virtuosorum, consequens et quod declinent ad corporales.

2. Ad secundum dicendum quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitus sensitivi.

3. Ad tertium dicendum quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quæ regulatur ratione, et ideo indigent temperari et refrænari per rationem. Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula, unde sunt secundum seipsas sobriæ et moderatæ.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod delectationes quæ sunt secundum tactum, non sint maiores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus.

1. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa, omne gaudium cessat. Sed talis est delectatio quæ est secundum visum, dicitur enim Tobiæ V, quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, et lumen cæli non video? ergo delectatio quæ est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Præterea, unicuique fit delectabile illud quod amat, ut Philosophus dicit, in I rhetoric. Sed inter alios sensus maxime diligitur visus. Ergo delectatio quæ est secundum visum, est maxima.

3. Præterea, principium amicitiæ delectabilis maxime est visio. Sed causa talis amicitiæ est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxime delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod maximæ delectationes sunt secundum tactum.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, unumquodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in principio Metaphys., propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem. Unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam,

proprium est hominis; ideo primæ delectationes sensuum, quæ scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriæ hominum, delectationes autem sensuum inquantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus. Si igitur loquamur de delectatione sensus quæ est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est maior delectatio quam secundum aliquem alium sensum. Si autem loquamur de delectatione sensus quæ est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturæ animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus, est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et huiusmodi. Unde secundum hoc, delectationes quæ sunt secundum tactum, sunt maiores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam, alia animalia, quæ non habent delectationem secundum sensum nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus, neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur in III Ethic. Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis; si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse maiorem delectatione visus, secundum quod sistit infra limites sensibilis delectationis. Quia manifestum est quod id quod est naturale in unoquoque, est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiæ naturales, sicut cibi, et venerea, et huiusmodi. Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui; sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod gaudium, sicut supra dictum est, significat animalem delectationem, et hæc maxime pertinet ad visum. Sed delectatio naturalis maxime pertinet ad tactum.

2. Ad secundum dicendum quod visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit, ut ibidem dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, et alio modo visio. Nam delectatio, et maxime quæ est secundum tactum, est causa amicitiæ delectabilis per modum finis, visio autem est causa sicut unde est principium motus, inquantum per visum amabilis imprimitur species rei, quæ allicit ad amandum et ad concupiscendum eius delectationem.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit innaturalis.

1. Delectatio enim in affectibus animæ proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quæ est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Præterea, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed omne violentum est contristans, ut dicitur in V Metaphys. Ergo nihil quod est contra naturam, potest esse delectabile.

3. Præterea, constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem; ut patet ex definitione Philosophi supra posita. Sed constitui in naturam, unicuique est naturale, quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII Ethic., quod quædam delectationes sunt ægritudinales et contra naturam.

Respondeo dicendum quod naturale dicitur quod est secundum naturam, ut dicitur in II Physic. Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur. Et secundum hoc, naturales delectationes hominum dici possunt quæ sunt in eo quod convenit homini secundum rationem, sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum, est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi, id scilicet quod est commune homini et aliis, præcipue quod rationi non obedit. Et secundum hoc, ea quæ pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum, ut cibus, potus, lectus, et huiusmodi, vel secundum speciem, sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter. Secundum utrasque autem delectationes, contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo; sicut huic aquæ calefactæ est naturale quod calefaciat. Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem. Quæ quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sive ex ægritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso; sive propter

malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terræ vel carbonum, vel aliquorum huiusmodi, vel etiam ex parte animæ, sicut propter consuetudinem aliqui, delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quæ non sunt secundum naturam humanam.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria.

1. Passiones enim animæ speciem et contrarietatem recipiunt secundum obiecta. Obiectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, et malum malo, ut dicitur in prædicamentis; videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. Præterea, uni unum est contrarium, ut probatur in X Metaphys. Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Præterea, si delectationi contraria est delectatio hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed hæc differentia est materialis, contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in X Metaphys. Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed contra, ea quæ se impediunt, in eodem genere existentia, secundum Philosophum, sunt contraria. Sed quædam delectationes se invicem impediunt ut dicitur in X Ethic. Ergo aliquæ delectationes sunt contrariæ.

Respondeo dicendum quod delectatio in affectionibus animæ, sicut dictum est, proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes esse contrariæ, quæ sunt in contrariis terminis; sicut quies quæ est sursum, ei quæ est deorsum, ut dicitur V Physic. Unde et contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Philosophi est intelligendum secundum quod bonum et malum accipitur in virtutibus et vitiis, nam inveniuntur duo contraria vitia, non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria, sicut calidum et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest, quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

2. Ad secundum dicendum quod delectatio se habet in affectibus animæ, sicut quies naturalis in corporibus, est enim in aliquo convenienti et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta, tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentæ appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta eiusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur in V Physic. Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

3. Ad tertium dicendum quod ea in quibus delectamur, cum sint obiecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio obiecti diversificat speciem actus vel passionis, ut ex supradictis patet.

Quæstio 28

Deinde considerandum est de causis delectationis. Et circa hoc quæruntur octo. Primo, utrum operatio sit causa propria delectationis. Secundo, utrum motus sit causa delectationis. Tertio, utrum spes et memoria. Quarto, utrum tristitia. Quinto, utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa. Sexto, utrum benefacere alteri sit causa delectationis. Septimo, utrum similitudo sit causa delectationis. Octavo, utrum admiratio sit causa delectationis.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod operatio non sit propria et prima causa delectationis.

1. Ut enim Philosophus dicit, in I rhetoric., delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur, requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est. Sed per prius sunt cognoscibilia obiecta operationum quam ipsæ operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Præterea, delectatio potissime consistit in fine adepto, hoc enim est quod præcipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria et per se causa delectationis.

3. Præterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis. Hæc autem sunt delectabilia, ut dicitur in I rhetoric. Non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VII et X Ethic., quod delectatio est operatio connaturalis non impedita.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad delectationem duo requiruntur, scilicet conse-

cutio boni convenientis, et cognitio huiusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit, nam actualis cognitio operatio quædam est; similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione. Ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ipsa obiecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum coniunguntur nobis, vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione vel inspectione aliquorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias vel honorem vel aliquid huiusmodi; quæ quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit, in II polit., magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium; quæ procedit ex naturali amore alicuius ad seipsum. Habere autem huiusmodi nihil est aliud quam uti eis, vel posse uti. Et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

2. Ad secundum dicendum quod etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata, ipsa operata sunt delectabilia inquantum sunt habita vel facta. Quod refertur ad aliquem usum vel operationem.

3. Ad tertium dicendum quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatæ et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, iam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attædians. Et secundum hoc, otium et ludus et alia quæ ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam quæ est ex labore.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod motus non sit causa delectationis.

1. Quia, sicut supra dictum est, bonum præsentialiter adeptum est causa delectationis, unde Philosophus, in VII Ethic., dicit quod delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei iam existentis. Id autem quod movetur ad aliquid, nondum habet illud; sed quodammodo est in via generationis respectu illius, secundum quod omni motui adiungitur generatio et corruptio, ut dicitur in VIII Physic. Ergo motus non est causa delectationis.

2. Præterea, motus præcipue laborem et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes, ex hoc quod sunt laboriosæ et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivæ. Ergo motus non est causa delectationis.

3. Præterea, motus importat innovationem quandam, quæ opponitur consuetudini. Sed ea quæ sunt consueta, sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit, in I rhetoric. Ergo motus non est causa delectationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VIII Confess., quid est hoc, Domine Deus meus, cum tu æternum tibi tu ipse sis gaudium; et quædam de te circa te semper gaudeant; quod hæc rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet? ex quo accipitur quod homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus. Et sic motus videtur esse causa delectationis.

Respondeo dicendum quod ad delectationem tria requiruntur, scilicet duo quorum est coniunctio delectabilis; et tertium, quod est cognitio huius coniunctionis. Et secundum hæc tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit, in VII Ethic. Et in I rhetoric. Nam ex parte nostra qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc, quod natura nostra transmutabilis est; et propter hoc, quod est nobis conveniens nunc, non erit nobis conveniens postea; sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in æstate. Ex parte vero boni delectantis quod nobis coniungitur, fit etiam transmutatio delectabilis. Quia actio continuata alicuius agentis auget effectum, sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit. Et ideo quando continuata præsentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio eius delectabilis. Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit, in IV Confess., non vis utique stare syllabam, sed transvolare, ut aliæ veniant, et totum audias. Ita semper omnia ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia. Si ergo sit aliqua res cuius natura sit intransmutabilis; et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis; et quæ possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis. Et quanto aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen iam aliquid habere eius ad quod movetur, et secundum hoc, ipse motus habet aliquid delectationis. Deficit tamen a delectationis perfectione, nam perfec-

tiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel desinit esse, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod motus laborem et lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

3. Ad tertium dicendum quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale, nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quæ posset provenire ex assiduitate alicuius operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis, et motus.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod memoria et spes non sint causæ delectationis.

1. Delectatio enim est de bono præsenti, ut Damascenus dicit. Sed memoria et spes sunt de absenti, est enim memoria præteritorum, spes vero futurorum. Ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis, dicitur enim Prov. XIII, spes quæ differtur, affligit animam. Ergo spes non est causa delectationis.

3. Præterea, sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam concupiscentia et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis, quam concupiscentia vel amor.

Sed contra est quod dicitur Rom. XII, spe gaudentes; et in Psalmo LXXVI, memor fui Dei, et delectatus sum.

Respondeo dicendum quod delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid præsens nobis dupliciter, uno modo, secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo, secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter coniungitur, vel actu vel potentia, secundum quemcumque coniunctionis modum. Et quia maior est coniunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quæ est coniunctio cognitionis; itemque maior est coniunctio rei in actu quam in potentia, ideo maxima est delectatio quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis coniunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel potestatem adipiscendi bonum quod delectat. Tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet solam coniunctionem apprehensionis.

1. Ad primum ergo dicendum quod spes et memoria sunt quidem eorum quæ sunt simpliciter absentia, quæ tamen secundum quid sunt præsentia, scilicet vel secundum apprehensionem solam; vel secundum apprehensionem et facultatem, ad minus æstimatam.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet idem, secundum diversa, esse causam contrariorum. Sic igitur spes, inquantum habet præsentem æstimationem boni futuri, delectationem causat, inquantum autem caret præsentia eius, causat afflictionem.

3. Ad tertium dicendum quod etiam amor et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quædam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cum concupiscentia sit præcipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, inquantum importat quandam certitudinem realis præsentiæ boni delectantis, quam non importat nec amor nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis quam illa. Et similiter magis quam memoria, quæ est de eo quod iam transiit.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis.

1. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristia memorata sunt causa doloris, et non delectationis.

3. Præterea, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut supra dictum est. Ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed contra est quod in Psalmo XLI, dicitur, fuerunt mihi lacrimæ meæ panes die ac nocte. Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrimæ, quæ ex tristitia oriuntur, possunt esse delectabiles.

Respondeo dicendum quod tristitia potest dupliciter considerari, uno modo, secundum quod est in actu; alio modo, secundum quod est in memoria. Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia siquidem in actu existens est causa delectationis, inquan-

tum facit memoriam rei dilectæ, de cuius absentia aliquis tristatur, et tamen de sola eius apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiæ fit causa delectationis, propter subsequentem evasionem. Nam carere malo accipitur in ratione boni, unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia; secundum quod Augustinus dicit, XXII de Civ. Dei, quod sæpe læti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde amplius læti et grati sumus. Et in VIII Confess. Dicit quod quanto maius fuit periculum in prœlio, tanto maius erit gaudium in triumpho.

1. Ad primum ergo dicendum quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in VIII Physic. Et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, inquantum fit per eam apprehensio alicuius delectabilis.

2. Ad secundum dicendum quod tristia memorata, inquantum sunt tristia et delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed inquantum ab eis homo liberatur. Et similiter memoria delectabilium, ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

3. Ad tertium dicendum quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se, inquantum conveniunt in odio unius et eiusdem.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa.

1. Causa enim delectationis est proprium bonum coniunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis coniunctæ. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Præterea, operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa. Quod patet esse falsum.

3. Præterea, operatio est delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato, unde dicitur in II Ethic., quod signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

Sed contra est quod dicitur in secunda canonica ioannis, gavisus sum valde, quoniam inveni de filiis tuis ambulantes in veritate.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti. Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa. Uno modo, inquantum per operationem alicuius consequimur aliquod bonum. Et secundum hoc, operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio est delectabile. Alio modo, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio vel æstimatio proprii boni. Et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt æstimationem in seipsis aliquod bonum esse. Et quia ista æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur. Et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles. Et quia amor est alicuius boni, et admiratio est alicuius magni, idcirco amari ab aliis, et in admiratione haberi, est delectabile; inquantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo, inquantum ipsæ operationes aliorum, si sint bonæ, æstimantur ut bonum proprium, propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi eundem sibi. Et propter odium, quod facit æstimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur I ad Cor. XIII, quod caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.

1. Ad primum ergo dicendum quod operatio alterius potest esse mihi coniuncta vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

3. Ad tertium dicendum quod operationes aliorum etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi æstimationem sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa.

1. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est. Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiæ quam delectationis.

2. Præterea, Philosophus dicit, in IV Ethic., quod illiberalitas connaturalior est hominibus quam prodigalitas. Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis, ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo.

Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in VII et X Ethic., videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Præterea, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quædam quæ pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia, sicut vincere, redarguere vel increpare alios, et etiam punire, quantum ad iratos, ut dicit Philosophus in I rhetoric. Ergo benefacere magis est causa tristitiæ quam delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II polit., quod largiri et auxiliari amicis aut extraneis, est delectabilissimum.

Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa. Uno modo, per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum. Et secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum, propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, præcipue amicis, sicut in bono proprio. Alio modo, per comparationem ad finem, sicut cum aliquis, per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi, vel a Deo vel ab homine. Spes autem delectationis est causa. Tertio modo, per comparationem ad principium. Et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium. Quorum unum est facultas benefaciendi, et secundum hoc, benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quædam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare. Et ideo homines delectantur in filiis et in propriis operibus, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale. Unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum, puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui, omnia enim quæ facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor præcipua causa delectationis est.

1. Ad primum ergo dicendum quod emissio, inquantum est indicativa proprii boni, est delectabilis. Sed inquantum evacuat proprium bonum potest esse contristans; sicut quando est immoderata.

2. Ad secundum dicendum quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quæ repugnat naturæ. Et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

3. Ad tertium dicendum quod vincere, redarguere et punire, non est delectabile inquantum est in malum alterius, sed inquantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc homini fit æstimatio propriæ excellentiæ. Et propter hoc, omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles, et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriæ. Redarguere autem et increpare potest esse dupliciter delectationis causa. Uno modo, inquantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ et excellentiæ, increpare enim et corripere est sapientum et maiorum alio modo, secundum quod aliquis, increpando et reprehendendo, alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est. Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione. Cum enim aliquis est ab aliquo læsus, videtur per hoc ab illo minoratus esse, et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile, sed malefacere alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis.

1. Principari enim et præesse quandam dissimilitudinem importat. Sed principari et præesse naturaliter est delectabile, ut dicitur in I rhetoric. Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quam similitudo.

2. Præterea, nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitias, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in VII Ethic. Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quam similitudo.

3. Præterea, illi qui sunt repleti aliquibus delectabilibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt ea, sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed contra est quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra. Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

Respondeo dicendum quod similitudo est quædam unitas, unde id quod est simile, inquantum est unum, est delectabile, sicut et amabile, ut supra dictum est. Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile, puta homo homini, et iuvenis iuveni. Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans; non quidem inquantum est simile et unum, sed inquantum corrumpit id quod est magis unum. Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter. Uno modo, quia corrumpit mensuram proprii boni per quendam excessum, bonum enim, præcipue corporale, ut sanitas, in quadam com-

mensuratione consistit. Et propter hoc, superabundantes cibi, vel quælibet delectationes corporales, fastidiuntur. Alio modo, per directam contrarietatem ad proprium bonum, sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quæ appetunt sicut proprium bonum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum sit quædam communicatio principantis ad subiectum, est ibi quædam similitudo. Tamen secundum quandam excellentiam, eo quod principari et præesse pertinent ad excellentiam proprii boni, sapientum enim et meliorum est principari et præesse. Unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio. Vel quia per hoc quod homo principatur et præest, aliis benefacit, quod est delectabile.

2. Ad secundum dicendum quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiæ, est tamen simile homini contristato. Quia tristitiæ contrariantur proprio bono eius qui tristatur. Et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariæ quædam tristitiæ, magis appetuntur, quam delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem tristitiæ, ut infra dicetur. Exinde etiam est quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum. Et propter hoc etiam iuvenes maxime delectationes appetunt; propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes, ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in VII Ethic.

3. Ad tertium dicendum quod bona corporalia in quadam mensura consistunt, et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum. Et propter hoc efficitur fastidiosum et contristans, inquantum contrariatur bono proprio hominis.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis.

1. Admirari enim est ignorantis naturæ, ut Damascenus dicit. Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Præterea, admiratio est principium sapientiæ, quasi via ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaphys. Sed delectabilius est contemplari iam cognita, quam inquirere ignota, ut Philosophus dicit in X Ethic., cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat; delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII Ethic. Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Præterea, unusquisque in consuetis delectatur, unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum, sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus, super Ioan. Ergo admiratio contrariatur causæ delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I rhetoric., quod admiratio est delectationis causa.

Respondeo dicendum quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est. Et ideo quanto alicuius rei amatæ magis crescit desiderium, tanto magis per adeptionem crescit delectatio. Et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatæ; sicut supra dictum est quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis inquantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat. Et propter hoc omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, et omnes repræsentationes rerum, etiam quæ in se non sunt delectabiles; gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua pœtica. Et propter hoc etiam liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur in I rhetoric.

1. Ad primum ergo dicendum quod admiratio non est delectabilis inquantum habet ignorantiam, sed inquantum habet desiderium addiscendi causam; et inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem esse quem non æstimabat.

2. Ad secundum dicendum quod delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, et 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 ignotarum. Tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex maiori desiderio procedunt, desiderium autem maius excitatur ex perceptione ignorantiæ. Unde maxime homo delectatur in his quæ de novo invenit aut addiscit.

3. Ad tertium dicendum quod ea quæ sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quæ sunt rara, possunt esse delectabilia, vel ratione cognitionis, quia desideratur

eorum scientia, inquantum sunt mira; vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur, ut dicitur in X Ethic.; perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

Quæstio 29

Deinde considerandum est de effectibus delectationis. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum delectationis sit dilatare. Secundo, utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium. Tertio, utrum delectatio impediat usum rationis. Quarto, utrum delectatio perficiat operationem.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dilatatio non sit effectus delectationis.

1. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit apostolus, II ad Cor. VI, cor nostrum dilatatum est. Unde et de præcepto caritatis in Psalmo CXVIII, dicitur, latum mandatum tuum nimis. Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. Præterea, ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitæ. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

3. Præterea, constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere, nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere; et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

Sed contra est quod, ad expressionem gaudii, dicitur Isaiæ LX, videbis, et affluens, et mirabitur et dilatabitur cor tuum. Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit ut lætitia nominetur sicut supra dictum est.

Respondeo dicendum quod latitudo est quædam dimensio magnitudinis corporalis, unde in affectionibus animæ non nisi secundum metaphoram dicitur. Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem. Et competit delectationi secundum duo quæ ad delectationem requiruntur. Quorum unum 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, et secundum hoc, animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivæ virtutis, quæ assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se præbens ei ad eam interius capiendam. Et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet in his quæ dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines. Et secundum hoc, dilatatio pertinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quæ sua sunt, sed quæ aliorum. Ad delectationem vero pertinet dilatatio, inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

2. 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 habitæ desideratæ, cum delectatio sit finis desiderii.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhæret, sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius.

1. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quædam quies motus desiderii, ut supra dictum est. Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Præterea, oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur, ex parte obiecti, nam desiderium est boni non habiti, delectatio vero boni iam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Præterea, fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

Sed contra est quod Dominus dicit, Ioan. IV, qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum, per aquam autem significatur, secundum Augustinum, delectatio corporalis.

Respondeo dicendum quod delectatio dupliciter potest considerari, uno modo, secundum quod est in actu; alio modo, secundum quod est in memoria. Item sitis, vel desiderium, potest dupliciter accipi, uno modo, proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitæ; alio modo, communiter, secundum quod importat exclusio-

nem fastidii. Secundum quidem igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens, si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus, nam delectatio est affectio appetitus circa rem præsentem. Sed contingit rem præsentem non perfecte haberi. Et hoc potest esse vel ex parte rei habitæ, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitæ, eo quod res habita non est tota simul, unde successive recipitur, et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versus, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit, IV Confess. Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur, 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, delectamur; et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectæ cognitionis; secundum quod potest intelligi quod habetur Eccli. XXIV, qui bibunt me, adhuc sitient. Si vero per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatæ, vel etiam continuatæ, faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ; ut patet in delectatione ciborum. Et propter hoc, quando aliquis iam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam. Unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles, nisi forte per accidens, inquantum operationi contemplativæ adiunguntur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassantur. Et per hunc etiam modum potest intelligi quod dicitur Eccli. XXIV qui bibit me, adhuc sitiet. Quia etiam de Angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, et delectantur in ipso, dicitur I Petri I, quod desiderant in eum conspicere. Si vero consideretur delectatio prout est in memoria et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod præteriit. Si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut pleno existenti memoria cibi.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum. Sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

2. Ad secundum dicendum quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, et secundum quid non habetur. Et ideo simul de eo potest esse et desiderium et delectatio.

3. Ad tertium dicendum quod delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod delectatio non impediat usum rationis.

1. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum, unde dicitur in VII Physic., quod in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens; et Sap. VIII, intrans in domum meam, conquiescam cum illa, scilicet sapientia. Sed delectatio est quædam quies. Ergo non impedit, sed magis iuvat rationis usum.

2. Præterea, ea quæ non sunt in eodem, etiam si sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva, usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Præterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivæ virtutis magis movet delectationem quam a delectatione moveatur, est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI Ethic., quod delectatio corrumpit existimationem prudentiæ.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X 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. Et talis delectatio non impedit usum rationis, sed ipsum adiuvat, quia illud attentius operamur in quo delectamur; attentio autem adiuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione. Primo quidem, ratione distractionis. Quia, sicut iam dictum est, ad ea in quibus delectamur, multum attendimus, cum autem attentio fortiter inhæserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. Et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo; vel multum impediet. Secundo, ratione contrarietatis. Quædam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis. Et per hunc modum Philosophus dicit, in VI Ethic., quod delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ, non autem existimationem speculativam, cui non contrariantur, puta quod triangulus habet tres angu-

los æquales duobus rectis. Secundum autem primum modum, utramque impedit. Tertio modo, secundum quandam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, maior etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem quam ad rem absentem. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

1. Ad primum ergo dicendum quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quæ quies interdum contrariatur rationi; sed ex parte corporis, semper habet transmutationem. Et quantum ad utrumque, impedit rationis usum.

2. Ad secundum dicendum quod vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversæ partes, sed unius animæ. Et ideo cum intentio animæ vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

3. Ad tertium dicendum quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis et aliarum virium sensitivarum, quæ utuntur organo corporali. Et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ et aliarum sensitivarum.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non perficiat operationem.

1. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est. Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Præterea, nihil est perfectivum sui ipsius, vel suæ causæ. Sed delectatio est operatio, ut dicitur in VII et X Ethic., quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Præterea, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis, quia operationes non quæruntur propter delectationem, sed magis e converso, ut supra dictum est. Nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis. Nec iterum sicut forma, non enim perficit delectatio operationem ut habitus quidam, secundum Philosophum, in X Ethic. Delectatio ergo non perficit operationem.

Sed contra est quod dicitur ibidem, quod delectatio operationem perficit.

Respondeo dicendum quod delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo, per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est; sed secundum quod omne bonum completive superveniens, potest dici finis. Et secundum hoc dicit Philosophus, in X Ethic., quod delectatio perficit operationem sicut quidam superveniens finis, inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quæ importat quietationem appetitus in bono præsupposito. Secundo modo, ex parte causæ agentis. Non quidem directe, quia Philosophus dicit, in X Ethic., quod perficit delectatio operationem, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas. Indirecte autem, inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur. Et secundum hoc dicitur in X Ethic., quod delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas.

1. Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis; quæ non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur. Delectatio autem quæ consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in II Physic., contingit quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius. Et per hunc modum, operatio causat delectationem sicut causa efficiens; delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est.

3. Ad tertium patet responsio ex dictis.

Quæstio 27

Deinde considerandum est de bonitate et malitia delectationum. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum omnis delectatio sit mala. Secundo, dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona. Tertio, utrum aliqua delectatio sit optimum. Quarto, utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit mala.

1. Illud enim quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum, quia bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, in IV cap. De div. Nom. Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, et tanto magis, quanto delectationes sunt maiores. Unde in de-

lectationibus venereis, quæ sunt maximæ, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur in VII Ethic. Et Hieronymus etiam dicit, super Matth., quod illo tempore quo coniugales actus geruntur, præsentia sancti spiritus non dabitur, etiam si propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur. Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio mala.

2. Præterea, illud quod fugit virtuosus, et prosequitur deficiens a virtute, videtur esse secundum se malum, et fugiendum, quia, ut dicitur in X Ethic., virtuosus est quasi mensura et regula humanorum actuum; et apostolus dicit, I ad Cor. II, spiritualis iudicat omnia. Sed pueri et bestiæ, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes, fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malæ, et fugiendæ.

3. Præterea, virtus et ars sunt circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed contra est quod in Psalmo XXXVI, dicitur, delectare in Domino. Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X Ethic., aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cuius ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quæ sunt magis manifestæ, nam et in ceteris intelligibilia a sensibilibus antiqui Philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur in libro de Anima. Delectationes autem corporales ut dicitur in libro de Anima. Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendum omnes esse malas, ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant. Sed hæc existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere; magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina prætermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba. Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde huius ratio duplex accipi potest. Una quidem ex parte boni in quo aliquis quiescens delectatur. Bonum enim et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea, ut supra dictum est, sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturæ convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quædam quies naturalis, quæ scilicet est in eo quod convenit naturæ, ut cum grave quiescit deorsum; et quædam innaturalis, quæ est in eo quod repugnat naturæ, sicut cum grave quiescit sursum, ita et in moralibus est quædam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quædam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quædam sunt bonæ, et quædam malæ. Operationibus autem magis sunt affines delectationes, quæ sunt eis coniunctæ, quam concupiscentiæ, quæ tempore eas præcedunt. Unde, cum concupiscentiæ bonarum operationum sint bonæ, malarum vero malæ; multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, malarum vero malæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, delectationes quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneæ, cuiusmodi sunt delectationes corporales. Quæ quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est, et per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo quod repugnat rationi, et ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala, vel secundum quandam ligationem rationis, sicut in concubitu coniugali delectatio, quamvis sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum, propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus, nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen quod huiusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu coniugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale; provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis, nam hoc in statu innocentiæ non erat, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt.

2. Ad secundum dicendum quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, et rationi non convenientes. Quod autem pueri et bestiæ delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas, quia in eis est naturalis appetitus a Deo, qui movetur in id quod est eis conveniens.

3. Ad tertium dicendum quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicetur. Circa operationes autem et passiones quæ sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quam ars. Et tamen aliqua ars est factiva delectationis; scilicet pulmentaria et pigmentaria, ut dicitur in VII Ethic.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit bona.

1. Sicut enim in primo dictum est, bonum in tria dividitur, scilicet honestum, utile et delectabile. Sed honestum omne est bonum; et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

2. Præterea, illud est per se bonum, quod non quæritur propter aliud, ut dicitur in I Ethic. Sed delectatio non quæritur propter aliud, ridiculum enim videtur ab aliquo quærere quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bonum. Sed quod per se prædicatur de aliquo, universaliter prædicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. Præterea, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum, nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic. Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiæ. Ergo delectatio est secundum se bonum. Omnis ergo delectatio est bona.

Sed contra est quod dicitur Prov. II, qui lætantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis.

Respondeo dicendum quod, sicut aliqui stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas, ita epicurei posuerunt delectationem secundum se esse bonum, et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, dupliciter. Uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quæ tamen non est naturalis, sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenosa, quæ non sunt simpliciter convenientia complexioni humanæ. Alio modo, quia id quod non est conveniens, æstimatur ut conveniens. Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio, et simpliciter bona. Si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic, nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

1. Ad primum ergo dicendum quod honestum et utile dicuntur secundum rationem, et ideo nihil est honestum vel utile, quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi. Et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quæ attenditur secundum rationem.

2. Ad secundum dicendum quod ideo delectatio non quæritur propter aliud, quia et quies in fine. Finem autem contingit esse bonum et malum quamvis nunquam sit finis nisi secundum quod est bonum quoad hunc. Ita etiam est de delectatione.

3. Ad tertium dicendum quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum, cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur, esse per se et vere bonum; ita non omnis delectatio est per se et vere bona.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit optimum.

1. Nulla enim generatio est optimum, nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem, nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est. Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Præterea, illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio aliquo addito fit melior, est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Præterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens, nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est. Ergo delectatio non est optimum.

Sed contra beatitudo est optimum, cum sit finis humanæ vitæ. Sed beatitudo non est sine delectatione, dicitur enim in Psalmo XV, adimplebis me lætitia cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem.

Respondeo dicendum quod Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut stoici; neque omnes esse bonas, sicut epicurei; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum, vel optimum. Sed quantum ex eius rationibus datur intelligi, in duobus deficit. In uno quidem quia, cum videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum et huiusmodi; æstimavit omnes delectationes consequi generationem et motum. Unde, cum generatio et motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimæ perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiæ, puta cum addiscit aut miratur, sicut supra dictum est; sed etiam in contemplando secundum scientiam iam acquisitam. Alio vero modo, quia dicebat optimum illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum et non participatum, sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est, dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, et usus rei; sicut finis avari est vel pecunia, vel possessio pecuniæ. Et secundum hoc, ultimus finis hominis

dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter; vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quandam in ultimo fine. Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

1. Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquæ delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est. Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimum, etsi non omnis sit talis.

2. 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 posset dici quod delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam, ut in I Ethic. Dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona. Sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis.

1. Omnia enim mensurantur primo sui generis, ut dicitur in X Metaphys. Sed delectatio non est primum in genere Moralium, sed præcedunt ipsam amor et desiderium. Non ergo est regula bonitatis et malitiæ in moralibus.

2. Præterea, mensuram et regulam oportet esse uniformem, et ideo motus qui est maxime uniformis, est mensura et regula omnium motuum, ut dicitur in X Metaphys. Sed delectatio est varia et multiformis, cum quædam earum sint bonæ, et quædam malæ. Ergo delectatio non est mensura et regula Moralium.

3. Præterea, certius iudicium sumitur de effectu per causam, quam e converso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiæ delectationis, quia bonæ delectationes sunt quæ consequuntur bonas operationes, malæ autem quæ malas, ut dicitur in X Ethic. Ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiæ in moralibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super illud Psalmi VII, scrutans corda et renes Deus, finis curæ et cogitationis est delectatio ad quam quis nititur pervenire. Et Philosophus dicit, in VII Ethic., quod delectatio est finis architecton, idest principalis, ad quem respicientes, unumquodque hoc quidem malum, hoc autem bonum 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. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, et cuiuslibet appetitus, in bono, est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanæ, præcipue iudicatur homo bonus vel malus; est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis. Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiæ moralis, nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum, bonis et malis. Sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod amor et desiderium sunt priora delectatione in via generationis. Sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii, a quo maxime sumitur iudicium, sicut a regula vel mensura.

2. Ad secundum dicendum quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono, et secundum hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cuius voluntas quiescit in vero bono; malus autem, cuius voluntas quiescit in malo.

3. Ad tertium dicendum quod, cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est; non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono, nam bonitas rei dependet ex fine. Et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitas in operatione.

Quæstio 28

Deinde considerandum est de dolore et tristitia. Et circa hoc, primo considerandum est de tristitia, seu dolore, secundum se; secundo, de causis eius; tertio, de effectibus ipsius; quarto, de remediis eius; quinto, de bonitate vel malitia eius. Circa primum quæruntur octo. Primo, utrum dolor sit passio animæ. Secundo, utrum tristitia sit idem quod dolor. Tertio, utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi. Quarto, utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Quinto, utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Sexto, utrum magis fugienda sit tristitia, quam delectatio appetenda. Septimo, utrum dolor exterior sit maior quam dolor interior. Octavo, de speciebus tristitiæ.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dolor non sit passio animæ.

1. 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 obnoxiavit. Ergo dolor non est passio animæ.

2. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam, dicit enim Augustinus, in libro de natura boni, quod dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori. Ergo dolor non est passio animæ.

3. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem, dicit enim Augustinus, VIII super Gen. Ad Litt., nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in pœna.

Sed contra est quod Augustinus, XIV de Civ. Dei, ponit dolorem inter passiones animæ, inducens illud virgilii, hinc metuunt, cupiunt, gaudentque dolentque.

Respondeo dicendum quod, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet coniunctio boni, et perceptio huiusmodi coniunctionis; ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet coniunctio alicuius mali (quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum); et perceptio huiusmodi coniunctionis. Quidquid 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 et doloris. Bonum autem et malum, inquantum huiusmodi, sunt obiecta appetitus. Unde patet quod delectatio et 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 appetentis, sed alterius, ut in primo dictum est. Cum igitur delectatio et dolor præsupponant in eodem subiecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo. Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est. Et præcipue illi qui in defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animæ, sicut molestiæ corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus, XIV de Civ. Dei, dolorem specialiter ægritudinem nominat.

1. Ad primum ergo dicendum quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquod nocivum corpori. Sed motus doloris semper est in anima, nam corpus non potest dolere nisi dolente anima, ut Augustinus dicit.

2. Ad secundum dicendum quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

3. 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 removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit dolor.

1. Dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, quod dolor in corporibus dicitur. Tristitia autem dicitur magis in anima. Ergo tristitia non est dolor.

2. Præterea, dolor non est nisi de præsenti malo. Sed tristitia potest esse de præterito et de futuro, sicut pœnitentia est tristitia de præterito, et anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

3. Præterea, dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. IX, tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo, pro eodem utens tristitia et dolore.

Respondeo dicendum quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt, scilicet ex apprehensione exterioris sensus, et ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior, eo quod quæcumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio quæ ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur, ut supra dictum est. Et 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.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli, quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

2. Ad secundum dicendum quod sensus exterior non percipit nisi præsens, vis autem cognitiva interior potest percipere præsens, præteritum et futurum. Et ideo tristitia potest esse de præsenti, præterito et futuro, dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de præsenti.

3. Ad tertium dicendum quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivæ, sed etiam inquantum contrariantur naturæ. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata 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 se ipsa, alia vero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in III Ethic. Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; licet, quantum ad obiecta, delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic dolor est genus tristitiæ, ut dictum est.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur.

1. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis, dicitur enim Matth. V, beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Ergo non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit, in III Confess., quod dolor in spectaculis delectat. Et IV Confess., dicit quod fletus amara res est, et tamen quandoque delectat. Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Præterea, unum contrariorum non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis, dicit enim Augustinus, in libro de pœnitentia, semper pœnitens doleat, et de dolore gaudeat. Et Philosophus dicit, in IX Ethic., quod e converso malus dolet de eo quod delectatus est. Ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod lætitia est voluntas in eorum consensione quæ volumus, tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quæ nolumus. Sed consentire et dissentire sunt contraria. Ergo lætitia et tristitia sunt contraria.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit X Metaphys., contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem, seu species, passionis et motus sumitur ex obiecto vel termino. Unde, cum obiecta delectationis et tristitiæ, seu doloris, sint contraria, scilicet bonum præsens et malum præsens, sequitur quod dolor et delectatio sint contraria.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis. Uno quidem modo, inquantum tristitia de absentia alicuius rei, vel de præsentia contrarii, vehementius quærit id in quo delectetur, sicut sitiens vehementius quærit delectationem potus, ut remedium contra tristitiam quam patitur. Alio modo, inquantum ex magno desiderio delectationis alicuius, non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus præsens ad consolationem futuræ vitæ perducit. Quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter etiam meretur eam aliquis ex hoc quod, ad ipsam consequendam, non refugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

2. Ad secundum dicendum quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, inquantum scilicet habet adiunctam admirationem, ut in spectaculis; vel inquantum facit recordationem rei amatæ, et facit percipere amorem eius, de cuius absentia doletur. Unde, cum amor sit delectabilis, et dolor et omnia quæ ex amore consequuntur, inquantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, inquantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in spectaculis commemorantur.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, inquantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali. Et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens, inquantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

1. Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariæ species coloris, ita delectatio et tristitia sunt contrariæ species animæ passionum. Sed albedo et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

2. Præterea, medicinæ per contraria fiunt. Sed quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philosophum, in VII Ethic. Ergo quælibet delectatio cuilibet tristitiæ contrariatur.

3. Præterea, contraria sunt quæ se invicem impediunt. Sed quælibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud quod dicitur X Ethic. Ergo quælibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

Sed contra, contrariorum non est eadem causa. Sed ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito, ex caritate enim contingit gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus, ut dicitur Rom. XII. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X Metaphys., contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem est et generalis, et specialis. Unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus et vitium; et secundum formam speciei, sicut iustitia et iniustitia. Est autem considerandum quod quædam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiæ et qualitates, quædam vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones et motus recipiunt speciem ex terminis sive 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 ad invicem. Intemperantia enim et iustitia, quæ sunt in contrariis generibus, virtute scilicet et vitio, non contrariantur ad invicem secundum rationem propriæ speciei, nec tamen habent aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Sed in illis quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariæ ad invicem, sed etiam habent quandam convenientiam et affinitatem ad invicem, eo quod eodem modo se habere ad contraria, contrarietatem inducit, sicut accedere ad album et accedere ad nigrum habent rationem contrarietatis; sed contrario modo se habere ad contraria, habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo et accedere ad nigrum. Et hoc maxime apparet in contradictione, quæ est principium oppositionis, nam in affirmatione et negatione eiusdem consistit oppositio, sicut album et non album; in affirmatione autem unius oppositorum et negatione alterius, attenditur convenientia et similitudo, ut si dicam nigrum et non album. Tristitia autem et delectatio, cum sint passiones, specificantur ex obiectis. Et quidem secundum genus suum, contrarietatem habent, nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam, quæ se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione, ut dicitur in VI Ethic. Et ideo tristia et delectatio quæ sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem. Tristitia vero et delectatio de diversis, si quidem illa diversa non sint opposita, sed disparata, non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparatæ, sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Si vero illa diversa sint contraria, tunc delectatio et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem, sicut gaudere de bono, et tristari de malo.

1. Ad primum ergo dicendum quod albedo et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio et tristitia. Unde non est eadem ratio.

2. Ad secundum dicendum quod genus sumitur ex materia, ut patet in VIII Metaphys. In accidentibus autem loco materiæ est subiectum. Dictum est autem quod delectatio et tristitia contrariantur secundum genus. Et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subiecti dispositioni quæ est in qualibet delectatione, nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens. Et ideo ex parte subiecti quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, et quælibet tristitia est impeditiva cuiuslibet delectationis, præcipue tamen quando delectatio tristitiæ contrariatur etiam secundum speciem.

3. Unde patet solutio ad tertium. Vel aliter dicendum quod, etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariantur, nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

1. Dicit enim apostolus, II ad Cor. VII, quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur. Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cuius est contemplationi vacare, secundum Augustinum, in XII de Trin. Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiæ. Et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Præterea, sicut obiectum delectationis est bonum, ita obiectum tristitiæ est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem, dicit enim Philosophus, in XII Metaphys., quod quædam inconveniens est meditari. Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Præterea, operatio quælibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in VII et X Ethic. Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Præterea, carnis afflictio est causa tristitiæ. Sed sicut dicitur Eccle. Ult., frequens meditatio carnis est afflictio. Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed contra est quod dicitur Sap. VIII, non habet amaritudinem conversatio illius scilicet sapientiæ, nec tædium convictus eius; sed lætitiam et gaudium. Conversatio autem et convictus sapientiæ est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quæ sit contraria delectationi contemplationis.

Respondeo dicendum quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod contemplatio sit delectationis causa, et non obiectum. Et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam. Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est eius obiectum et causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur. Et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus, ei delectationi quæ est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia. Et hoc idem Philosophus dicit, in I Topic. Et in X 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 contrariæ, sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quæ est in contemplando, non potest, per se loquendo, esse aliqua tristitia contraria. Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quæ sunt ut medicinæ quædam contra aliquas molestias, sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti, quando autem iam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis, non est enim generatio, sed operatio quædam perfecta, ut dictum est. Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis. Et hoc dupliciter, uno modo, ex parte organi; alio modo, ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi, admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni, directe quidem in viribus apprehensivis sensitivæ partis, quæ habent organum corporale, vel ex sensibili, quod est contrarium debitæ complexioni organi, sicut gustus rei amaræ et olfactus rei fœtidæ; vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, ut supra dictum est, et sic redditur apprehensio sensibilis quæ prius erat delectabilis, tædiosa. Sed hæc duo directe in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale. Unde dictum est in auctoritate inducta, quod non habet contemplatio mentis nec amaritudinem nec tædium. Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo; ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi per accidens adiuncta, contrariatur delectationi eius. Nam tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et 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. Et sic manifestum est quod delectationi quæ est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur; nec adiungitur ei aliqua tristitia nisi per accidens.

1. Ad primum ergo 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 dilectioni divinæ.

2. Ad secundum dicendum quod ea quæ sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum sunt contrariæ, sed magis unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Propter quod est una scientia contrariorum.

3. 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, inquantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatæ, ad quam inordinatæ appetitus afficitur.

4. Ad quartum dicendum quod tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod afflictio carnis per accidens et indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem. Illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est et conveniens quod plus tristitia fugiatur, quam delectatio appetatur.

2. Præterea, actio contrarii facit ad velocitatem et intensionem motus, aqua enim calida citius et fortius congelatur, ut dicit Philosophus, in libro Meteor. Sed fuga tristitiæ est ex contrarietate contristantis, appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo maior est fuga tristitiæ quam appetitus delectationis.

3. Præterea, quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est et virtuosior, quia virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio, dicit enim Philosophus, in II rhetoric., quod fortes et 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, IV cap. De div. Nom. 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 bonum conveniens, causa autem doloris sive tristitiæ est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia, non autem potest esse aliquod malum totaliter, absque omni convenientia, repugnans. Unde delectatio potest esse integra et 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, propter seipsum appetitur, malum autem, quod est obiectum tristitiæ, est fugiendum inquantum est privatio boni. Quod autem est per se, potius est illo quod est per aliud. Cuius etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suæ naturæ non convenienti, quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivæ virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam. Sed per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugit, quam delectationem appetat. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte apprehensionis. Quia, ut Augustinus dicit, X de Trin., amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia. Ex indigentia autem amati procedit tristitia, quæ est ex amissione alicuius boni amati, vel ex incursu alicuius mali contrarii. Delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo iam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis et tristitiæ, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor ex eo quod contrariatur amori. Secundo, ex parte causæ contristantis, vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur. Magis enim amamus consistentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi. Et ideo timore doloris qui provenit ex flagellis vel aliis huiusmodi, quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis, dimittimus delectationem ciborum vel aliorum huiusmodi. Tertio, ex parte effectus, inquantum scilicet tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud quod Augustinus dicit, quod dolor magis fugitur quam voluptas appetatur, est verum per accidens, et non per se. Et hoc patet ex eo quod subdit, quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu, qui contrariatur vitæ, quæ maxime amatur.

2. Ad secundum dicendum quod aliter est in motu qui est ab interiori, et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat a contrario, sicut supra dictum est de motu naturali. Sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate, quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius. Unde motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. Motus autem appetitivæ partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res. Et ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivæ partis est ab exteriori, quasi a rebus ad animam. Unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad delectationem et tristitiam, magis fugitur tristitia quam delectatio appetatur.

3. Ad tertium dicendum quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur a dolore vel tristitia quacumque, sed ea quæ consistit in periculis mortis. Quæ quidem tristitia magis fugitur quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia, sicut vita magis amatur quam cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non

prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in III Ethic.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dolor exterior sit maior quam dolor cordis interior.

1. Dolor enim exterior causatur ex causa repugnante bonæ consistentiæ corporis, in quo est vita, dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur quam imaginatum bonum, videtur, secundum prædicta, quod dolor exterior sit maior quam dolor interior.

2. Præterea, res magis movet quam rei similitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali coniunctione alicuius contrarii, dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo maior est dolor exterior quam dolor interior.

3. Præterea, causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus, facilius enim homo moritur propter dolores exteriores quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est maior, et magis fugitur, quam dolor interior.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXV, omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris. Ergo, sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur; ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

Respondeo dicendum quod dolor interior et exterior in uno conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod uterque est motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est. Differunt autem secundum illa duo quæ ad tristitiam et delectationem requiruntur, scilicet secundum causam, quæ est bonum vel malum coniunctum; et secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum coniunctum quod repugnat corpori, causa autem interioris doloris est malum coniunctum quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus, dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, imaginationis scilicet vel etiam rationis. Si ergo comparatur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cuius est uterque dolor, alia vero per aliud. Nam dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui, exterior autem dolor, ex hoc 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 præeminet dolori exteriori. Similiter etiam ex parte apprehensionis. Nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensu tactus. Unde simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior. Cuius signum est, quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem dolorem. Et inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis et iucundus interiori gaudio. Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, et tunc dolor augetur. Non solum enim interior dolor est maior quam exterior, sed etiam universalior. Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui; et quidquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta dicitur, omnis plaga tristitia cordis est, quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod dolor interior potest etiam esse de his quæ contrariantur vitæ. Et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala quæ sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem huius causæ doloris ad appetitum.

2. Ad secundum dicendum quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa, sicut ex causa, non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cuius est similitudo. Quæ quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est maior, tanquam de maiori malo existens; propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

3. Ad tertium dicendum quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori, tum quia causa doloris exterioris est corrumpens coniunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus. Tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut et appetitus sensitivus quam intellectivus. Et propter hoc, ut supra dictum est, ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur. Et similiter ex dolore exteriori, magis quam ex dolore interiori.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus inconvenienter quatuor tristitiæ species assignet, quæ sunt acedia, achthos (vel anxietas secundum Gregorium Nyssenum), misericordia et invidia.

1. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquæ species. Ergo nec tristitiæ species debent assignari.

2. Præterea, pœnitentia est quædam species tristitiæ. Similiter etiam Nemesis et zelus, ut dicit Philosophus, II

rhetoric. Quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est eius prædicta divisio.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed prædicta non habent oppositionem ad invicem. Nam secundum Gregorium acedia est tristitia vocem amputans; anxietas vero est tristitia aggravans; invidia vero est tristitia in alienis bonis; misericordia autem est tristitia in alienis malis. Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis, et de alienis bonis et simul cum hoc interius aggravari, et exterius vocem amittere. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni et Damasceni.

Respondeo dicendum quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo, quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut rationale additur animali. Et talis additio facit veras species alicuius generis, ut per Philosophum patet, in VII et VIII Metaphys. Aliquid vero additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius, sicut si album animali addatur, vel aliquid huiusmodi. Et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de genere et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicuius generis propter hoc quod habet aliquid extraneum ad quod applicatur generis ratio, sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicæ, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem. Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiæ, per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum. Quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causæ, obiecti; vel ex parte effectus. Proprium enim obiectum tristitiæ est proprium malum. Unde extraneum obiectum tristitiæ accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium, et sic est misericordia, quæ est tristitia de alieno malo, inquantum tamen æstimatur ut proprium. Vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum æstimatur ut proprium malum, et sic est invidia. Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus. Unde extraneum circa effectum tristitiæ, potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga, et sic est anxietas quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur angustia. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad acediam; sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I polit.

1. Ad primum ergo dicendum quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur. Et ideo delectationis non assignantur tot species sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom.

2. Ad secundum dicendum quod pœnitentia est de malo proprio, quod per se est obiectum tristitiæ. Unde non pertinet ad has species. Zelus vero et Nemesis sub invidia continentur, ut infra patebit.

3. Ad tertium dicendum quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum ad quæ trahitur ratio tristitiæ, ut dictum est.

Quæstio 30

Deinde considerandum est de causis tristitiæ. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum coniunctum. Secundo, utrum concupiscentia sit causa doloris. Tertio, utrum appetitus unitatis sit causa doloris. Quarto, utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum coniunctum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de octo quaestionibus dulcitii, dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione, quilibet dolor ex amissione alicuius boni contingit.

2. Præterea, 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.

3. Præterea, secundum Augustinum, XIV de Civ. Dei, amor est causa tristitiæ, sicut et aliarum affectionum animæ. Sed obiectum amoris est bonum. Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum coniunctum.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, quod expectatum malum timorem constituit, præsens vero tristitiam.

Respondeo dicendum quod, si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animæ, sicut se ha-

bent in ipsis rebus, ista quaestio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in primo libro habitum est, est privatio boni, privatio autem, in rerum natura, nihil est aliud quam carentia oppositi habitus, secundum hoc ergo, idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis. In apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cuiusdam entis, unde dicitur ens rationis. Et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo, quantum ad motum appetitivum, differt utrum respiciat principalius malum coniunctum, vel bonum amissum. Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animæ, sicut motus naturalis in rebus naturalibus; ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturæ; recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum, quam retrahat a loco sursum, a quo recedit ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugæ vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum, quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum coniunctum. Sed causa delectationis et tristitiæ, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiæ vel doloris malum coniunctum, quam bonum amissum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni. Et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

2. Ad secundum dicendum quod delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione, nam si delectatio est de præsentia alicuius, tristitia est de absentia eiusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in X Metaphys. Et inde est quod tristitia quæ est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

3. Ad tertium dicendum quod, quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud quod principalius respicit causa, sed primus tantum. Unusquisque autem aliorum principalius respicit illud quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiæ.

1. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est. Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum. Motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Præterea, dolor, secundum Damascenum, est de præsenti, concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Præterea, id quod est per se delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit, in I rhetoric. Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in enchirid., subintrantibus ignorantia agendarum rerum, et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor. Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

Respondeo dicendum quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est, similitudinem appetitus naturalis. Cuius duplex causa assignari potest, una per modum finis; alia sicut unde est principium motus. Sicut descensionis corporis gravis causa sicut finis, est locus deorsum, principium autem motus est inclinatio naturalis, quæ est ex gravitate. Causa autem motus appetitivi per modum finis, est eius obiectum. Et sic supra dictum est quod causa doloris seu tristitiæ est malum coniunctum. Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus. Qui quidem per prius inclinatur ad bonum; et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo huiusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum, secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum. Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est; ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut etiam supra dictum est. Et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia, secundum propriam rationem considerata, est interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui. Illud autem quod est contrarium motui appetitus, est contristans. Et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiæ, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione, tristamur. Universalis autem causa doloris esse non potest, quia magis

dolemus de subtractione bonorum præsentium, in quibus iam delectamur, quam futurorum, quæ concupiscimus.

1. Ad primum ergo dicendum quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum, est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est. Et ex hoc contingit quod motus appetitivi qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo præsens, inquantum speratur. Vel potest dici quod, licet ipsum bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter apponitur, quod dolorem causat.

3. Ad tertium dicendum quod concupiscentia est delectabilis, quandiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur. Sed, subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris.

1. Dicit enim Philosophus, in X Ethic., quod hæc opinio, quæ posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiæ, videtur esse facta ex delectationibus et tristitiis quæ sunt circa cibum. Sed non omnis delectatio vel tristitia est huiusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris, cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

2. Præterea, quælibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis. Quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

3. Præterea, eadem ratione appetimus coniunctionem boni, et remotionem mali. Sed sicut coniunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quædam; ita separatio est contrarium unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de libero arbitrio, quod ex dolore quem bestiæ sentiunt, satis apparet in regendis animandisque suis corporibus, quam sint animæ appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis 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 uniuscuiusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquæque res habet in se unita illa ex quibus consistit eius perfectio, unde et Platonici posuerunt unum esse principium, sicut et bonum. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem. Et propter hoc, sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam, non cuiuslibet appetitus unitatis est causa doloris vel tristitiæ, ut quidam opinabantur. Quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc, quod quædam repletiones non sunt delectabiles, sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio, sive unio, magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cuiuslibet unitatis, sed eius in qua consistit perfectio naturæ.

2. Ad secundum dicendum quod separatio potest esse delectabilis, vel inquantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel inquantum separatio habet aliquam unionem adiunctam, puta sensibilis ad sensum.

3. Ad tertium dicendum quod separatio nocivorum et corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem. Unde appetitus huiusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod potestas maior non debeat poni causa doloris.

1. Quod enim est in potestate agentis, nondum est præsens, sed futurum. Dolor autem est de malo præsenti. Ergo potestas maior non est causa doloris.

2. Præterea, nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas maior non debet poni causa doloris.

3. Præterea, causæ appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animæ. 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 tristitiæ per modum obiecti. Id ergo quod est causa coniunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiæ. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo præsentialiter inhæreat. Quod autem est contra inclinationem alicuius, nunquam advenit ei nisi per actionem

alicuius fortioris. Et ideo potestas maior ponitur esse causa doloris ab Augustino. Sed sciendum est quod, si potestas fortior intantum invalescat quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, iam non erit aliqua repugnantia vel violentia, sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem qua tendit deorsum; et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas maior intantum invalescat quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia, sed tunc solum sequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit quod voluntas resistens potestati fortiori, causat dolorem, si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

1. Ad primum 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 corruptivi.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquam potestatem quæ non est maior simpliciter, esse maiorem quantum ad aliquid. Et secundum hoc, aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo maior esset, nullo modo posset nocere. Unde non posset causam doloris inferre.

3. Ad tertium dicendum quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, inquantum causant præsentiam obiecti. Et hoc modo potestas maior ponitur causa doloris.

Quæstio 31

Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiæ. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum dolor auferat facultatem addiscendi. Secundo, utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris. Tertio, utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem. Quarto, utrum tristitia noceat corpori magis quam aliæ passiones animæ.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi.

1. Dicitur enim Isaiæ XXVI, cum feceris iudicia tua in terra, iustitiam discent omnes habitatores orbis. Et infra, in tribulatione murmuris doctrina tua eis, sed ex iudiciis Dei, et tribulatione, sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Præterea, Isaiæ XXVIII, dicitur, quem docebit scientiam? et quem intelligere faciet auditum? ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus idest a delectationibus. Sed dolor et tristitia maxime tollunt delectationes, impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in VII Ethic.; et Eccli. XI dicitur quod malitia unius horæ oblivionem facit luxuriæ maximæ. Ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.

3. Præterea, tristitia interior præeminet dolori exteriori, ut supra dictum est. Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I soliloq., quanquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea quæ iam forte didiceram. A discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.

Respondeo dicendum quod, quia omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est quod, quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius, unius enim animæ non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animæ, quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo, requiritur studium et conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur Prov. II, si quæsieris sapientiam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam. Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit. Et tantum potest intendi, quod nec etiam, instante dolore, potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit. In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris quem homo habet ad addiscendum vel considerandum, qui quanto maior fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

1. Ad primum ergo dicendum quod tristitia moderata, quæ excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, et præcipue eorum per quæ homo sperat se posse a tristitia liberari. Et hoc modo in tribulatione murmuris homines doctrinam Dei magis recipiunt.

2. Ad secundum dicendum quod tam delectatio quam dolor, inquantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis, unde in VII Ethic. Dicitur quod impossibile est in ipsa delectatione vene-

reorum, aliquid intelligere. Sed tamen dolor magis trahit ad se intentionem animæ quam delectatio, sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium; sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum, inquantum aufert superabundantiam delectationum. Sed per se impedit, et si intendatur, totaliter aufert.

3. Ad tertium dicendum quod dolor exterior accidit ex læsione corporali, et ita magis habet transmutationem corporalem adiunctam quam dolor interior, qui tamen est maior secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animæ. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quam dolor interior. Et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde et Gregorius propter tristitiam intermisit ezechielis expositionem.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitiæ.

1. Dicit enim apostolus, II ad Cor. VII, ecce hoc ipsum, contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem, etc. Sed sollicitudo et indignatio ad quandam erectionem animi pertinent, quæ aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiæ.

2. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio, cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiæ non debet poni aggravatio.

3. Præterea, ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod apostolus dicit, II ad Cor. II, ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est eiusmodi. Sed quod aggravatur, non absorbetur, quinimmo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiæ.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus et Damascenus ponunt tristitiam aggravantem.

Respondeo dicendum quod effectus passionum animæ quandoque metaphorice nominantur, secundum similitudinem sensibilium corporum, eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, et aggravatio tristitiæ. Dicitur enim homo aggravari, ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem ex prædictis quod tristitia contingit ex aliquo malo præsenti. Quod quidem, ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, inquantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc, quod in præsenti non potitur eo quod vult; remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali intantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac neque illac divertere valeat. Et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa erectio animi provenit ex tristitia quæ est secundum Deum, propter spem adiunctam de remissione peccati.

2. Ad secundum dicendum quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio et aggravatio. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

3. Ad tertium dicendum quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animam, ut omnem spem evasionis excludat. Et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet. Quædam enim se consequuntur in his quæ metaphorice dicuntur, quæ sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non impediat omnem operationem.

1. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem apostoli inductam. Sed sollicitudo adiuvat ad bene operandum, unde apostolus dicit, II ad Tim. II, sollicite cura teipsum exhibere operarium inconfusibilem. Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adiuvat ad bene operandum.

2. Præterea, tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in VII Ethic. Sed concupiscentia facit ad intensionem operationis. Ergo et tristitia.

3. Præterea, sicut quædam operationes propriæ sunt gaudentium, ita etiam quædam operationes his qui tristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquæ operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in X Ethic., quod delectatio perficit operationem, sed e contrario tristitia impedit.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, tristitia quandoque non ita aggravat vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur. Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari. Uno modo, sicut ad id de quo est tristitia. Et 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 humanæ, unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur. Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium et causam. Et sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur, 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.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum.

1. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea quæ habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem, sicut patet de intentionibus colorum quæ sunt in ære, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Præterea, si facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adiunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animæ passionibus, ut supra dictum est. Ergo non magis tristitia quam aliæ animæ passiones, corpori nocet.

3. Præterea, Philosophus dicit, in VII Ethic., quod iræ et concupiscentiæ quibusdam insanias faciunt, quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quæ sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia, cum sit causa tristitiæ. Ergo tristitia non magis nocet corpori quam aliæ animæ passiones.

Sed contra est quod dicitur Prov. XVII, animus gaudens ætatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa. Et Prov. XXV, sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi. Et Eccli. XXXVIII, a tristitia festinat mors.

Respondeo dicendum quod tristitia, inter omnes animæ passiones, magis corpori nocet. Cuius ratio est, quia tristitia repugnat humanæ vitæ quantum ad speciem sui motus; et non solum quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliæ animæ passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quæ a corde in cetera membra diffunditur, quæ quidem motio convenit naturæ humanæ secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanæ vitæ secundum quantitatis mensuram; non autem secundum similitudinem speciei. Si autem impediatur processus huius motionis, repugnabit vitæ secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animæ passionibus, quod transmutatio corporalis, quæ est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formæ. Illæ ergo animæ passiones quæ important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et huiusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam iuvant naturam corporis, sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quæ important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent, sicut timor et desperatio, et præ omnibus tristitia, quæ aggravat animum ex malo præsenti, cuius est fortior impressio quam futuri.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animæ naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quæ non sunt nata moveri ab anima.

2. Ad secundum dicendum quod aliæ passiones habent transmutationem corporalem conformem, secundum suam speciem, motioni vitali, sed tristitia contrariam, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ex leviori causa impeditur usus rationis quam corrumpatur vita, cum videamus multas ægritudines usum rationis tollere, quæ nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiæ, propter absentiam eius quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam vel in maniam incidunt.

Quæstio 32

Deinde considerandum est de remediis doloris seu tristitiæ. Et circa hoc quæruntur 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 et balnea.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem seu tristitiam.

1. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum ei contrariatur, medicinæ enim fiunt per contraria, ut dicitur in II Ethic. Sed non quælibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiæ, ut supra dictum est. Ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Præterea, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquæ delectationes causant tristitiam, quia, ut dicitur in IX Ethic., malus tristatur quoniam delectatus est. Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

3. Præterea, Augustinus dicit, in IV Confess., quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo iam mortuo, minus enim quærebant eum oculi eius, ubi videre non solebant. Ex quo accipi potest quod illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis, de eorum morte vel absentia dolentibus, onerosa. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ. Non ergo quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII Ethic., quod expellit delectatio tristitiam, et quæ contraria, et quæ contingens, si sit fortis.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet, delectatio est quædam quies appetitus in bono convenienti; tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quæ accidit ex aliqua transmutatione innaturali, nam et ipsa tristitia fatigationem quandam, seu ægritudinem appetitivæ virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem, ex quacumque causa innaturali provenientem; ita quælibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est. Et ideo ex parte dispositionis subiecti, quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

2. Ad secundum dicendum quod delectationes malorum non causant tristitiam in præsenti, sed in futuro, inquantum scilicet mali pœnitent de malis de quibus lætitiam habuerunt. Et huic tristitiæ subvenitur per contrarias delectationes.

3. Ad tertium dicendum quod, quando sunt duæ causæ ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit, et tamen illa finaliter vincit, quæ fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duæ causæ in contrarium moventes inveniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata, inclinat ad dolorem, bonum autem præsens inclinat ad delectationem. Unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen, quia fortius movet sensus præsentis quam memoria præteriti, et amor sui ipsius quam amor alterius diuturnius manet; inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit ibidem Augustinus quod pristinis generibus delectationum cedebat dolor eius.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

1. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus, vel gemitus, est effectus tristitiæ. Ergo non minuit tristitiam.

2. Præterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiæ, ita risus est effectus lætitiæ. Sed risus non minuit lætitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Præterea, in fletu repræsentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget lætitiam. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV Confess., quod quando dolebat de morte amici, in solis gemitibus et lacrimis erat ei aliquantula requies.

Respondeo dicendum quod lacrimæ et gemitus naturaliter mitigant tristitiam. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum, sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis. Fletus autem et gemitus sunt quædam operationes convenientes tristato vel dolenti. Et ideo efficiuntur ei delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget

tristitiam vel dolorem, ut dictum est, sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ipsa habitudo causæ ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum, nam omnis effectus est conveniens suæ causæ, et per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato. Et ideo effectus tristitiæ habet contrariam habitudinem ad contristatum, quam contristans ad ipsum. Et propter hoc, mitigatur tristitia per effectum tristitiæ, ratione contrarietatis prædictæ.

2. Ad secundum dicendum quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique convenientia invenitur. Omne autem simile auget suum simile. Et ideo per risum et alios effectus lætitiæ augetur lætitia, nisi forte per accidens, propter excessum.

3. 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 convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quædam delectatio. Et eadem ratione, si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquam faciat id quod non convenit, ut tullius dicit, in III de tuscul. Quæstionibus.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam.

1. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed sicut Augustinus dicit, VIII Confess., quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervere faciunt se, et inflammantur ex alterutro. Ergo, pari ratione, quando multi simul tristantur, videtur quod sit maior tristitia.

2. Præterea, hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit, IV Confess. Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est causa amico prius dolenti de proprio malo, alterius doloris. Et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Præterea, omne malum amici est contristans, sicut et malum proprium, nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condoletur.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in IX Ethic., quod in tristitiis amicus condolens consolatur.

Respondeo dicendum quod naturaliter amicus condolens in tristitiis, est consolativus. Cuius duplicem rationem tangit Philosophus in IX Ethic. Quarum prima est quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quædam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum et ideo levius fert tristitiæ onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio, et 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.

1. Ad primum ergo dicendum quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti. Et ideo utrumque ratione causæ redditur delectabile.

2. Ad secundum dicendum quod ipse dolor amici secundum se contristaret. Sed consideratio causæ eius, quæ est amor, magis delectat.

3. Et per hoc patet responsio ad tertium.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem.

1. Dicitur enim Eccle. I, qui addit scientiam, addit et dolorem. Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Præterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur in I de Anima. Cum igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Præterea, remedium ægritudinis apponendum est ubi est ægritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I soliloq., videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est. Et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem, et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiæ. Et ideo homines ex contemplatione divina et futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudent; secundum illud Iacobi I, omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis. Et quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus huiusmodi gaudium invenitur, sicut tiburtius martyr, cum

nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit, videtur mihi quod super roseos flores incedam, in nomine Iesu Christi.

1. Ad primum ergo dicendum quod qui addit scientiam, addit dolorem, vel propter difficultatem et defectum inveniendæ veritatis, vel propter hoc, quod per scientiam homo cognoscit multa quæ voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum, scientia dolorem causat, ex parte autem contemplationis veritatis, delectationem.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatæ, movet tamen animum ex parte ipsius speculationis, quæ est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

3. Ad tertium dicendum quod in viribus animæ fit redundantia a superiori ad inferius. Et secundum hoc, delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem qui est in sensu.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam.

1. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiæ.

2. Præterea, idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed huiusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ est causa mitigationis tristitiæ, ut dictum est. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

3. Præterea, tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed huiusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX Confess., audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo et infra, dormivi, et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum. Et inducit quod in hymno Ambrosii dicitur, quod quies artus solutos reddit laboris usui, mentesque fessas allevat, luctusque solvit anxios.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis. Et ideo illa quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod huiusmodi remediis 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.

1. Ad primum ergo dicendum quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

2. Ad secundum dicendum quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est, et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat. Unde non est inconveniens quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

3. Ad tertium dicendum quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium et finem corporalium motionum, ut dicitur in libro de causa motus animalium.

Quæstio 33

Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiæ. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum omnis tristitia sit malum. Secundo, utrum possit esse bonum honestum. Tertio, utrum possit esse bonum utile. Quarto, utrum dolor corporis sit summum malum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia sit mala.

1. Dicit enim Gregorius Nyssenus, omnis tristitia malum est, sui ipsius natura. Sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Præterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi, quia, ut dicitur in VII Ethic., etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari. Ergo tristitia est malum.

3. Præterea, sicut malum corporale est obiectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est obiectum et causa tristitiæ spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animæ.

Sed contra, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala, unde in detestationem quorundam dicitur Prov. II, quod lætantur cum malefecerint. Ergo tristitia de malo est bona.

Respondeo dicendum quod aliquid esse bonum vel malum, potest dici dupliciter. Uno modo, simpliciter et secundum se. Et sic omnis tristitia est quoddam malum,

hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo præsenti, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitus in bono. Alio modo dicitur aliquid bonum vel malum, ex suppositione alterius, sicut verecundia dicitur esse bonum, ex suppositione alicuius turpis commissi, ut dicitur in IV Ethic. Sic igitur, supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo præsenti tristetur vel doleat. Quod enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans, et utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet ut, supposita præsentia mali, sequatur tristitia vel dolor. Et hoc est quod Augustinus dicit, VIII super Gen. Ad Litt., adhuc est bonum quod dolet amissum bonum, nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in pœna. Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum iudicari, sicut quod est ex suppositione voluntarium, iudicatur voluntarium, ut dicitur in III Ethic., et supra habitum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis et repudiantis malum. Et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, inquantum fugiunt malum, sed sensum et refutationem mali non fugiunt. Et sic etiam dicendum est de dolore corporali, nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturæ bonæ.

2. Unde patet responsio ad secundum et tertium.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti.

1. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed sicut dicit Augustinus, XII super Gen. Ad Litt., Iacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Præterea, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti, dicit enim apostolus, II ad Cor. IX, unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate. Ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, tristitia est de his quæ, nobis nolentibus, accidunt. Sed non velle ea quæ præsentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cuius providentiæ subiacent omnia quæ aguntur. Ergo, cum conformitas humanæ voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut supra dictum est; videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis. Et sic non habet rationem honesti.

Sed contra, omne quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honesti. Sed tristitia est huiusmodi, ut patet per id quod dicitur Matth. V, beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Ergo tristitia est bonum honestum.

Respondeo dicendum quod, secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim quod tristitia est bonum secundum cognitionem et recusationem mali. Quæ quidem duo in dolore corporali, attestantur bonitati naturæ, ex qua provenit quod sensus sentit, et natura refugit læsivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia, cognitio mali quandoque quidem est per rectum iudicium rationis; et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animæ regulari debent secundum regulam rationis, quæ est radix boni honesti. Quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus. Et ideo recedit a ratione boni honesti.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione recta, quæ detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quæ detestatur bonum. Et ideo talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti, sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

3. Ad tertium dicendum quod aliqua præsentialiter eveniunt, quæ non fiunt 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 pœnalia præsentialiter contingunt, etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis, quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contranitatur ordini divinæ iustitiæ, ut supra dictum est.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile.

1. Dicitur enim Eccli. XXX, multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.

2. Præterea, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis, quinimmo idem sine tristitia, quam cum tristitia, est magis eligendum, ut dicitur in III Topic. Ergo tristitia non est bonum utile.

3. Præterea, omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in II de cœlo. Sed tristitia impedit ope-

rationem, ut dicitur in X Ethic. Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed contra, sapiens non quærit nisi utilia. Sed sicut dicitur Eccle. VII, cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia. Ergo tristitia est utilis.

Respondeo dicendum quod ex malo præsenti insurgit duplex appetitivus motus. Unus quidem est quo appetitus contrariatur malo præsenti. Et ex ista parte tristitia non habet utilitatem, quia id quod est præsens, non potest non esse præsens. Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum vel repellendum malum contristans. Et quantum ad hoc, tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter. Uno modo, propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum; sicut peccatum. Et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum, sicut apostolus dicit, II ad Cor. VII, gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam. Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali; dum vel homo nimis inhæret ei per amorem, vel etiam ex hoc præcipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus. Et secundum hoc, tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur Eccle. VII, melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii, in illa enim finis cunctorum admonetur hominum. Ideo autem tristitia in omni fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa. Nam ipsum malum secundum se fugiendum est, ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quæratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quæ animum absorbet. Huiusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam. Et quantum ad hoc, tristitia est utilis.

3. Ad tertium dicendum quod tristitia de operatione aliqua, impedit operationem, sed tristitia de cessatione operationis, facit avidius operari.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia sit summum malum.

1. Optimo enim opponitur pessimum, ut dicitur in VIII Ethic. Sed quædam delectatio est optimum, quæ scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo habeat quidquid velit, et nihil mali velit, ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Præterea, Augustinus sic argumentatur in soliloq., ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet et corpore, quarum pars deterior corpus est. Summum autem bonum est melioris partis optimum, summum autem malum, pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere, summum malum dolere.

Sed contra, culpa est magis malum quam pœna, ut in primo habitum est. Sed tristitia seu dolor pertinet ad pœnam peccati; sicut frui rebus mutabilibus est malum culpæ. Dicit enim Augustinus, in libro de vera religione, quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? et hoc est totum quod dicitur malum, idest peccatum, et pœna peccati. Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia seu dolor aut est de hoc quod est vere malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem seu tristitia quæ est de vere malo, non potest esse summum malum, est enim aliquid eo peius, scilicet vel non iudicare esse malum illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem vel dolor qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum, quia peius esset omnino alienari a vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.

1. Ad primum ergo dicendum quod duo bona sunt communia et delectationi et tristitiæ, scilicet iudicium verum de bono et malo; et ordo debitus voluntatis approbantis bonum et recusantis malum. Et sic patet quod in dolore vel tristitia est aliquod bonum per cuius privationem potest fieri deterius. Sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cuius remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum, eo modo quo supra dictum est, tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

2. Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum. Et propter hoc, tristitia vel dolor non potest esse summum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

3. Ad tertium dicendum quod peius est quod nocet meliori, quam quod nocet peiori. Malum autem dicitur quia nocet, ut dicit Augustinus in enchirid. Unde maius malum est quod est malum animæ, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax, ratio, quam Augustinus inducit non ex sensu suo sed ex sensu alterius.

Quæstio 34

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis, et primo, de spe et desperatione; secundo, de timore et audacia; tertio, de ira. Circa primum quæruntur octo. Primo, utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas. Secundo, utrum spes sit in VI apprehensiva, vel in VI appetitiva. Tertio, utrum spes sit in brutis animalibus. Quarto, utrum spei contrarietur desperatio. Quinto, utrum causa spei sit experientia. Sexto, utrum in iuvenibus et ebriosis spes abundet. Septimo, de ordine spei ad amorem. Octavo, utrum spes conferat ad operationem.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes sit idem quod desiderium sive cupiditas.

1. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus, enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei, ut patet in XIV de Civ. Dei. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

2. Præterea, passiones differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum spei, et cupiditatis sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

3. Si dicatur quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra, id quod per accidens se habet ad obiectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est obiectum cupiditatis vel desiderii, et spei. Ergo spes non est passio specie differens a desiderio vel cupiditate.

Sed contra, diversarum potentiarum sunt diversæ passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie a desiderio seu cupiditate.

Respondeo dicendum quod species passionis ex obiecto consideratur circa obiectum autem spei quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem, quod sit bonum, non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono. Et per hoc differt spes a timore, qui est de malo. Secundo, ut sit futurum, non enim spes est de præsenti iam habito. Et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono præsenti. Tertio, requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile, non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat. Et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quæ 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 potest. Et secundum hoc differt spes a desperatione. Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis. Et propter hoc, spes præsupponit desiderium, sicut et omnes passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utrumque respicit bonum futurum, et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur; ut sic cupiditas maxime videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

2. Ad secundum dicendum quod obiectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod obiectum spei non tantum addit possibilitatem super obiectum desiderii, sed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quæ respicit arduum, ut in primo dictum est. Possibile autem et impossibile non omnino per accidens se habent ad obiectum appetitivæ virtutis. Nam appetitus est principium motionis, nihil autem movetur ad aliquid nisi sub ratione possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc, spes differt a desperatione secundum differentiam possibilis et impossibilis.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam.

1. Spes enim videtur esse expectatio quædam, dicit enim apostolus, Rom. VIII, si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus. Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cuius est exspectare. Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Præterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia, unde et sperantes confidentes vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere et sperare. Sed

fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

3. Præterea, certitudo est proprietas cognitivæ virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed contra, spes est de bono, sicut dictum est. Bonum autem, inquantum huiusmodi, non est obiectum cognitivæ, sed appetitivæ virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

Respondeo dicendum quod, cum spes importet extensionem quandam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem, motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum. Actio vero virtutis cognitivæ perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repræsentando ei suum obiectum; secundum diversas rationes obiecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in VI appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali, et similiter alius motus ex apprehensione præsentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc, spes est motus appetitivæ virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienæ, ut dicatur exspectare quasi ex alio spectare, inquantum scilicet vis apprehensiva præcedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat; secundum illud Eccli. LI, respiciens eram ad adiutorium hominum. Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio, propter inspectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod homo desiderat, et æstimat se posse adipisci, credit se adepturum, et ex tali fide in cognitiva præcedente, motus sequens in appetitu fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione præcedente, sicut effectus ex causa magis nota, magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivæ.

3. Ad tertium dicendum quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis, sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum. Et hoc propter infallibilitatem quam habet ex certitudine cognitionis quæ præcedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes.

1. Spes enim est de futuro bono, ut Damascenus dicit. Sed cognoscere futurum non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solum cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Præterea, obiectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile et impossibile sunt quædam differentiæ veri et falsi, quæ solum sunt in mente, ut Philosophus dicit in VI Metaphys. Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Præterea, Augustinus dicit, super Gen. Ad Litt., quod animalia moventur visis. Sed spes non est de eo quod videtur, nam quod videt quis, quid sperat? ut dicitur Rom. VIII. Ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed contra, spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

Respondeo dicendum quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt. Ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem, nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci, si autem sit in propinquo, movetur, quasi sub spe adipiscendi. Ut enim supra dictum est, appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium, sequuntur apprehensionem alicuius intellectus, sicut et appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus coniuncti, sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, et aliarum rerum naturalium, apparet similis processus sicut et in operibus artis. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid in futurum, ac si futurum prævideret. Huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

2. Ad secundum dicendum quod obiectum spei non est possibile, prout est quædam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem prædicati ad subiectum. Sed obiectum spei est possibile quod dicitur secundum aliquam potentiam. Sic enim distinguitur possibile in V Metaphys., scilicet in duo possibilia prædicta.

3. Ad tertium dicendum quod, licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his quæ videt animal

in præsenti, movetur eius appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit contraria spei.

1. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in X Metaphys. Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem, nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Præterea, motui contrariatur motus, quies vero opponitur motui ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quæ importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed contra est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in mutationibus invenitur duplex contrarietas. Una secundum accessum ad contrarios terminos, et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur. Alio modo, per accessum et per recessum respectu eiusdem termini, et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est. Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi, et sic tendit in ipsum spes, quæ importat quendam accessum. Sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi, quia, ut dicitur in III Ethic., cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt. Et sic respicit hoc obiectum desperatio. Unde importat motum cuiusdam recessus. Et propter hoc, contrariatur spei sicut recessus accessui.

1. Ad primum ergo dicendum quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali, hæc enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis. Sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus.

2. Ad secundum dicendum quod desperatio non respicit malum sub ratione mali, sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi. Potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

3. Ad tertium dicendum quod desperatio non importat solam privationem spei; sed importat quendam recessum a re desiderata, propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio præsupponit desiderium, sicut et spes, de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus. Et propter hoc etiam, utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod experientia non sit causa spei.

1. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet, unde Philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus intellectualis indiget experimento et tempore. Spes autem non est in VI cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est. Ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea, Philosophus dicit, in II rhetoric., quod senes sunt difficilis spei, propter experientiam, ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea, Philosophus dicit, in II de cælo, quod de omnibus enuntiare aliquid, et nihil prætermittere, quandoque est signum stultitiæ. Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur, stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod aliqui sunt bonæ spei, propter multoties et multos vicisse, quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, spei obiectum est bonum futurum arduum possibile adipisci. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile. Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiæ, fortitudo, et, inter cetera, etiam experientia, nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, et ex hoc sequitur spes. Unde vegetius dicit, in libro de re militari, nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile. Et hoc modo et doctrina, et persuasio quælibet potest esse causa spei. Et sic etiam experientia est causa spei, inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat. Sed per hunc modum experientia potest etiam esse causa defectus spei. Quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat impossibile; ita

e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat. Sic ergo experientia est causa spei duobus modis, causa autem defectus spei, uno modo. Et propter hoc, magis dicere possumus eam esse causam spei.

1. Ad primum ergo dicendum quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam; sed etiam causat quendam habitum, propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi, demonstrat enim aliquid esse possibile. Et sic causat spem.

2. Ad secundum dicendum quod in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quod eis multa evenerunt in deterius.

3. Ad tertium dicendum quod stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod iuventus et ebrietas non sint causa spei.

1. Spes enim importat quandam certitudinem et firmitatem, unde ad Heb. VI, spes comparatur ancoræ. Sed iuvenes et ebrii deficiunt a firmitate, habent enim animum de facili mutabilem. Ergo iuventus et ebrietas non est causa spei.

2. Præterea, ea quæ augent potestatem, maxime sunt causa spei, ut supra dictum est. Sed iuventus et ebrietas quandam infirmitatem habent adiunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Præterea, experientia est causa spei, ut dictum est. Sed iuvenibus experientia deficit. Ergo iuventus non est causa spei.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod inebriati sunt bene sperantes. Et in II rhetoric. Dicitur quod iuvenes sunt bonæ spei.

Respondeo dicendum quod iuventus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit in II rhetoric. Et hæc tria possunt accipi secundum tres conditiones boni quod est obiectum spei, quod est futurum, et arduum, et possibile, ut dictum est. Iuvenes enim multum habent de futuro, et parum de præterito. Et ideo, quia memoria est præteriti, spes autem futuri; parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Iuvenes etiam, propter caliditatem naturæ, habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur. Ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat. Et ideo iuvenes sunt animosi et bonæ spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et iuvenes, propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile. Et ideo sunt bonæ spei. Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum, propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eandem rationem etiam omnes stulti, et deliberatione non utentes, omnia tentant, et sunt bonæ spei.

1. Ad primum ergo dicendum quod in iuvenibus et in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum æstimationem, reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

2. Et similiter dicendum ad secundum, quod iuvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem, habent potestatem; quia suos defectus non cognoscunt.

3. Ad tertium dicendum quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spes non sit causa amoris.

1. Quia secundum Augustinum, XIV de Civ. Dei, prima affectionum animæ est amor. Sed spes est quædam affectio animæ. Amor ergo præcedit spem. Non ergo spes causat amorem.

2. Præterea, desiderium præcedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ergo etiam spes sequitur amorem. Non ergo causat ipsum.

3. Præterea, spes causat delectationem, ut supra dictum est. Sed delectatio non est nisi de bono amato. Ergo amor præcedit spem.

Sed contra est quod Matth. I, super illud, Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Iacob, dicit Glossa, idest, fides spem, spes caritatem. Caritas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.

Respondeo dicendum quod spes duo respicere potest. Respicit enim sicut obiectum, bonum speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile; aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile. Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur, non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. Inquantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis

posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum, et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo, nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab ipso. Unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo, sed amor eius causatur ex spe quam de eo habemus.

1. Et per hæc patet responsio ad obiecta.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod spes non adiuvet operationem, sed magis impediat.

1. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quæ impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Præterea, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est. Sed spes quandoque causat tristitiam, dicitur enim Prov. XIII, spes quæ differtur, affligit animam. Ergo spes impedit operationem.

3. Præterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est. Sed desperatio, maxime in rebus bellicis, adiuvat operationem, dicitur enim II Reg. II, quod periculosa res est desperatio. Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor. IX, quod qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi. Et eadem ratio est in omnibus aliis.

Respondeo dicendum quod spes per se habet quod adiuvet operationem, intendendo ipsam. Et hoc ex duobus. Primo quidem, ex ratione sui obiecti, quod est bonum arduum possibile. Existimatio enim ardui excitat attentionem, existimatio vero possibilis non retardat conatum. Unde sequitur quod homo intente operetur propter spem. Secundo vero, ex ratione sui effectus. Spes enim, ut supra dictum est, causat delectationem, quæ adiuvat operationem, ut supra dictum est. Unde spes operationem adiuvat.

1. Ad primum ergo dicendum quod spes respicit bonum consequendum, securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori, quam ad spem pertinere. Et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei. Illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi iam non reputantur ardua.

2. Ad secundum dicendum quod spes per se causat delectationem, sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod desperatio in bello fit periculosa, propter aliquam spem adiunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare. Et ideo ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus fiunt.

Quæstio 35

Consequenter considerandum est, primo, de timore; et secundo, de audacia. Circa timorem consideranda sunt quatuor, primo, de ipso timore; secundo, de obiecto eius; tertio, de causa ipsius; quarto, de effectu. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum timor sit passio animæ. Secundo, utrum sit specialis passio. Tertio, utrum sit aliquis timor naturalis. Quarto, de speciebus timoris.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit passio animæ.

1. Dicit enim Damascenus, in libro III, quod timor est virtus secundum systolen idest contractionem, essentiæ desiderativa. Sed nulla virtus est passio, ut probatur in II Ethic. Ergo timor non est passio.

2. Præterea, omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo præsenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit in II libro. Ergo timor non est passio.

3. Præterea, omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed præsentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animæ.

Sed contra est quod Augustinus, in XIV de Civ. Dei, enumerat timorem inter alias animæ passiones.

Respondeo dicendum quod, inter ceteros animæ motus, post tristitiam, timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est, ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparetur suum obiectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis. Et per hunc modum, etiam sentire et intelligere dicuntur pati. Secundo, magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis. Et adhuc magis proprie, motus appetitivæ virtutis habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali. Et adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur, qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit bonum et malum. Pertinet autem ad appetitum sensitivum, fit enim cum quadam transmutatio-

ne, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit. Et importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquod bonum. Unde verissime sibi competit ratio passionis. Tamen post tristitiam, quæ est de malo præsenti, nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut præsens.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus nominat quoddam principium actionis, et ideo, inquantum interiores motus appetitivæ virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem quæ est habitus.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præsentia agentis, ita passio animæ provenit ex animali præsentia agentis, absque præsentia corporali vel reali, inquantum scilicet malum quod est futurum realiter, est præsens secundum apprehensionem animæ.

3. Ad tertium dicendum quod sensus non apprehendit futurum, sed ex eo quod apprehendit præsens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit specialis passio.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod quem non exanimat metus, nec cupiditas eum vastat, nec ægritudo, idest tristitia, macerat, nec ventilat gestiens et vana lætitia. Ex quo videtur quod, remoto timore, omnes aliæ passiones removentur. Non ergo passio est specialis, sed generalis.

2. Præterea, Philosophus dicit, in VI Ethic., quod ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio. Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quædam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea, si timor esset passio specialis, præcipue in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili. Dicit enim Philosophus, in II rhetoric., quod timor est tristitia quædam, et Damascenus dicit quod timor est virtus desiderativa, tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est. Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

Sed contra est quod condividitur aliis passionibus animæ; ut patet per Damascenum, in II libro.

Respondeo dicendum quod passiones animæ recipiunt speciem ex obiectis. Unde specialis passio est quæ habet speciale obiectum. Timor autem habet speciale obiectum, sicut et spes. Sicut enim obiectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci; ita obiectum timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animæ derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem. Et ratione huius connexionis, remoto timore, removentur aliæ passiones animæ, non ideo quia sit passio generalis.

2. Ad secundum dicendum quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali obiecto, ut dictum est. Et ideo, licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

3. Ad tertium dicendum quod timor nullo modo est in concupiscibili, non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis et ad eas terminantur, ut supra dictum est; ideo timori attribuuntur ea quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum obiectum, timoris est contristans, si præsens fuerit, unde et Philosophus dicit ibidem quod timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi. Similiter et desiderium attribuitur a Damasceno timori, quia, sicut spes oritur a desiderio boni ita timor ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor aliquis sit naturalis.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore.

2. Præterea, timor ex amore oritur, ut dictum est. Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Præterea, timor opponitur spei, ut supra dictum est. Sed est aliqua spes naturæ, ut patet per id quod dicitur Rom. IV, de Abraham, quod contra spem naturæ, in spem gratiæ credidit. Ergo etiam est aliquis timor naturæ.

Sed contra, ea quæ sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

Respondeo dicendum quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quod totum perficitur a natura, absque aliqua operatione apprehensivæ virtutis, si-

cut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis, ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem, quia, sicut supra dictum est, motus cognitivæ et appetitivæ virtutis reducuntur in naturam, sicut in principium primum. Et per hunc modum, etiam ipsi actus apprehensivæ virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitus animalis, quandoque dicuntur naturales. Et per hunc modum potest dici timor naturalis. Et distinguitur a timore non naturali, secundum diversitatem obiecti. Est enim, ut Philosophus dicit in II rhetoric., timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi, et talis timor dicitur naturalis. Est iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus, et talis timor non est naturalis. Sicut etiam supra amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per naturale et non naturale. Sed secundum primam acceptionem naturalis, sciendum est quod quædam de passionibus animæ quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium et spes, aliæ vero naturales dici non possunt. Et hoc ideo, quia amor et odium, desiderium et fuga, important inclinationem quandam ad prosequendum bonum et fugiendum malum; quæ quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem. Et ideo est amor quidam naturalis, et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliæ passiones animæ important quosdam motus ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis. Vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris, unde quæ carent cognitione, non possunt dici delectari vel dolere. Aut quia huiusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis, puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem; et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis. Et ideo huiusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Damascenus assignet sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam.

1. Ut enim Philosophus dicit, in II rhetoric., timor est de malo contristativo. Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ. Sunt autem quatuor species tristitiæ, ut supra dictum est. Ergo solum debent esse quatuor species timoris, eis correspondentes.

2. Præterea, illud quod in actu nostro consistit, nostræ potestati subiicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est. Non ergo segnities et erubescentia et verecundia, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Præterea, timor est de futuro, ut dictum est. Sed verecundia est de turpi actu iam commisso, ut Gregorius Nyssenus dicit. Ergo verecundia non est species timoris.

4. Præterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono sive malo. Ergo admiratio et stupor non sunt species timoris.

5. Præterea, Philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaphys. Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo admiratio non est species timoris.

Sed in contrarium sufficiat auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum, potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipsius hominis, potest duplex malum timeri. Primo quidem, labor gravans naturam. Et sic causatur segnities, cum scilicet aliquis refugit operari, propter timorem excedentis laboris. Secundo, turpitudo lædens opinionem. Et sic, si turpitudo timeatur in actu committendo, est erubescentia, si autem sit de turpi iam facto, est verecundia. Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, triplici ratione potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem, ratione suæ magnitudinis, cum scilicet aliquis considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non sufficit. Et sic est admiratio. Secundo, ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione. Et hoc modo est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo, ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur. Et talis timor dicitur agonia.

1. Ad primum ergo dicendum quod illæ species tristitiæ quæ supra positæ sunt, non accipiuntur secundum diversitatem obiecti, sed secundum effectus, et secundum quasdam speciales rationes. Et ideo non oportet quod illæ species tristitiæ respondeant istis speciebus timoris, quæ accipiuntur secundum divisionem propriam obiecti ipsius timoris.

2. Ad secundum dicendum quod operatio secundum quod iam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actio-

nem. Et secundum hoc, segnities, erubescentia et verecundia ponuntur species timoris.

3. Ad tertium dicendum quod de actu præterito potest timeri convitium vel opprobrium futurum. Et secundum hoc, verecundia est species timoris.

4. Ad quartum dicendum quod non quælibet admiratio et stupor sunt species timoris, sed admiratio quæ est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito. Vel potest dici quod, sicut segnities refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnæ et insolitæ, sive sit bona sive mala, ut hoc modo se habeat admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum.

5. Ad quintum dicendum quod admirans refugit in præsenti dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum, sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in præsenti iudicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi, sed stupor est philosophicæ considerationis impedimentum.

Quæstio 36

Deinde considerandum est de obiecto timoris. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum bonum sit obiectum timoris, vel malum. Secundo, utrum malum naturæ sit obiectum timoris. Tertio, utrum timor sit de malo culpæ. Quarto, utrum ipse timor timeri possit. Quinto, utrum repentina magis timeantur. Sexto, utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum sit obiectum timoris.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium obiectum.

2. Præterea, Philosophus dicit, in II rhetoric., quod potestas, et super alium ipsum esse, est terribile. Sed huiusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est obiectum timoris.

3. Præterea, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus; secundum illud Psalmi XXXIII, timete Dominum, omnes sancti eius. Ergo etiam timor est de bono.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, quod timor est de malo futuro.

Respondeo dicendum quod timor est quidam motus appetitivæ virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur in VI Ethic. Est autem prosecutio boni. Fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivæ virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro obiecto, quicumque autem importat fugam, habet malum pro obiecto. Unde, cum timor fugam quandam importet, primo et per se respicit malum sicut proprium obiectum. Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum. Ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde, cum fugiatur malum quia malum est, sequitur ut fugiatur quia privat bonum quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Augustinus quod nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum. Alio modo comparatur bonum ad malum, ut causa ipsius, inquantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideo, sicut spes, ut supra dictum est, ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci; ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum. Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum potest infligere pœnam, vel spiritualem vel corporalem. Per hunc etiam modum timetur potestas alicuius hominis, maxime quando est læsa, vel quando est iniusta, quia sic in promptu habet nocumentum inferre. Ita etiam timetur super alium esse, idest inniti alii, ut scilicet in eius potestate sic constitutum nobis nocumentum inferre, sicut ille qui est conscius criminis, timetur, ne crimen revelet.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit de malo naturæ.

1. Dicit enim Philosophus, in II rhetoric., quod timor consiliativos facit. Non autem consiliamur de his quæ a natura eveniunt, ut dicitur in III Ethic. Ergo timor non est de malo naturæ.

2. Præterea, defectus naturales semper homini imminent, ut mors et alia huiusmodi. Si igitur de huiusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

3. Præterea, natura non movet ad contraria. Sed malum naturæ provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat huiusmodi malum, non est a natura.

Timor ergo naturalis non est de malo naturæ; ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod inter omnia terribilissimum est mors, quæ est malum naturæ.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II rhetoric., timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi. Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati; ita corruptivum malum est quod contrariatur naturæ. Et hoc est malum naturæ. Unde de malo naturæ potest esse timor. Sed considerandum est quod malum naturæ quandoque est a causa naturali, et tunc dicitur malum naturæ, non solum quia privat naturæ bonum, sed etiam quia est effectus naturæ; sicut mors naturalis, et alii huiusmodi defectus. Aliquando vero malum naturæ provenit ex causa non naturali, sicut mors quæ violenter infertur a persecutore. Et utroque modo malum naturæ quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus; illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere. Uno quidem modo, ex hoc quod est remotum et distans, hoc enim, propter distantiam, imaginamur ut non futurum. Et ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit, in II rhetoric., quæ valde longe sunt non timentur, sciunt enim omnes, quod morientur; sed quia non prope est, nihil curant. Alio modo æstimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quæ facit ipsum æstimare ut præsens. Unde Philosophus dicit, in II rhetoric., quod illi qui iam decapitantur non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere; sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis. Sic igitur malum naturæ non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si vero malum naturæ, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod malum naturæ quandoque non provenit a natura, ut dictum est. Secundum tamen quod a natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri. Et sub hac spe, potest esse consilium de vitatione ipsius.

2. Ad secundum dicendum quod malum naturæ, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo. Et ideo non semper timetur.

3. Ad tertium dicendum quod mors et alii defectus naturæ proveniunt a natura universali, quibus tamen repugnat natura particularis quantum potest. Et sic ex inclinatione particularis naturæ, est dolor et tristitia de huiusmodi malis, cum sunt præsentia; et timor, si imminent in futurum.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor possit esse de malo culpæ.

1. Dicit enim Augustinus, super canonicam Ioan., quod timore casto timet homo separationem a Deo. Sed nihil separat nos a Deo nisi culpa; secundum illud Isaiæ LIX. Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum. Ergo timor potest esse de malo culpæ.

2. Præterea, tullius dicit, in IV de tusculanis quæst., quod de illis timemus, cum futura sunt, de quorum præsentia tristamur. Sed de malo culpæ potest aliquis dolere vel tristari. Ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere.

3. Præterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum in IX Ethic. Et apostolus dicit, ad Gal. V, confido de vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis. Ergo etiam timor potest esse de malo culpæ.

4. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est. Sed verecundia est de turpi facto. Quod est malum culpæ. Ergo et timor.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II rhetoric., 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 et voluntati nostræ, non habet rationem terribilis, sed illud solum est terribile, quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpæ propriam causam habet voluntatem humanam. Et ideo proprie non habet rationem terribilis. Sed quia voluntas humana ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum; si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpæ, inquantum est ab exteriori causa, puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem quam culpam secundum propriam rationem, idest inquantum est voluntaria, sic enim non habet ut timeatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod separatio a Deo est quædam pœna consequens peccatum, et omnis pœna aliquo modo est ab exteriori causa.

2. Ad secundum dicendum quod tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo, differunt autem in duobus. In uno quidem, quia tristitia est de malo præsenti, timor de malo futuro. In alio vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute, unde potest esse de quocumque malo, sive parvo sive

magno. Timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate seu difficultate, quæ tollitur, inquantum aliquid subiacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quæ sunt futura, de quibus tristamur cum sunt præsentia, sed aliqua, quæ scilicet sunt ardua.

3. Ad tertium dicendum quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium, et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus. Sed timor est de malo quod non subiacet nostræ potestati, et ideo semper malum quod timetur, est a causa extrinseca. Bonum autem quod speratur, potest esse et a causa intrinseca, et a causa extrinseca.

4. 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.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor timeri non possit.

1. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur, sicut ille qui timet amittere sanitatem timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat. Quod videtur esse inconveniens.

2. Præterea, timor est quædam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Præterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, iam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

Sed contra est quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam, pari 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, et partim subiacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quædam consequens phantasiam imminentis mali. Et secundum hoc, potest aliquis timere timorem, ne scilicet immineat ei necessitas timendi, propter ingruentiam alicuius excellentis mali. Subiacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi, unde homo potest timorem repellere. Et secundum hoc, timor non potest timeri, ut dicit Augustinus, in libro octoginta trium quæst. Sed quia rationibus quas inducit, aliquis posset uti ad ostendendum quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod, non omnis timor est unus timor, sed secundum diversa quæ timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin uno timore aliquis præservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

2. Ad secundum dicendum quod, cum sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis; non sequitur quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

3. Ad tertium dicendum quod propter diversitatem timorum iam dictam, timore præsenti potest homo timere futurum timorem.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod insolita et repentina non sint magis terribilia.

1. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Præterea, Philosophus dicit, in II rhetoric., quod magis timentur non qui acutæ sunt iræ, sed mites et astuti. Constat autem quod illi qui acutæ iræ sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quæ sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Præterea, quæ sunt subita, minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur, unde Philosophus dicit, in III Ethic., quod aliqui videntur fortes propter ignorantiam, qui, si cognoverint quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt. Ergo repentina minus timentur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II Confess., timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quæ amantur adversantia, dum præcavet securitati.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum timoris est malum imminens quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum. Primo quidem, facit ad hoc quod malum imminens maius appareat. Omnia enim corporalia, et bona et mala, quanto magis considerantur, minora apparent. Et ideo, sicut propter diuturnitatem dolor præsentis mali mitigatur, ut patet per tullium in III de tusculanis quæst.; ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundo, aliquid esse insolitum et repentinum facit ad debilitatem timentis, inquantum subtrahit remedia quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum, quæ esse non possunt quando ex improviso malum occurrit.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectum spei est bonum quod quis potest adipisci. Et ideo ea quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem,

et eadem ratione, diminuere 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.

2. Ad secundum dicendum quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam, et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina, quin prævideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram, et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest prævideri, sed ex improviso advenit. Et propter hoc Philosophus dicit quod tales magis timentur.

3. Ad tertium dicendum quod, per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio maiora apparent. Cuius ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario iuxta se posito. Unde cum aliquis statim a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem divitias magis æstimat, et e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc, malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicuius mali lateat, puta cum hostes se insidiose occultant. Et tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ea quæ non habent remedium, non sint magis timenda.

1. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est. Sed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Præterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest, non enim, secundum naturam, potest esse reditus a morte ad vitam. Non tamen mors maxime timetur, ut dicit Philosophus, in II rhetoric. Non ergo ea magis timentur quæ remedium non habent.

3. Præterea, Philosophus dicit, in I Ethic., quod non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est unius diei, neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum. Ergo, eadem ratione, 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 II rhetoric., quod omnia timenda sunt terribiliora quæcumque, si peccaverint, corrigi non contingit; aut quorum auxilia non sunt; aut non facilia.

Respondeo dicendum quod obiectum timoris est malum, unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet. Inter ceteras autem circumstantias, diuturnitas, vel etiam perpetuitas, magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim quæ sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur, unde si pati aliquid in tanto tempore est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum. Et secundum hanc rationem, pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum. Mala autem quæ, postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna. Et ideo maxime redduntur timenda.

1. Ad primum ergo dicendum quod remedium mali est duplex. Unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat. Et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor. Unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est, quo malum iam præsens removetur. Et de tali remedio nunc loquimur.

2. Ad secundum dicendum quod, licet mors sit irremediabile malum, tamen, quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam. Sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

Quæstio 37

Deinde considerandum est de causa timoris. Et circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum causa timoris sit amor. Secundo, utrum causa timoris sit defectus.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa timoris.

1. Illud enim quod introducit aliquid, est causa eius. Sed timor introducit amorem caritatis, ut Augustinus dicit, super canonicam Ioan. Ergo timor est causa amoris, et non e converso.

2. Præterea, Philosophus dicit, in II rhetoric., quod illi maxime timentur, a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala. Sed per hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium eius quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quam ab amore.

3. Præterea, supra dictum est quod ea quæ sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quæ sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium 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 passiones animæ speciem recipiunt ab obiectis, sicut res prædictæ a suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam; ita etiam quidquid, et 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 conveniens coniunctum, cuius causa efficiens est illud quod facit coniunctionem, vel quod facit convenientiam vel bonitatem, vel apparentiam huiusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis, est habitus, vel quæcumque dispositio secundum quam fit alicui conveniens 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. Et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva obiecti timoris, et per consequens ipsius timoris. Illud autem per quod aliquis ita disponitur ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, et obiecti eius, per modum dispositionis materialis. Et hoc modo amor est causa timoris, ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, et per consequens quod timeat ipsum tanquam malum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, timor per se et primo respicit ad malum, quod refugit, quod opponitur alicui bono amato. Et sic per se timor nascitur ex amore. Secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum. Et sic per accidens quandoque timor inducit amorem, inquantum scilicet homo qui timet puniri a Deo, servat mandata eius, et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod ille a quo expectantur mala, primo quidem odio habetur, sed postquam ab ipso iam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem cui contrariatur malum quod timetur, a principio amabatur.

3. 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.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit causa timoris.

1. Illi enim qui potentiam habent, maxime timentur. Sed defectus contrariatur potentiæ. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Præterea, illi qui iam decapitantur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timent. Ut dicitur in II rhetoric. Ergo defectus non est causa timoris.

3. Præterea, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed decertantes timent eos qui pro eisdem decertant, ut dicitur in II Rhetoric. Ergo defectus non est causa timoris.

Sed contra, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed divitiæ, et robur, et multitudo amicorum, et potestas, excludunt timorem, ut dicitur in II rhetoric. Ergo ex defectu horum timor causatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex causa timoris accipi potest, una quidem per modum materialis dispositionis, ex parte eius qui timet; alia per modum causæ efficientis, ex parte eius qui timetur. Quantum igitur ad primum, defectus, per se loquendo, est causa timoris, ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia. Et adhuc esset maior defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni cuius contrarium timetur. Quantum vero ad secundum, virtus et robur, per se loquendo, est causa timoris, ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod eius effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre, puta propter iniustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia timet lædi.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causæ efficientis.

2. Ad secundum dicendum quod illi qui iam decapitantur, sunt in passione præsentis mali. Et ideo iste defectus excedit mensuram timoris.

3. Ad tertium dicendum quod decertantes timent non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentiæ, ex quo contingit quod se superaturos non confidunt.

Quæstio 38

Deinde considerandum est de effectibus timoris. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum timor faciat contractionem. Secundo, utrum faciat consiliativos. Tertio, utrum faciat tremorem. Quarto, utrum impediat operationem.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat contractionem.

1. Contractione enim facta, calor et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus, magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis, cuius contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Præterea, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est. Sed verecundati rubescunt, ut dicit tullius, IV de tusculanis quæst., et Philosophus in IV Ethic. Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod timor est virtus secundum systolen, idest secundum contractionem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in passionibus animæ est sicut formale ipse motus appetitivæ potentiæ, sicut autem materiale transmutatio corporalis, quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus, sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quandam importat. Cuius ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicuius mali imminentis quod difficile repelli potest, ut supra dictum est. Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est. Virtus autem, quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu. Sicut etiam videmus in morientibus quod natura retrahitur ad interiora, propter debilitatem virtutis, et videmus etiam in civitatibus quod, quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem huius contractionis, quæ pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis, contractio caloris et spirituum ad interiora.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in libro de problematibus, licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis, propter calorem et subtilitatem spirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora, et ideo congregantur spiritus et calor circa Cor. Ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem, spiritus moventur a superioribus ad inferiora, quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis. Et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc, timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

2. Ad secundum dicendum quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini sive animali, quod utatur quocumque auxilio potest, ad repellendum nocivum præsens quod infert dolorem, unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor et spiritus. Et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum. Et ideo Philosophus dicit, in libro de problematibus, quod multiplicatis introrsum spiritibus et calore, necesse est quod emittantur per vocem. Et propter hoc, dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est. Et ideo timor contrariatur formationi vocis, quæ fit per emissionem spirituum ad superiora per Os. Et propter hoc, timor tacentes facit. Et inde est etiam quod timor trementes facit, ut dicit Philosophus, in libro de problematibus.

3. Ad tertium dicendum quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturæ. Et propter hoc, in huiusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturæ corporalis, sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet. Et inde est quod timentes mortem pallescunt, ut dicitur in IV Ethic. Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturæ, sed solum appetitui animali. Et ideo fit quidem contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem, sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum et caloris, unde fit eorum diffusio ad exteriora. Et propter hoc, verecundati rubescunt.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat consiliativos.

1. Non enim est eiusdem consiliativos facere, et consilium impedire. Sed timor consilium impedit, omnis enim passio perturbat quietem, quæ requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Præterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est excutiens cogitata, et mentem a suo loco removet, ut tullius dicit, in IV de tusculanis quæst. Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Præterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II rhetoric., quod timor consiliativos facit.

Respondeo dicendum quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter. Uno modo, a voluntate seu sollicitudine consiliandi. Et sic timor consiliativos facit. Quia, ut Philosophus in III Ethic. Dicit, consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus. Ea autem quæ timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quandam magnitudinem, tum ex eo quod apprehenduntur ut quæ difficiliter repelli possunt; tum etiam quia apprehenduntur ut de prope existentia, sicut iam dictum est. Unde homines maxime in timoribus quærunt consiliari. Alio modo dicitur aliquis consiliativus, a facultate bene consiliandi. Et sic nec timor, nec aliqua passio consiliativos facit. Quia homini affecto secundum aliquam passionem, videtur aliquid vel maius vel minus quam sit secundum rei veritatem, sicut amanti videntur ea quæ amat, meliora; et timenti, ea quæ timet, terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis iudicii, quælibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus, impeditur. Et ideo quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest. Si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet; potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi, ratione sollicitudinis consequentis.

3. Ad tertium dicendum quod etiam spes facit consiliativos, quia, ut in II rhetoric. Philosophus dicit, nullus consiliatur de his de quibus desperat; sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in III Ethic. Timor tamen facit magis consiliativos quam spes. Quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi, timor autem de malo, prout vix repelli potest, et ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes. In difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tremor non sit effectus timoris.

1. Tremor enim ex frigore accidit, videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem, cuius signum est quod timentes sitiunt, et præcipue in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Præterea, emissio superfluitatum ex calore accidit, unde, ut plurimum, medicinæ laxativæ sunt calidæ. Sed huiusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem. Et sic non causat tremorem.

3. Præterea, in timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter huiusmodi revocationem caloris, in exterioribus homo tremit; videtur quod similiter in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed contra est quod tullius dicit, in IV de tusculanis quæst., quod terrorem sequitur tremor, et pallor, et dentium crepitus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora, et ideo exteriora frigida remanent. Et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra, ad huiusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in I de Anima.

1. Ad primum ergo dicendum quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maxime versus inferiora, idest circa nutritivam. Et ideo, consumpto humido, consequitur sitis, et etiam interdum solutio ventris, et urinæ emissio, et quandoque etiam seminis. Vel huiusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit, in libro de problematibus.

2. Unde patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod, quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, et membra quæ habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est Cor. Unde timen-

tes maxime tremunt in voce, propter vicinitatem vocalis arteriæ ad Cor. Tremit etiam labium inferius, et tota inferior mandibula, propter continuationem ad cor, unde et crepitus dentium sequitur. Et eadem ratione brachia et manus tremunt. Vel etiam quia huiusmodi membra sunt magis mobilia. Propter quod et genua tremunt timentibus; secundum illud Isaiæ XXXV, confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor impediat operationem.

1. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quæ dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est. Ergo timor impedit operationem.

2. Præterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operando deficiunt, sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eandem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Præterea, pigritia, sive segnities, est quædam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Philipp. II, cum metu et tremore vestram salutem operamini, quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

Respondeo dicendum quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut a primo movente, sed a membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis. Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris qui ex timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans; confert ad bene operandum, inquantum causat quandam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ. Sed de tali timore apostolus non loquitur.

1. Et per hæc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod illi qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationem imaginationis, propter timorem casus imaginati.

3. Ad tertium dicendum quod omnis timens refugit id quod timet, et ideo, cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, intantum adiuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quæ homo effugit id quod timet.

Quæstio 39

Deinde considerandum est de audacia. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum audacia sit contraria timori. Secundo, quomodo audacia se habeat ad spem. Tertio, de causa audaciæ. Quarto, de effectus ipsius.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod audacia non contrarietur timori.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod audacia vitium est. Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

2. Præterea, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Præterea, unaquæque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas, dicit enim Augustinus, II Confess., quod timor securitati præcavet ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II rhetoric., quod audacia est timori contraria.

Respondeo dicendum quod de ratione contrariorum est quod maxime a se distent, ut dicitur in X Metaphys. Illud autem quod maxime distat a timore, est audacia, timor enim refugit nocumentum futurum, propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens, propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia.

1. Ad primum ergo dicendum quod ira et audacia, et omnium passionum nomina, dupliciter accipi possunt. Uno modo, secundum quod important absolute motus appetitus sensitivi in aliquod obiectum bonum vel malum, et sic sunt nomina passionum. Alio modo, secundum quod simul cum huiusmodi motu important recessum ab ordine rationis, et sic sunt nomina vitiorum. Et hoc modo loquitur Augustinus de audacia, sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

2. Ad secundum dicendum quod uni secundum idem, non sunt plura contraria, sed secundum diversa, nihil prohibet uni plura contrariari. Et sic dictum est supra quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem, unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei; aliam secundum oppositionem accessus et recessus, et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

3. Ad tertium dicendum quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem, ille enim dicitur esse securus, qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium. Et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod audacia non consequatur spem.

1. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur in III Ethic. Spes autem respicit bonum. Ut supra dictum est. Ergo habent diversa obiecta, et non sunt unius ordinis. Non ergo audacia consequitur spem.

2. Præterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem, quinimmo desperatio excludit timorem. Ut Philosophus dicit, in II rhetoric. Ergo audacia non consequitur spem.

3. Præterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur ad spem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces. Videtur ergo audacia consequi spem.

Respondeo dicendum quod, sicut iam pluries dictum est, omnes huiusmodi passiones animæ ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivæ potentiæ reducitur ad prosecutionem vel fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicuius et per se, et per accidens, per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali; per accidens autem potest prosecutio esse mali, propter aliquod bonum adiunctum, et fuga boni, propter aliquod malum adiunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se. Et ideo prosecutio mali, sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem quatuor pertinent ad quatuor passiones, nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem, insecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga vero boni pertinet ad desperationem. Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem, ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio, ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quæ est circa bonum sperandum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio sequeretur, si bonum et malum essent obiecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum, est enim posterius bono, sicut privatio habitu; ideo audacia, quæ insequitur malum, est post spem, quæ insequitur bonum.

2. Ad secundum dicendum quod, etsi bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono, sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio. Et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus; ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

3. Ad tertium dicendum quod audacia, licet sit circa malum cui coniunctum est bonum victoriæ secundum æstimationem audacis, tamen respicit malum, bonum vero adiunctum respicit spes. Et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit, malum vero adiunctum respicit timor. Unde, proprie loquendo, audacia non est pars spei, sed eius effectus, sicut nec desperatio est pars timoris, sed eius effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod defectus aliquis sit causa audaciæ.

1. Dicit enim Philosophus, in libro de problematibus, quod amatores vini sunt fortes et audaces. Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis. Ergo audacia causatur ex aliquo defectu.

2. Præterea, Philosophus dicit, in II rhetoric., quod inexperti periculorum sunt audaces. Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Præterea, iniusta passi audaciores esse solent; sicut etiam bestiæ cum percutiuntur, ut dicitur in III Ethic. Sed iniustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II rhetoric., quod causa audaciæ est, cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium, timendorum autem aut non entium, aut longe entium. Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, audacia consequitur spem, et contrariatur timori, un-

de quæcumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciæ. Quia vero timor et spes, et etiam audacia, cum sint passiones quædam, consistunt in motu appetitus et in quadam transmutatione corporali; dupliciter potest accipi causa audaciæ, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris, uno modo quidem, ex parte appetitivi motus; alio vero modo, ex parte transmutationis corporalis. Ex parte quidem appetitivi motus, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam, per ea quæ faciunt nos æstimare quod possibile sit adipisci victoriam; vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia huiusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum vel quorumcumque auxiliantium, et præcipue si homo confidat de auxilio divino; unde illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt, ut etiam Philosophus dicit, in II rhetoric. Timor autem excluditur, secundum istum modum, per remotionem terribilium appropinquantium, puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere; illis enim videntur maxime pericula imminere, qui aliis nocuerunt. Ex parte vero transmutationis corporalis, causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit, in libro de partibus animalium, quod illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida, quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor; sicut parvum, sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in libro de problematibus dicit quod habentes pulmonem sanguineum, sunt audaciores, propter caliditatem cordis exinde consequentem. Et ibidem dicit quod vini amatores sunt magis audaces, propter caliditatem vini, unde et supra dictum est quod ebrietas facit ad bonitatem spei, caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus, sed inquantum facit cordis dilatationem, et inquantum etiam facit æstimationem cuiusdam magnitudinis.

2. Ad secundum dicendum quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, inquantum scilicet, propter inexperientiam, neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum. Et ita, per subtractionem causæ timoris, sequitur audacia.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II rhetoric., iniustum passi redduntur audaciores, quia æstimant quod Deus iniustum passis auxilium ferat. Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, inquantum scilicet habet adiunctam aliquam excellentiam, vel veram vel æstimatam, vel ex parte sui vel ex parte alterius.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis.

1. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciæ, ut ex dictis patet. Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit, in libro de problematibus. Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentes.

2. Præterea, per augmentum obiecti augetur passio, sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est obiectum audaciæ. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est præsens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea, ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira causat audaciam, dicit enim Philosophus, in II rhetoric., quod ira est ausivum. Ergo quando iam sunt in ipsis periculis, et percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed contra est quod dicitur in III Ethic., quod audaces prævolantes sunt et volentes ante pericula, in ipsis autem discedunt.

Respondeo dicendum quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivæ virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa nec inquisitiva singulorum quæ circumstant rem, sed subitum habet iudicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt, unde surgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum. Unde quando iam experiuntur ipsum periculum, sentiunt maiorem difficultatem quam æstimaverunt. Et ideo deficiunt. Sed ratio est discussiva omnium quæ afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passi, sed cum deliberatione debita aggrediuntur. Quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum; sed quandoque minora illis quæ præcogitaverunt. Et ideo magis persistunt. Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur, cuius boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula. Audaces autem, propter solam æstimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam in audacibus accidit tremor, propter revocationem caloris ab ex-

terioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus. Sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem, ad inferiora.

2. Ad secundum dicendum quod obiectum amoris est simpliciter bonum, unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed obiectum audaciæ est compositum ex bono et malo; et motus audaciæ in malum, præsupponit motum spei in bonum. Et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum quod excedat spem, non sequetur motus audaciæ, sed diminuetur. Si tamen sit motus audaciæ, quanto maius est periculum, tanto maior audacia reputatur.

3. Ad tertium dicendum quod ex læsione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicetur. Et ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriæ, non sequetur ira. Sed verum est quod, si ira sequatur, audacia augebitur.

Quæstio 37

Deinde considerandum est de ira. Et primo, de ira secundum se; secundo, de causa factiva iræ, et remedio eius; tertio, de effectu eius. Circa primum quæruntur octo. Primo, utrum ira sit passio specialis. Secundo, utrum obiectum iræ sit bonum, an malum. Tertio, utrum ira sit in concupiscibili. Quarto, utrum ira sit cum ratione. Quinto, utrum ira sit naturalior quam concupiscentia. Sexto, utrum ira sit gravior quam odium. Septimo, utrum ira solum sit ad illos ad quos est iustitia. Octavo, de speciebus iræ.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non sit passio specialis.

1. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed huius potentiæ non est una tantum passio, sed multæ. Ergo ira non est una passio specialis.

2. Præterea, cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium; ut patet inducenti per singula. Sed iræ non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est. Ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea, una specialis passio non includit aliam. Sed ira includit multas passiones, est enim cum tristitia, et cum delectatione, et cum spe, ut patet per Philosophum, in II rhetoric.

Sed contra est quod Damascenus ponit iram specialem passionem. Et similiter tullius, IV de tusculanis quæst.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur generale dupliciter. Uno modo, per prædicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia. Alio modo, per causam, sicut sol est causa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus, secundum Dionysium, in IV cap. De div. Nom. Sicut enim genus continet multas differentias potestate, secundum similitudinem materiæ; ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci, et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici, tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus, habet quandam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu. Primo ergo modo, ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est. Similiter autem nec secundo modo. Non est enim causa aliarum passionum, sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum, in XIV libro de Civ. Dei; amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est. Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur. Non enim insurgit motus iræ nisi propter aliquam tristitiam illatam et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi, quia, ut Philosophus dicit in II rhetoric., iratus habet spem puniendi; appetit enim vindictam ut sibi possibilem. Unde si fuerit multum excellens persona quæ nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit, in libro de Anima.

1. Ad primum ergo dicendum quod, vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus huius potentiæ sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus huius potentiæ; et inter alios eius motus, iste est manifestior.

2. Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quæ est boni, et a tristitia, quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se. Sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum, ex quibus causantur.

3. Ad tertium dicendum quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causæ et effectus.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obiectum iræ sit malum.

1. Dicit enim Gregorius Nyssenus quod ira est quasi armigera concupiscentiæ, inquantum scilicet impugnat

id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam obiectum.

2. Præterea, ira et odium conveniunt in effectu, utriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tanquam obiectum, ut supra dictum est. Ergo etiam et ira.

3. Præterea, ira causatur ex tristitia, unde Philosophus dicit, in VII Ethic., quod ira operatur cum tristitia. Sed tristitiæ obiectum est malum. Ergo et iræ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II Confess., quod ira appetit vindictam. Sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cum vindicta ad iustitiam pertineat. Ergo obiectum iræ est bonum.

2. Præterea, ira semper est cum spe, unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus, in II rhetoric. Sed spei et delectationis obiectum est bonum. Ergo et iræ.

Respondeo dicendum quod motus appetitivæ virtutis sequitur actum virtutis apprehensivæ. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit, uno modo, per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo, per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur vel inhæret bono, vel refugit malum. Et tales motus sunt desiderium et spes, delectatio et tristitia, et alia huiusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc. Sicut manifeste apparet in amore et odio, amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod malum. Et similiter est in ira, quicumque enim irascitur, quærit vindicari de aliquo. Et sic motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam, quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur, tendit etiam in illum de quo quærit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali. Est tamen duplex differentia attendenda circa hoc, iræ ad odium et ad amorem. Quarum prima est, quod ira semper respicit duo obiecta, amor vero et odium quandoque respiciunt unum obiectum tantum, sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid huiusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia utrumque obiectorum quod respicit amor, est bonum, vult enim amans bonum alicui, tanquam sibi convenienti. Utrumque vero eorum quæ respicit odium, habet rationem mali, vult enim odiens malum alicui, tamquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari. Et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ira sit in concupiscibili.

1. Dicit enim tullius, in IV de tusculanis quæst., quod ira est libido quædam. Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

2. Præterea, Augustinus dicit, in regula, quod ira crescit in odium. Et tullius dicit, in eodem libro, quod odium est ira inveterata. Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Præterea, Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt quod ira componitur ex tristitia et desiderio. Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

Sed contra, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod obiecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute; obiecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quadam elevatione vel arduitate. Dictum est autem quod ira respicit duo obiecta, scilicet vindictam, quam appetit; et eum de quo vindictam quærit. Et circa utrumque quandam arduitatem ira requirit, non enim insurgit motus iræ, nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente; quæcumque enim nihil sunt, aut modica valde nullo digna æstimamus, ut dicit Philosophus, in II rhetoric. Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

1. Ad primum ergo dicendum quod tullius libidinem nominat appetitum cuiuscumque boni futuri non habita discretione ardui vel non ardui. Et secundum hoc, ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictæ. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

2. Ad secundum dicendum quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quæ prius fuit ira, postmodum fiat odium per quandam inveterationem, sed per quandam causalitatem. Ira enim, per diuturnitatem, causat odium.

3. Ad tertium dicendum quod ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra quod passiones concupiscibilis sunt causæ passionum irascibilis.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira non sit cum ratione.

1. Ira enim, cum sit passio quædam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivæ partis. Ergo ira non est cum ratione.

2. Præterea, animalia bruta carent ratione. Et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Præterea, ebrietas ligat rationem. Adiuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII Ethic., quod ira consequitur rationem aliqualiter.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ira est appetitus vindictæ. Hæc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocumentum sibi illatum, unde, in VII Ethic., dicit Philosophus quod syllogizans quoniam oportet talem oppugnare, irascitur confestim. Conferre autem et syllogizare est rationis. Et ideo ira est quodammodo cum ratione.

1. Ad primum ergo dicendum quod motus appetitivæ virtutis potest esse cum ratione dupliciter. Uno modo, cum ratione præcipiente, et sic voluntas est cum ratione; unde et dicitur appetitus rationalis. Alio modo, cum ratione denuntiante, et sic ira est cum ratione. Dicit enim Philosophus, in libro de problemat., quod ira est cum ratione, non sicut præcipiente ratione, sed ut manifestante iniuriam. Appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

2. Ad secundum dicendum quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in VII Ethic., ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem quod iniuriatum est ei, sed non perfecte audit, quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis; et additur impedimentum rationis. Unde Philosophus dicit, in libro de problemat., quod illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de iudicio rationis, non irascuntur, sed quando sunt parum ebrii, irascuntur, tanquam habentes iudicium rationis, sed impeditum.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ira non sit naturalior quam concupiscentia.

1. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum natura. Sed mansuetudo opponitur iræ, ut dicit Philosophus, in II rhetoric. Ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Præterea, ratio contra naturam dividitur, ea enim quæ secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed ira est cum ratione, concupiscentia autem sine ratione, ut dicitur in VII Ethic. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

3. Præterea, ira est appetitus vindictæ, concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereorum. Hæc autem sunt magis naturalia homini quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII Ethic., quod ira est naturalior quam concupiscentia.

Respondeo dicendum quod naturale dicitur illud quod causatur a natura, ut patet in II Physic. Unde utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra dictum est, dupliciter accipi potest, uno modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte subiecti. Si ergo consideretur causa iræ et concupiscentiæ ex parte obiecti, sic concupiscentia, et maxime ciborum et venereorum, naturalior est quam ira, inquantum ista sunt magis naturalia quam vindicta. Si autem consideretur causa iræ ex parte subiecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicuius hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura huius hominis inquantum est animal; sic naturalior est concupiscentia quam ira, quia ex ipsa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea quæ sunt conservativa vitæ, vel secundum speciem vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis; sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia, inquantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit, in IV Ethic., quod humanius est punire, quod pertinet ad iram, quam mansuetum esse, unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva. Si vero consideretur natura huius individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia, quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexione, magis de facili sequitur ira, quam concupiscentia vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem, cholera autem, inter alios humores, citius movetur; assimilatur enim igni. Et ideo magis est in promptu ut ille qui est

dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, irascatur; quam de eo qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit, in VII Ethic., quod ira magis traducitur a parentibus in filios, quam concupiscentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata; et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo, secundum suam speciem, est non habens superexcellentiam neque iræ neque alicuius alterius passionis, propter temperamentum suæ complexionis. Alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicuius complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicuius passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte vero rationis, est naturale homini et irasci et mansuetum esse, secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam iræ; et quodammodo sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de ira et concupiscentia, ex parte obiecti.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravior quam odium.

1. Dicitur enim Prov. XXVII, quod ira non habet misericordiam, nec erumpens furor. Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

2. Præterea, maius est pati malum et de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum, irato autem non sufficit, sed quærit quod cognoscat illud et de illo doleat, ut dicit Philosophus, in II rhetoric. Ergo ira est gravior quam odium.

3. Præterea, quanto ad constitutionem alicuius plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius, sicut habitus permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est, non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quam odium.

Sed contra est quod Augustinus, in regula, odium comparat trabi, iram vero festucæ.

Respondeo dicendum quod species passionis, et ratio ipsius, ex obiecto pensatur. Est autem obiectum iræ et odii idem subiecto, nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur. Sed non eadem ratione, sed odiens appetit malum inimici, inquantum est malum; iratus autem appetit malum eius contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quandam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse iustum, inquantum est vindicativum. Unde etiam supra dictum est quod odium est per applicationem mali ad malum; ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem quod appetere malum sub ratione iusti, minus habet de ratione mali quam velle malum alicuius simpliciter. Velle enim malum alicuius sub ratione iusti, potest esse etiam secundum virtutem iustitiæ, si præcepto rationis obtemperetur, sed ira in hoc solum deficit, quod non obedit rationis præcepto in ulciscendo. Unde manifestum est quod odium est multo deterius et gravius quam ira.

1. Ad primum ergo dicendum quod in ira et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quam odium. Quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur, ea enim quæ secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit I Politic., sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccli. XII, inimicus si invenerit tempus, non satiabitur sanguine. Sed ira non appetit malum nisi sub ratione iusti vindicativi. Unde quando malum illatum excedit mensuram iustitiæ, secundum æstimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit, in II rhetoric., quod iratus, si fiant multa, miserebitur, odiens autem pro nullo. Quantum vero ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quam odium, quia motus iræ est impetuosior, propter choleræ inflammationem. Unde statim subditur, impetum concitati spiritus ferre quis poterit?

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, iratus appetit malum alicuius, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Vindicta autem fit per illationem pœnæ. Est autem de ratione pœnæ quod sit contraria voluntati, et quod sit afflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur. Et ideo iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quod cognoscat propter iniuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius inquantum huiusmodi. Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit peius, iniustitia enim et imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus insunt, ut dicit Philosophus, in II rhetoric.

3. Ad tertium dicendum quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius, quando causæ accipiuntur unius rationis, sed una causa potest prævalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira. Nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam, sed odium procedit

ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit. Et ideo sicut passio citius transit quam dispositio vel habitus, ita ira citius transit quam odium; quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens. Et propter hoc Philosophus dicit, in II rhetoric., quod odium est magis insanabile quam ira.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est iustitia.

1. Non enim est iustitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, puta cum scriptor ex ira proiicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est iustitia.

2. Præterea, non est iustitia hominis ad seipsum, nec ad ea quæ sui ipsius sunt, ut dicitur in V Ethic. Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut pœnitens propter peccatum, unde dicitur in Psalmo IV, irascimini, et nolite peccare. Ergo ira non solum est ad quos est iustitia.

3. Præterea, iustitia et iniustitia potest esse alicuius ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, puta cum civitas aliquem læsit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularium, ut dicit Philosophus, in II rhetoric. Ergo ira non proprie est ad quos est iustitia et iniustitia.

Sed contrarium accipi potest a Philosopho in II rhetoric.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ira appetit malum, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Et ideo ad eosdem est ira, ad quos est iustitia et iniustitia. Nam inferre vindictam ad iustitiam pertinet, lædere autem aliquem pertinet ad iniustitiam. Unde tam ex parte causæ, quæ est læsio illata ab altero; quam etiam ex parte vindictæ, quam appetit iratus; manifestum est quod ad eosdem pertinet ira, ad quos iustitia et iniustitia.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quæ ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur, cum in homine sit et ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus iræ insurgere. Uno modo, ex sola imaginatione nuntiante læsionem. Et sic insurgit aliquis motus iræ etiam ad res irrationales et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo, ex ratione nuntiante læsionem. Et sic, ut Philosophus dicit II rhetoric., nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos. Tum quia non dolent, quod maxime quærunt irati in eis quibus irascuntur. Tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit iniuriam facere.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in V Ethic., quædam metaphorica iustitia et iniustitia est hominis ad seipsum, inquantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem. Et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci. Proprie autem et per se, non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

3. Ad tertium dicendum quod Philosophus, in II rhetoric., assignat unam differentiam inter odium et iram, quod odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus, sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cuius ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicuius rei apprehenditur ut dissonans nostræ dispositioni, et hoc potest esse vel in universali, vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos læsit per suum actum. Actus autem omnes sunt singularium. Et ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos læserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus inconvenienter assignet tres species iræ, scilicet fel, maniam et furorem.

1. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens, principium enim motus iræ fel vocatur; ira autem permanens dicitur mania; furor autem est ira observans tempus in vindictam. Ergo non sunt diversæ species iræ.

2. Præterea, tullius, in IV de tusculanis quæst., dicit quod excandescentia Græce dicitur thymosis; et est ira modo nascens et modo desistens. Thymosis autem secundum Damascenum, est idem quod furor. Non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Præterea, Gregorius, XXI Moral., ponit tres gradus iræ, scilicet iram sine voce, et iram cum voce, et iram cum verbo expresso, secundum illa tria quæ Dominus ponit Matth. V, qui irascitur fratri suo, ubi tangitur ira sine voce; et postea subdit, qui dixerit fratri suo, raca, ubi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata; et postea dicit, qui autem dixerit fratri suo, fatue, ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

Sed contra est auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni.

Respondeo dicendum quod tres species iræ quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, ex facilitate ipsius motus, et talem iram vocat fel, quia cito accenditur. Alio modo, ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet, et hæc pertinet ad maniam, quæ a manendo dicitur. Tertio, ex parte eius quod iratus appetit, scilicet vindictæ, et hæc pertinet ad furorem, qui nunquam quiescit donec puniat. Unde Philosophus, in IV Ethic., quosdam irascentium vocat acutos, quia cito irascuntur; quosdam amaros, quia diu retinent iram; quosdam difficiles, quia nunquam quiescunt nisi puniant.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram. Et ideo nihil prohibet secundum ea species iræ assignari.

2. Ad secundum dicendum quod excandescentia, quam tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem iræ, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut thymosis Græce, quod Latine furor dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum et firmitatem propositi ad puniendum.

3. Ad tertium dicendum quod gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus iræ.

Quæstio 38

Deinde considerandum est de causa effectiva iræ, et de remediis eius. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur. Secundo, utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ. Tertio, de causa iræ ex parte irascentis. Quarto, de causa iræ ex parte eius contra quem aliquis irascitur.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum.

1. Homo enim, peccando, nihil contra Deum facere potest, dicitur enim Iob XXXV, si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata; secundum illud Psalmi CV, iratus est furore Dominus in populum suum. Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Præterea, ira est appetitus vindictæ. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quæ contra alios fiunt. Ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit, in II rhetoric., homines irascuntur præcipue contra eos qui despiciunt ea circa quæ ipsi maxime student, sicut qui student in philosophia, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt, et simile est in aliis. Sed despicere philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Præterea, ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat, ut dicit chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicuius provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II rhetoric., quod ira fit semper ex his quæ ad seipsum. Inimicitia autem et sine his quæ ad ipsum, si enim putemus talem esse odimus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ira est appetitus nocendi alteri sub ratione iusti vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi præcessit iniuria. Nec iniuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quæ ad eum pertinet qui appetit vindictam, sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Iniuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod motivum iræ alicuius semper sit aliquid contra ipsum factum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium iustitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim, peccando, Deo nihil nocere effective potest, tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem, inquantum eum in suis mandatis contemnit. Secundo, inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi vel alteri, quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

2. Ad secundum dicendum quod irascimur contra illos qui aliis nocent et vindictam appetimus, inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent, vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

3. Ad tertium dicendum quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum. Et ideo, cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos læsos.

4. Ad quartum dicendum quod tunc aliquis tacens ad iram provocat iniuriantem, quando videtur ex con-

temptu tacere, quasi parvipendat alterius iram. Ipsa autem parvipensio quidam actus est.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ.

1. Dicit enim Damascenus quod iniuriam passi, vel æstimantes pati, irascimur. Sed homo potest iniuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est iræ motivum.

2. Præterea, eiusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione. Et tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicit Philosophus, in III Ethic. Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

3. Præterea, Philosophus, in II rhetoric., ponit multas alias causas iræ, puta oblivionem, et exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendæ propriæ voluntatis. Non ergo sola parvipensio est provocativum iræ.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II rhetoric., quod ira est appetitus cum tristitia punitionis, propter apparentem parvipensionem non convenienter factam.

Respondeo dicendum quod omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur in II rhetoric., scilicet despectus, epereasmus, idest impedimentum voluntatis implendæ, et contumeliatio, et ad hæc tria omnia motiva iræ reducuntur. Cuius ratio potest accipi duplex. Prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem iusti vindicativi, et ideo intantum quærit vindictam, inquantum videtur esse iusta. Iusta autem vindicta non fit nisi de eo quod est iniuste factum, et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione iniusti. Unde dicit Philosophus, in II rhetoric., quod si homines putaverint eos qui læserunt, esse iuste passos, non irascuntur, non enim fit ira ad iustum. Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex ignorantia, ex passione, et ex electione. Tunc autem aliquis maxime iniustum facit, quando ex electione vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert, ut dicitur in V Ethic. Et ideo maxime irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus aliquos vel per ignorantiam, vel ex passione nobis intulisse iniuriam, vel non irascimur contra eos, vel multo minus, agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione, diminuit rationem iniuriæ, et est quodammodo provocativum misericordiæ et veniæ. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur, et ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philosophus dicit, in II rhetoric., quod his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur, non enim propter parvipensionem videntur egisse. Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiæ hominis opponitur, quæ enim homines putant nullo digna esse, parvipendunt, ut dicitur in II rhetoric. Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quærimus. Et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex quacumque alia causa aliquis iniuriam patiatur quam ex contemptu, illa causa minuit rationem iniuriæ. Sed solus contemptus, vel parvipensio, rationem iræ auget. Et ideo est per se causa irascendi.

2. Ad secundum dicendum quod, licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quandam excellentiam, et irascitur contra ea quæ illi excellentiæ derogant.

3. Ad tertium dicendum quod omnes illæ causæ ad quandam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim parvipensionis est evidens signum, ea enim quæ magna æstimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia. Qui etiam in infortuniis alicuius hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo eius. Similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia eius. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa iræ.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod excellentia alicuius non sit causa quod facilius irascatur.

1. Dicit enim Philosophus, in II rhetoric., quod maxime aliqui irascuntur cum tristantur, ut infirmi, et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt. Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem quod tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod insit eis debiliter, sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant. Sed prædicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur, quam excellentia.

3. Præterea, ea quæ ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines iucundos et bonæ spei esse. Sed Philosophus dicit, in II rhetoric., quod in ludo, in risu, in

festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima, homines non irascuntur. Ergo excellentia non est causa iræ.

Sed contra est quod Philosophus, in eodem libro, dicit quod homines propter excellentiam indignantur.

Respondeo dicendum quod causa iræ in eo qui irascitur, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum habitudinem ad motivum iræ. Et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur. Est enim motivum iræ iniusta parvipensio, ut dictum est. Constat autem quod quanto aliquis est excellentior, iniustius parvipenditur in hoc in quo excellit. Et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur, puta si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis. Alio modo potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quæ in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem quod nihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quæ ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia, quia homines defectibus subiacentes facilius læduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur, quia facilius contristantur.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam iacturam pati, et ideo non contristatur, et ex hac parte minus irascitur. Sed ex alia parte, inquantum indignius despicitur, habet maiorem rationem irascendi. Nisi forte reputet se non invideri vel subsannari propter despectum; sed propter ignorantiam, vel propter aliud huiusmodi.

3. Ad tertium dicendum quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam. Sed ex alia parte, nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod defectus alicuius non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur.

1. Dicit enim Philosophus, in II rhetoric., quod his qui confitentur et pœnitent et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus. Unde et canes non mordent eos qui resident. Sed hæc pertinent ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicuius est causa ut ei minus irascamur.

2. Præterea, nullus est maior defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicuius non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea, nullus æstimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non iuverint, magis offendimur, unde dicitur in Psalmo LIV, si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique. Ergo defectus alicuius non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II rhetoric., quod dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; et principans contra subiectum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, indigna despectio est maxime provocativa iræ. Defectus igitur vel parvitas eius contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est maior, tanto indignius despicitur; ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit. Et ideo nobiles irascuntur si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel Domini a servis. Si vero parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui pœnitent de iniuriis factis, et confitentur se male fecisse, et humiliantur et veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Prov. XV, responsio mollis frangit iram, inquantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira. Una, quia non possunt dolere et sentire, quod maxime quærunt irati in his quibus irascuntur. Alio modo, quia iam videntur ad ultimum malorum pervenisse. Unde etiam ad quoscumque graviter læsos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram iustæ retributionis.

3. Ad tertium dicendum quod etiam despectio quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna. Et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant, vel nocendo vel non iuvando, sicut et contra minores.

Quæstio 40

Deinde considerandum est de effectibus iræ. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum ira causet delectationem. Secundo, utrum maxime causet fervorem in corde. Tertio, utrum maxime impediat rationis usum. Quarto, utrum causet taciturnitatem.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non causet delectationem.

1. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia, quia, ut dicitur in VII Ethic., omnis qui facit aliquid per iram, facit tristatus. Ergo ira non causat delectationem.

2. Præterea, Philosophus dicit, in IV Ethic., quod punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens, ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione, punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi coniunctus.

3. Præterea, nullus effectus impedit causam suam, cum sit suæ causæ conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in II rhetoric. Ergo delectatio non est effectus iræ.

Sed contra est quod Philosophus, in eodem libro, inducit proverbium, quod ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in VII Ethic., delectationes, maxime sensibiles et corporales, sunt medicinæ quædam contra tristitiam, et ideo quanto per delectationem contra maiorem tristitiam vel anxietatem remedium præstatur, tanto delectatio magis percipitur; sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis quod motus iræ insurgit ex aliqua illata iniuria contristante; cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, et tanto maior, quanto maior fuit tristitia. Si igitur vindicta fuerit præsens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam, et per hoc quietat motum iræ. Sed antequam vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens dupliciter. Uno modo, per spem, quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est. Alio modo, secundum continuam cogitationem. Unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quæ concupiscit, propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur. Tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, et per consequens iram.

1. Ad primum ergo dicendum quod non de eodem iratus tristatur et gaudet, sed tristatur de illata iniuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus.

2. Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de delectatione quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

3. Ad tertium dicendum quod delectationes præcedentes impediunt ne sequatur tristitia; et per consequens impediunt iram. Sed delectatio de vindicta consequitur ipsam.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fervor non sit maxime effectus iræ.

1. Fervor enim, sicut supra dictum est, pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est, principium est et causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Præterea, illa quæ de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur, dicit enim Philosophus, in II rhetoric., quod tempus quietat iram. Ergo ira non proprie causat fervorem.

3. Præterea, fervor additus fervori, augmentat fervorem. Sed maior ira superveniens facit iram mitescere, ut Philosophus dicit, in II rhetoric. Ergo ira non causat fervorem.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod ira est fervor eius qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis 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 agente. Motus autem appetitivus iræ causatur ex aliqua iniuria illata, sicut ex quodam contrario iniacente. Et ideo appetitus potissime tendit ad repellendum iniuriam per appetitum vindictæ, et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu iræ. Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus; sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus iræ causativus cuiusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ. Et exinde est quod, propter magnam perturbationem cordis quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Ut enim Gregorius dicit, in V Moral., iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti, ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur, ignorat.

1. Ad primum ergo dicendum quod amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia, ut Augusti-

nus dicit, in X de Trin. Et ideo quando homo patitur detrimentum amatæ excellentiæ propter iniuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatæ; ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate, est enim in bonum amatum. Et ideo assimilatur calori æris et sanguinis, propter quod, sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quod cogit amare iecur, in quo fit quædam generatio sanguinis. Fervor autem iræ est cum amaritudine, ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii. Unde assimilatur calori ignis et choleræ, et propter hoc Damascenus dicit quod procedit ex evaporatione fellis, et fellea nominatur.

2. 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, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria iniuriæ illatæ. Et ideo causa iræ per tempus paulatim diminuitur, quousque totaliter tollatur. Maior etiam videtur iniuria quando primo sentitur; et paulatim diminuitur eius æstimatio, secundum quod magis receditur a præsenti sensu iniuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria, unde Philosophus dicit, in VIII Ethic., quod si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiæ oblivionem facere. Sed in præsentia amici, semper per tempus multiplicatur causa amicitiæ, et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi fervori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia; ita etiam ira, propter suam vehementiam, cito deficit.

3. Ad tertium dicendum quod omnis virtus divisa in plures partes, diminuitur. Et ideo quando aliquis iratus alicui, irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum. Et præcipue si ad secundum fuerit maior ira, nam iniuria quæ excitavit iram ad primum, videbitur, comparatione secundæ iniuriæ, quæ æstimatur maior, esse parva vel nulla.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ira non impediat rationem.

1. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur in VII Ethic. Ergo ira non impedit rationem.

2. Præterea, quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit in VII Ethic., quod iracundus non est insidiator, sed manifestus. Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia; quæ est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Præterea, iudicium rationis evidentius fit ex adiunctione contrarii, quia contraria iuxta se posita magis elucescunt. Sed ex hoc etiam crescit ira, dicit enim Philosophus, in II rhetoric., quod magis homines irascuntur, si contraria præexistunt, sicut honorati si dehonorentur; et sic de aliis. Ergo ex eodem et ira crescit, et iudicium rationis adiuvatur. Non ergo ira impedit iudicium rationis.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in V Moral., quod ira intelligentiæ lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit.

Respondeo dicendum quod mens vel ratio quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu; tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quorum actus impediuntur corpore perturbato; necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediant, sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira, inter ceteras passiones, manifestius impedit iudicium rationis; secundum illud Psalmi XXX, conturbatus est in ira oculus meus.

1. Ad primum ergo dicendum quod a ratione est principium iræ, quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira. Sed perfectum iudicium rationis passio iræ præoccupat quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quæ est materialis in ira. Et quantum ad hoc, impedit iudicium rationis.

2. Ad secundum dicendum quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum sit sibi quid facere debeat, sed quia manifeste operatur, non quærens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias. Partim vero est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira, unde et de magnanimo Philosophus dicit, in IV Ethic., quod est manifestus oditor et amator et manifeste dicit et operatur. Concupiscentia autem dicitur esse latens et insidiosa, quia, ut plurimum, delectabilia quæ concupiscuntur, habent turpitudinem quandam et mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quæ sunt virilitatis et excellentiæ, cuiusmodi sunt vindictæ, quærit homo manifestus esse.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, motus iræ a ratione incipit, et ideo secundum idem appositio contrarii ad contrarium adiuvat iudicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit alicuius detrimentum, illud detrimen-

tum apparet maius, tum propter vicinitatem contrarii; tum quia erat inopinatum. Et ideo causat maiorem tristitiam, sicut etiam magna bona ex inopinato venientia, causant maiorem delectationem. Et secundum augmentum tristitiæ præcedentis, consequenter augetur et ira.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira non causet taciturnitatem.

1. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per crementum iræ usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus iræ quos Dominus assignat, Matth. V, dicens, qui irascitur fratri suo; et, qui dixerit fratri suo, raca; et, qui dixerit fratri suo, fatue. Ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Præterea, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata, unde dicitur Prov. XXV, sicut urbs patens et 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 profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

3. Præterea, Matth. XII 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 V Moral., quod ira per silentium clausa, intra mentem vehementius æstuat.

Respondeo dicendum quod ira, sicut iam dictum est, et cum ratione est, et impedit rationem. Et ex utraque parte, potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget quod, etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius, in V Moral., dicit, aliquando ira perturbato animo, quasi ex iudicio, silentium indicit. Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est, perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur; et maxime ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis et in facie et in lingua; unde, sicut dictum est, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi. Potest ergo esse tanta perturbatio iræ, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi. Et tunc sequitur taciturnitas.

1. Ad primum ergo dicendum quod augmentum iræ quandoque est usque ad impediendum rationem a cohibitione linguæ. Quandoque autem ultra procedit, usque ad impediendum motum linguæ, et aliorum membrorum exteriorum.

2. Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc, quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum. Et tunc causatur taciturnitas, et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex abundantia perturbationis cordis, sequitur oris locutio.

Quæstio 41

Post actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum. Et primo, de principiis intrinsecis; secundo, de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. Et primo quidem, in generali; secundo vero, de virtutibus et vitiis, et aliis huiusmodi 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 et corruptionis ipsorum; quarto, de distinctione ipsorum. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum habitus sit qualitas. Secundo, utrum sit determinata species qualitatis. Tertio, utrum habitus importet ordinem ad actum. Quarto, de necessitate habitus.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit qualitas.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod hoc nomen habitus dictum est ab hoc verbo quod est habere. Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed ad alia genera, dicimur enim habere etiam quantitatem, et pecuniam, et alia huiusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea, habitus ponitur unum prædicamentum; ut patet in libro prædicamentorum. Sed unum prædicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. Præterea, omnis habitus est dispositio, ut dicitur in prædicamentis. Sed dispositio est ordo habentis partes, ut dicitur in V Metaphys. Hoc autem pertinet ad prædicamentum situs. Ergo habitus non est qualitas.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in prædicamentis, quod habitus est qualitas de difficili mobilis.

Respondeo dicendum quod hoc nomen habitus ab habendo est sumptum. A quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur, uno quidem modo, secundum quod homo, vel quæcumque alia res, dicitur aliquid habere; alio modo, secundum quod aliqua res aliquo modo se habet in seipsa vel ad aliquid aliud. Circa primum autem, considerandum est quod habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter post prædicamenta habere ponit, quæ scilicet diversa rerum genera consequuntur; sicut sunt opposita, et prius et posterius, et alia huiusmodi. Sed inter ea quæ habentur, talis videtur esse distinctio, quod quædam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur, sicut inter subiectum et qualitatem vel quantitatem nihil est medium. Quædam vero sunt in quibus est aliquid medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum. Quædam vero sunt inter quæ est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel tegens, et aliud ornatum aut tectum, unde Philosophus dicit, in V Metaphys., quod habitus dicitur tanquam actio quædam habentis et habiti, sicut est in illis quæ circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur prædicamentum habitus, de quo dicit Philosophus, in V Metaphys., quod inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius. Si autem sumatur habere prout res aliqua dicitur quodam modo se habere in seipsa vel ad aliud; cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est, de quo Philosophus, in V Metaphys., dicit quod habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud, ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu. Unde dicendum est quod habitus est qualitas.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de habere communiter sumpto, sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de habitu secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur, sic enim est quoddam prædicamentum,

3. 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, et hoc pertinet ad prædicamentum situs, qui est ordo partium in loco. Quod autem dicit secundum potentiam, includit illas dispositiones quæ sunt in præparatione et idoneitate nondum perfecte, sicut scientia et virtus inchoata. Quod autem dicit secundum speciem, includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur habitus, sicut scientia et virtus complete.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis.

1. Quia, ut dictum est, habitus, secundum quod est qualitas, dicitur dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum. Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem, nam et secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum, et similiter secundum calorem et frigus, et secundum omnia huiusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea, Philosophus, in prædicamentis, caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut ægritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus vel dispositio non distinguuntur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea, difficile mobile non est differentia pertinens 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 advenire generi, ut Philosophus dicit, in VII Metaphys. Ergo, cum habitus dicatur esse qualitas difficile mobilis, videtur quod non sit determinata species qualitatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in prædicamentis, quod una species qualitatis est habitus et dispositio.

Respondeo dicendum quod Philosophus, in prædicamentis, ponit inter quatuor species qualitatis primam, dispositionem et habitum. Quarum quidem specierum differentias sic assignat simplicius, in commento prædicamentorum, dicens quod qualitatum quædam sunt naturales, quæ secundum naturam insunt, et semper, quædam autem sunt adventitiæ, quæ ab extrinseco efficiuntur, et possunt amitti. Et hæc quidem, quæ sunt adventitiæ, sunt habitus et dispositiones, secundum facile et difficile amissibile differentes. Naturalium autem qualitatum quædam sunt secundum id quod aliquid est in potentia, et sic est secunda species qualitatis. Quædam vero secundum quod aliquid est in actu, et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem. Si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis, secundum vero superficiem, est quarta species qualitatis, sicut figura et forma, quæ est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multæ figuræ et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiæ, et multæ dispositiones non adventitiæ, sed natura-

les, sicut sanitas et pulchritudo et huiusmodi. Et præterea hoc non convenit ordini specierum, semper enim quod naturalius est, prius est. Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitatibus. Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiæ. Modus autem est, ut dicit Augustinus, super Gen. Ad litteram, quem mensura præfigit, unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiæ secundum esse substantiale dicitur qualitas quæ est differentia substantiæ; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Philosophum in V Metaphys. Modus autem sive determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem et passionem quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas, secundum sui rationem, est sine motu, et sine ratione boni et mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male, cito vel tarde transiens. Modus autem sive determinatio subiecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum. Non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passiones non habent rationem finis, bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quæ est habitus et dispositio, dicit enim Philosophus, in VII Physic., loquens de habitibus animæ et corporis, quod sunt dispositiones quædam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Et quia ipsa forma et natura rei est finis et cuius causa fit aliquid, ut dicitur in II Physic Ideo in prima specie consideratur et bonum et malum; et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in V Metaphys. Philosophus definit habitum, quod est dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male. Et in II Ethic. Dicit quod habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male. Quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem boni, quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod dispositio ordinem quendam importat, ut dictum est. Unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid. Et si addatur bene vel male, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quæ est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus, non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsæ figuræ et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus vel dispositiones, nam figura, prout convenit naturæ rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur a Philosopho in prima specie qualitatis.

2. Unde patet solutio ad secundum. Licet a quibusdam aliter solvatur, ut simplicius dicit, in commento prædicamentorum.

3. Ad tertium dicendum quod ista differentia, difficile mobile, non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur, uno modo, secundum quod est genus habitus, nam in V Metaphys. Dispositio ponitur in definitione habitus; alio modo, secundum quod est aliquid contra habitum divisum. Et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum, dupliciter. Uno modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet dispositio dicatur, retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facile amittitur; habitus autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur. Et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distingui sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illæ qualitates primæ speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut ægritudo et sanitas; habitus vero dicuntur illæ qualitates quæ secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiæ et virtutes. Et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad huius distinctionis probationem inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quæ secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, habitus dicuntur, et e converso est de qualitatibus quæ secundum suam rationem sunt difficile mobiles; nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quandam importat; non autem nomen dispositionis. Nec impeditur quin secundum hoc facile et difficile mobile sint specificæ differentiæ, propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis. Nam istæ differentiæ, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum.

Sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales loco substantialium, inquantum per eas designantur principia essentialia.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum.

1. Unumquodque enim agit secundum quod est actu. Sed Philosophus dicit, in I de Anima, quod cum aliquis fit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere. Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicuius, per se convenit illi. Sed esse principium actionis ponitur in definitione potentiæ; ut patet in V Metaphys. Ergo esse principium actus per se convenit potentiæ. Quod autem est per se, est primum in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia. Et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio.

3. Præterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non ergo est de ratione habitus quod sit principium actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, quod habitus est quo aliquid agitur cum opus est. Et Commentator dicit, in I de Anima, quod habitus est quo quis agit cum voluerit.

Respondeo dicendum quod habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus; et secundum rationem subiecti in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitus, convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturæ, vel perducens ad finem. Unde et in V Metaphys. Dicitur in definitione habitus, quod est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se, idest secundum suam naturam, aut ad aliud, idest in ordine ad finem. Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subiecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum. Quia ut dictum est, habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiæ est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicuius potentiæ ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum.

1. Ad primum ergo dicendum quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas, et secundum hoc potest esse principium operationis. Sed est in potentia per respectum ad operationem. Unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus; ut patet in I de Anima.

2. Ad secundum dicendum quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia; ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

3. Ad tertium dicendum quod sanitas dicitur habitus, vel habitualis dispositio, in ordine ad naturam, sicut dictum est. Inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit, in X de historia animal., quod homo dicitur sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani. Et est simile in aliis.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium esse habitus.

1. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene vel male ad aliquid, sicut dictum est. Sed per suam formam aliquid bene vel male disponitur, nam secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. Præterea, habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter, nam et potentiæ naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Præterea, sicut potentia se habet ad bonum et malum, ita et habitus, et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

Sed contra est quod habitus sunt perfectiones quædam, ut dicitur in VII Physic. Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitus esse.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur. Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem, ut id quod disponitur, sit

alterum ab eo ad quod disponitur; et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit cuius natura non sit composita ex potentia et actu, et cuius substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum; ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus cæleste sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in primo dictum est, non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam; aut etiam ad operationem, quia natura cælestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subiectum ad unum eorum ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt, ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates, dicimus autem dispositiones vel habitus sanitatem, pulchritudinem et alia huiusmodi, quæ important quandam commensurationem plurium quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit, in V Metaphys., quod habitus est dispositio, et dispositio est ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem; ut supra dictum est. Quia igitur multa sunt entium ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere quæ diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

1. Ad primum ergo dicendum quod per formam perficitur natura rei, sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione. Ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ vel est finis, vel via in finem. Et si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam. Si autem sit talis forma quæ possit diversimode operari, sicut est anima; oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

2. Ad secundum dicendum quod potentia quandoque se habet ad multa, et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quæ non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est. Et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatæ ad unum.

3. Ad tertium dicendum quod non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra patebit. Eadem autem potentia se habet ad bonum et malum. Et ideo necessarii sunt habitus ut potentiæ determinentur ad bonum.

Quæstio 42

Deinde considerandum est de subiecto habituum. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum in corpore sit aliquis habitus. Secundo, utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam. Tertio, utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus. Quarto, utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus. Quinto, utrum in voluntate sit aliquis habitus. Sexto, utrum in substantiis separatis.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus.

1. Ut enim Commentator dicit, in I de Anima, habitus est quo quis agit cum voluerit. Sed actiones corporales non subiacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Præterea, omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Præterea, omnes dispositiones corporales subiacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quæ dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed contra est quod Philosophus, in prædicamentis, sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, habitum nominari dicit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus est quædam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem. Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subiecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis; aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quæ sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum; dictum est autem quod habitualis dispositio requiritur ubi subiectum est in potentia ad multa. Operationes vero quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus, unde ex similibus actibus similes habitus causantur, ut dicitur in II Ethic. Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter

sunt in anima. In corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animæ. Si vero loquamur de dispositione subiecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subiectum ad formam. Et hoc modo sanitas et pulchritudo, et huiusmodi, habituales dispositiones dicuntur. Non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causæ eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt. Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primæ speciei esse in corpore, ut simplicius refert in commento prædicament., sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam. Et quod Aristoteles inducit in prædicamentis de sanitate et ægritudine, non inducit quasi hæc pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli, ut sit sensus quod sicut ægritudo et sanitas possunt esse facile vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primæ speciei, quæ dicuntur habitus et dispositio. Sed patet hoc esse contra intentionem Aristotelis. Tum quia eodem modo loquendi utitur exemplificando de sanitate et ægritudine, et de virtute et de scientia. Tum quia in VII Physic. Expresse ponit inter habitus pulchritudinem et sanitatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de habitu secundum quod est dispositio ad operationem, et de actibus corporis qui sunt a natura, non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

2. Ad secundum dicendum quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles, propter mutabilitatem corporalium causarum. Possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad tale subiectum, quia scilicet, tali subiecto durante, amoveri non possunt, vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates animæ sunt simpliciter difficile mobiles, propter immobilitatem subiecti. Et ideo non dicit quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est ut habitus, sicut in Græco habetur. Qualitates autem animæ dicuntur simpliciter habitus.

3. Ad tertium dicendum quod dispositiones corporales quæ sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt a qualitatibus tertiæ speciei in hoc, quod qualitates tertiæ speciei sunt ut in fieri et ut in motu, unde dicuntur passiones vel passibiles qualitates. Quando autem iam pervenerint ad perfectum, quasi ad speciem, tunc iam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat simplicius, in commento prædicamentorum, quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima, Aristoteles autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit, sicut idem simplicius refert, quod passio vel passibilis qualitas, et dispositio et habitus, differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit; tunc est passio, si sit cito transiens, vel passibilis qualitas, si sit manens. Quando autem iam ad hoc perducitur quod potest etiam alterum calefacere, tunc est dispositio, si autem ulterius intantum confirmetur quod sit difficile mobilis, tunc erit habitus, ut sic dispositio sit quædam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, habitus autem dispositionis. Sed hoc improbat simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formæ, sed ex diversa participatione subiecti. Et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis. Et ideo aliter dicendum est quod, sicut supra dictum est, commensuratio ipsarum qualitatum passibilium secundum convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis, et ideo, facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, fit ex consequenti alteratio secundum ægritudinem et sanitatem. Primo autem et per se non est alteratio secundum huiusmodi habitus et dispositiones.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus sint in anima magis secundum essentiam quam secundum potentiam.

1. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est. Sed natura magis attenditur secundum essentiam animæ quam secundum potentias, quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis, et forma eius. Ergo habitus sunt in anima secundum eius essentiam et non secundum potentiam.

2. Præterea, accidentis non est accidens. Habitus autem est quoddam accidens. Sed potentiæ animæ sunt de genere accidentium, ut in primo dictum est. Ergo habitus non est in anima ratione suæ potentiæ.

3. Præterea, subiectum est prius eo quod est in subiecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quæ pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animæ sicut in subiecto.

Sed contra est quod Philosophus, in I Ethic., ponit diversos habitus in diversis partibus animæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam, vel ad operationem. Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur, quia ipsa anima est forma completiva humanæ naturæ; unde secundum hoc, magis potest esse aliquis habitus

vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud II Petr. I, ut simus consortes naturæ divinæ, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicetur. Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc, habitus sunt in anima secundum suas potentias.

1. Ad primum ergo dicendum quod essentia animæ pertinet ad naturam humanam, non sicut subiectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

2. Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subiectum secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subiectum alterius. Et sic dicitur unum accidens esse subiectum alterius, ut superficies coloris. Et hoc modo potest potentia esse subiectum habitus.

3. Ad tertium dicendum quod habitus præmittitur potentiæ, secundum quod importat dispositionem ad naturam, potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quæ est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus cuius potentia est subiectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem. Unde est posterior potentia. Vel potest dici quod habitus præponitur potentiæ sicut completum incompleto, et actus potentiæ. Actus enim naturaliter est prior; quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur in VII et IX Metaphys.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in potentiis sensitivæ partis non possit esse aliquis habitus.

1. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva. Sed in potentiis nutritivæ partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivæ partis aliquis habitus debet poni.

2. Præterea, sensitivæ partes sunt communes nobis et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, quæ in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est. Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Præterea, habitus animæ sunt scientiæ et virtutes, et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquæ scientiæ, cum scientia sit universalium, quæ vires sensitivæ apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod aliquæ virtutes, scilicet temperantia et fortitudo, sunt irrationabilium partium.

Respondeo dicendum quod vires sensitivæ dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturæ; alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad unum, sicut et natura. Et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturæ operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt. Et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod vires nutritivæ partis non sunt natæ obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus. Sed vires sensitivæ natæ sunt obedire imperio rationis, et ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, ut in I Ethic. Dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ. Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes. Sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt, unde Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst., quod videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu, quod cum in earum consuetudinem verterit, domitæ et mansuetæ vocantur. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

3. Ad tertium dicendum quod appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, ut dicitur in I de Anima, sed vires rationales apprehensivæ natæ sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis, cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possint poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus

vel cogitativus vel imaginativus, unde etiam Philosophus dicit, in cap. De memoria, quod consuetudo multum operatur ad bene memorandum, quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivæ exteriores, ut visus et auditus et huiusmodi, non sunt susceptivæ aliquorum habituum, sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus.

1. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est. Sed operationes hominis sunt communes animæ et corpori, ut dicitur in I de Anima. Ergo et habitus. Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur in I de Anima. Ergo intellectus non est subiectum alicuius habitus.

2. Præterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum, quod autem est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu, sed solum in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu; sed solum in coniuncto, quod est compositum ex anima et corpore.

3. Præterea, habitus est dispositio secundum quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid, ut dicitur in V metaph. Sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione, unde etiam in I de Anima dicitur quod molles carne bene aptos mente videmus. Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus; sed in aliqua potentia quæ est actus alicuius partis corporis.

Sed contra est quod Philosophus, in VI Ethic., ponit scientiam et sapientiam et intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animæ.

Respondeo dicendum quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam enim, ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur, unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod, unum numero existens, est omnibus hominibus commune. Unde si intellectus possibilis sit unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subiecto, sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis. Sed ista positio, primo quidem, est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quod vires sensitivæ non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in I Ethic. Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quæ sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit, in I de Anima, quod intellectus possibilis, cum sic fiat singula, idest cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, tunc fit secundum actum eo modo quo sciens dicitur esse in actu, quod quidem accidit cum aliquis possit operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiæ quo potest considerare etiam cum non considerat. Secundo etiam, hæc positio est contra rei veritatem. Sicut enim eius est potentia cuius est operatio, ita etiam eius est habitus cuius est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et habitus quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

1. Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt, ut simplicius refert in commento prædicamentorum, quod quia omnis operatio hominis est quodammodo coniuncti, ut Philosophus dicit in I de Anima; ideo nullus habitus est animæ tantum, sed coniuncti. Et per hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat. Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio obiecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad obiectum, unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia quæ est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut obiectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in I de Anima. Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut obiectum, ut dicitur in I de Anima. Unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animæ et corpori. Et ideo dicendum est quod intellectus possibilis est subiectum habitus, illi enim competit esse subiectum habitus, quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subiectum habituum intellectualium.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiæ corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde

nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum.

3. Ad tertium dicendum quod, quia vires apprehensivæ interius præparant intellectui possibili proprium obiectum; ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. Et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus. Principaliter autem est in intellectu possibili.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus.

1. Habitus enim qui in intellectu est, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subiectum alicuius habitus.

2. Præterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est. Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Præterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatæ. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed contra est quod iustitia est habitus quidam. Sed iustitia est in voluntate, est enim iustitia habitus secundum quem aliqui volunt et operantur iusta, ut dicitur in V Ethic. Ergo voluntas est subiectum alicuius habitus.

Respondeo dicendum quod omnis potentia quæ diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari. Et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quendam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est quo quis utitur cum voluerit, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut in intellectu est aliqua species quæ est similitudo obiecti, ita oportet in voluntate, et in qualibet VI appetitiva, esse aliquid quo inclinetur in suum obiectum, cum nihil aliud sit actus appetitivæ virtutis quam inclinatio quædam, ut supra dictum est. Ad ea ergo ad quæ sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiæ, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanæ vitæ, quod vis appetitiva inclinetur in aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ se habet ad multa et diversa; ideo necesse est quod in voluntate, et in aliis viribus appetitivis, sint quædam qualitates inclinantes, quæ dicuntur habitus.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens. Sed voluntas, et quælibet vis appetitiva, est movens motum, ut dicitur in I de Anima. Et ideo non est similis ratio de utroque, nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sint habitus.

1. Dicit enim maximus, Commentator Dionysii, in VII cap. De cæl. Hier., non convenit arbitrari virtutes intellectuales, idest spirituales, more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus, scilicet Angelis, esse, ut aliud in alio sit sicut in subiecto, accidens enim omne illinc repulsum est. Sed omnis habitus est accidens. Ergo in Angelis non sunt habitus.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit, in IV cap. De cæl. Hier., sanctæ cælestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant. Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo Angelorum essentiæ per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et hæc videtur esse ratio maximi, qui ibidem subdit, si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset.

3. Præterea, habitus est dispositio quædam, ut dicitur in V Metaphys. Sed dispositio, ut ibidem dicitur, est ordo habentis partes. Cum ergo Angeli sint simplices substantiæ, videtur quod in eis non sint dispositiones et habitus.

Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. Cæl. Hier., quod Angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes et throni et effusio sapientiæ, manifestatio deiformis ipsorum habituum.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt in Angelis non esse habitus; sed quæcumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde maximus, post prædicta verba quæ induximus, dicit, habitudines earum, atque virtutes quæ in eis sunt, essentiales sunt, propter imma-

terialitatem. Et hoc etiam simplicius dicit, in commento prædicamentorum, sapientia quæ est in anima, habitus est, quæ autem in intellectu, substantia. Omnia enim quæ sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia. Quæ quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex præmissis quod subiectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur prædicti commentatores quod Angeli sunt substantiæ immateriales, et quod non est in illis potentia materiæ; secundum hoc, ab eis habitum excluserunt, et omne accidens. Sed quia, licet in Angelis non sit potentia materiæ, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei); ideo inquantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri. Sed quia potentia materiæ et potentia intellectualis substantiæ non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde simplicius dicit, in commento prædicamentorum, quod habitus intellectualis substantiæ non sunt similes his qui sunt hic habitibus; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus quas continet in seipsa. Circa huiusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium, et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam, non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicuius potentiæ, et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in primo dictum est, inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam, sed inquantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suæ substantiæ, ut dicitur in Lib. de causis, et tanto perfectius, quanto est perfectior. Sed quia nullus Angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat; propter hoc, ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indigent aliquibus habitibus, tanquam in potentia existentes respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit habitus eorum esse deiformes, quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in Angelis, cum sint immateriales.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

2. Ad secundum dicendum quod quantum ad hoc quod convenit Angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam et bonitatem divinam; ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.

3. Ad tertium dicendum quod in Angelis non sunt partes essentiæ, sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

Quæstio 43

Deinde considerandum est de causa habituum. Et primo, quantum ad generationem ipsorum; secundo, quantum ad augmentum; tertio, quantum ad diminutionem et corruptionem. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum aliquis habitus sit a natura. Secundo, utrum aliquis habitus ex actibus causetur. Tertio, utrum per unum actum possit generari habitus. Quarto, utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus sit a natura.

1. Eorum enim quæ sunt a natura, usus non subiacet voluntati. Sed habitus est quo quis utitur cum voluerit, ut dicit Commentator, in I de Anima. Ergo habitus non est a natura.

2. Præterea, natura non facit per duo quod per unum potest facere. Sed potentiæ animæ sunt a natura. Si igitur habitus potentiarum a natura essent, habitus et potentia essent unum.

3. Præterea, natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est. Si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum. Ergo habitus non sunt a natura.

Sed contra est quod in VI Ethic., inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura, unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Uno modo, secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum. Alio modo, secundum naturam individui, sicut naturale est socrati vel Platoni esse ægrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus, secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter, uno modo, quia totum est a natura; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio. Sicut cum

aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura, cum autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio. Sic igitur si loquamur de habitu secundum quod est dispositio subiecti in ordine ad formam vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur. Et hæc est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quandam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui. Et huiusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura et partim ab exteriori principio, sicut dictum est de his qui sanantur per artem. Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cuius subiectum est potentia animæ, ut dictum est, potest quidem esse naturalis et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animæ, quæ, cum sit forma corporis, est principium specificum. Secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura. In Angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit animæ humanæ, ut in primo dictum est. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio; aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animæ, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animæ intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte, et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine posteriorum, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis, inquantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quædam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de natura secundum quod dividitur contra rationem et voluntatem, cum tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

2. Ad secundum dicendum quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiæ, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest. Sicut in Angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quod sit per se cognoscitiva omnium, quia oporteret quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem eius quod cognoscitur, unde sequeretur, si potentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiæ intellectivæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sunt similitudines rerum intellectarum, quia per participationem divinæ sapientiæ, et non per essentiam propriam, possunt intellectus eorum esse actu ea quæ intelligunt. Et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

3. Ad tertium dicendum quod natura non æqualiter se habet ad causandas omnes diversitates habituum, quia quidam possunt causari a natura, quidam non, ut supra dictum est. Et ideo non sequitur, si aliqui habitus sint naturales, quod omnes sint naturales.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari.

1. Habitus enim est qualitas quædam, ut supra dictum est. Omnis autem qualitas causatur in aliquo subiecto, inquantum est alicuius receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat; videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Præterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata, quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset movens et motum, agens et patiens. Quod est impossibile, ut dicitur in VII Physic.

3. Præterea, effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus præcedens

habitum, quod patet ex hoc, quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Sed contra est quod Philosophus, in II Ethic., docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

Respondeo dicendum quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu, et inde est quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, ut dicitur in II Ethic. Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivæ virtutis procedunt a VI appetitiva secundum quod movetur a VI apprehensiva repræsentante obiectum, et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis, unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus. Sicut habitus virtutum Moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione, et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod agens, inquantum est agens, non recipit aliquid. Sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente, et sic causatur habitus.

2. Ad secundum dicendum quod idem, secundum idem, non potest esse movens et motum. Nihil autem prohibet idem a seipso moveri secundum diversa, ut in VIII Physic. Probatur.

3. Ad tertium dicendum quod actus præcedens habitum inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio quam sit habitus generatus, sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus virtutis moralis in VI appetitiva per actuum consuetudines generatus; et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per unum actum possit habitus generari.

1. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia quæ est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Præterea, sicut contingit actus crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus, generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

3. Præterea, sanitas et ægritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I Ethic., quod una hirundo ver non facit, nec una dies, ita utique nec beatum nec felicem una dies, nec paucum tempus. Sed beatitudo est operatio secundum habitum perfectæ virtutis, ut dicitur in I Ethic. Ergo habitus virtutis, et eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, habitus per actum generatur inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod, quia ignis non potest statim vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum, sed paulatim abiicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat. Manifestum est autem quod principium activum quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa; iudicatur autem per rationem, in uno actu, aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus, per modum naturæ, quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos. In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum, unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus quem vocat Aristoteles passivum, qui est ratio particularis, idest vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi, potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi, sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis, habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem. Sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur. Unde Philosophus, in libro de memoria et reminiscentia, dicit quod meditatio confirmat memoriam. Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit

magnæ virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo.

1. Deus enim æqualiter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infunderet. Quod patet esse falsum.

2. Præterea, Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturæ ipsorum, quia divinæ providentiæ est naturam salvare, ut dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom. Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est. Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Præterea, si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut in II Ethic. Dicitur. Sequitur ergo duos habitus eiusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum. Quod videtur esse impossibile, non enim duæ formæ unius speciei possunt esse in eodem subiecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XV, implevit eum Dominus spiritu sapientiæ et intellectus. Sed sapientia et intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini a Deo infunduntur.

Respondeo dicendum quod duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur. Prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ, qui est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes, excedant facultatem humanæ naturæ. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus. Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est. Sicut igitur quandoque, ad ostensionem suæ virtutis, producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque, ad ostendendam suam virtutem, infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari. Sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus, quantum ad suam naturam, æqualiter se habet ad omnes, sed secundum ordinem suæ sapientiæ certa ratione quædam tribuit aliquibus, quæ non tribuit aliis.

2. Ad secundum dicendum quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quædam operetur quæ natura operari non potest, sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod naturæ convenit.

3. Ad tertium dicendum quod actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum præexistentem, sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam, non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

Quæstio 44

Deinde considerandum est de augmento habituum. Et circa hoc quæruntur tria. Primo, utrum habitus augeantur. Secundo, utrum augeantur per additionem. Tertio, utrum quilibet actus augeat habitum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus augeri non possint.

1. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in V Physic. Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Præterea, habitus est perfectio quædam, ut dicitur in VII Physic. Sed perfectio, cum importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus. Ergo habitus augeri non potest.

3. Præterea, in his quæ recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem, alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in VII Physic. Ergo habitus augeri non possunt.

Sed contra est quod fides est quidam habitus, et tamen augetur, unde discipuli Domino dicunt, Domine, adauge nobis fidem, ut habetur Luc. XVII. Ergo habitus augentur.

Respondeo dicendum quod augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia, a quantitatibus corporalibus ad res spirituales intelligibiles transfertur; propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporeas, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur, unde ali-

qua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum, ex hoc quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc in his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius, ut Augustinus dicit, in VI de Trin. Perfectio autem formæ dupliciter potest considerari, uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quod subiectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva vel magna; puta magna vel parva sanitas vel scientia. Inquantum vero attenditur perfectio formæ secundum participationem subiecti, dicitur magis et minus; puta magis vel minus album vel sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc, quod forma habeat esse præter materiam aut subiectum, sed quia alia est consideratio eius secundum rationem speciei suæ, et alia secundum quod participatur in subiecto. Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum, fuerunt quatuor opiniones apud Philosophos, ut simplicius narrat in commento prædicamentorum. Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus, propter hoc quod materiales erant, et ex hoc habebant indeterminationem quandam, propter materiæ infinitatem. Alii vero in contrarium ponebant quod ipsæ qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed qualia dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem; puta quod iustitia non dicatur magis et minus, sed iustum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in prædicamentis. Tertia fuit opinio stoicorum, media inter has. Posuerunt enim quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis et minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorundam dicentium quod qualitates et formæ immateriales non recipiunt magis et minus, materiales autem recipiunt. Ut igitur huius rei veritas manifestetur, considerandum est quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile, quæcumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quæcumque autem recedunt ab illo, vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit, in VIII Metaphys., quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. Si igitur aliqua forma, vel quæcumque res, secundum seipsam vel secundum aliquid sui, sortiatur rationem speciei; necesse est quod, secundum se considerata, habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit. Et huiusmodi sunt calor et albedo, et aliæ huiusmodi qualitates quæ non dicuntur in ordine ad aliud, et multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus, et nihilominus sunt eadem specie, propter unitatem eius ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem. Sicut motus secundum se est intensior et remissior, et tamen remanet eadem species, propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate, nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt dispositiones diversæ convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet ratio sanitatis. Unde Philosophus dicit, in X Ethic., quod sanitas ipsa recipit magis et minus, non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper; sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Huiusmodi autem diversæ dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum, unde si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur maior vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non. Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subiecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates et formæ recipere magis et minus, et quædam non. Huiusmodi autem diversitatis causam simplicius assignat ex hoc, quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quæ substantialiter participatur in subiecto, caret intensione et remissione, unde in genere substantiæ nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, et figura etiam consequitur quantitatem; inde est quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Unde Philosophus dicit, in VII Physic., quod cum aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri. Aliæ vero qualitates, quæ sunt magis distantes a substantia, et coniunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subiecti. Potest autem et magis explicari huiusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est, id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans in indivisibili. Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus. Uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam. Et inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus. Et propter hoc Philosophus dicit, in VIII Metaphys., quod, sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia quæ est secundum speciem, idest quantum ad participationem formæ specificæ; sed si quidem quæ cum materia, idest, secundum materiales dispositiones invenitur magis et minus in substantia. Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formæ, unde oportet quod, si aliquid participet formam illam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod

species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ quæ secundum numeros accipiuntur ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et de figuris, ut trigonum et tetragonum. Et hanc rationem ponit Aristoteles in prædicamentis, ubi, assignans rationem quare figuræ non recipiunt magis et minus, dicit, quæ quidem enim recipiunt trigoni rationem et circuli, similiter trigona vel circuli sunt, quia scilicet indivisibilitas est de ipsa eorum ratione, unde quæcumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent. Sic igitur patet quod, cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in VII Physic., dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari. Uno modo, secundum se, prout dicitur maior vel minor sanitas; vel maior vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit. Alio modo, secundum participationem subiecti, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subiecto, neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutes se habeat, infra dicetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum; ita etiam et nomen augmenti, cuius terminus est magnum.

2. Ad secundum dicendum quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio quæ sit terminus sui subiecti, puta dans ei esse specificum. Neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum. Unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus.

3. Ad tertium dicendum quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiæ speciei. In qualitatibus vero primæ speciei potest esse alteratio per posterius, facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et ægrum. Et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientias et virtutes, ut dicitur in VII Physic.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod augmentum habituum fiat per additionem.

1. Nomen enim augmenti, ut dictum est, a quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione, unde in I de generat. Dicitur quod augmentum est præexistenti magnitudini additamentum. Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Præterea, habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subiecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum nisi aliqua fiat additio.

3. Præterea, sicut id quod non est album, est in potentia ad album; ita id quod est minus album, est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album, non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minus album, non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in IV Physic., ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non esset calidum quando erat minus calidum. Ergo, pari ratione, nec in aliis formis quæ augentur, est aliqua additio.

Respondeo dicendum quod huius quaestionis solutio dependet ex præmissa. Dictum est enim supra quod augmentum et diminutio in formis quæ intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formæ secundum se consideratæ, sed ex diversa participatione subiecti. Et ideo huiusmodi augmentum habituum et aliarum formarum, non fit per additionem formæ ad formam; sed fit per hoc quod subiectum magis vel minus perfecte participat unam et eandem formam. Et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur VII Metaphys.; ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectius participans formam, non tanquam formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur huiusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subiecti. Si autem ex parte ipsius formæ, iam dictum est quod talis additio vel subtractio speciem variaret; sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si vero huiusmodi additio intelligatur ex parte subiecti, hoc non posset esse nisi vel quia aliqua pars subiecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine qui prius frigebat in una parte, quando iam in pluribus partibus friget, vel quia aliquod aliud subiectum additur participans eandem formam, sicut si calidum adiungatur calido, vel album albo. Sed secundum utrumque istorum duorum modorum, non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed maius. Sed quia quædam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est, in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est, et tamen manet eadem species, propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem, secundum

participationem subiecti, inquantum scilicet idem motus potest vel magis vel minus expedite aut prompte fieri. Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem, sicut cum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus eiusdem scientiæ secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo, secundum participationem subiecti, per intensionem, prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem. Quia non dicitur animal sanum simpliciter, aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale. Quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum; quæ non augentur nisi secundum intensionem, ex parte subiecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter esse augmentum. Uno modo, per additionem subiecti ad subiectum; sicut est in augmento viventium. Alio modo, per solam intensionem, absque omni additione; sicut est in his quæ rarefiunt, ut dicitur in IV Physic.

2. Ad secundum dicendum quod causa augens habitum, facit quidem semper aliquid in subiecto, non autem novam formam. Sed facit quod subiectum perfectius participet formam præexistentem, aut quod amplius se extendat.

3. Ad tertium dicendum quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam, et ideo agens causat novam formam in subiecto. Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum iam actu formam habeat, sed est in potentia ad perfectum participationis modum. Et hoc consequitur per actionem agentis.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quilibet actus augeat habitum.

1. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est. Ergo habitus augetur, multiplicatis actibus.

2. Præterea, de similibus idem est iudicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in II Ethic. Ergo, si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

3. Præterea, simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed contra, idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur in II Ethic., aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum; utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

Respondeo dicendum quod similes actus similes habitus causant, ut dicitur in II Ethic. Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem vel diversam; sed etiam secundum eundem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo, nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in V Physic. Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supradictis patet; sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus. Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat; quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius; ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quælibet gutta cavat lapidem, sed, multiplicato alimento, tandem fit augmentum. Ita etiam, multiplicatis actibus, crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quæstio 45

Deinde considerandum est de corruptione et diminutione habituum. Et circa hoc quæruntur tria. Primo, utrum habitus corrumpi possit. Secundo, utrum possit diminui. Tertio, de modo corruptionis et diminutionis.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus corrumpi non possit.

1. Habitus enim inest sicut natura quædam, unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cuius est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subiecto.

2. Præterea, omnis corruptio formæ vel est per corruptionem subiecti, vel est a contrario, sicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam supervenien-

te sanitate. Sed scientia, quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subiecti, quia intellectus, qui est subiectum eius, est substantia quædam, et non corrumpitur, ut dicitur in I de Anima. Similiter etiam non potest corrumpi a contrario, nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariæ, ut dicitur in VII Metaphys. Ergo habitus scientiæ nullo modo corrumpi potest.

3. Præterea, omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ, quia anima per se non movetur. Movetur autem per accidens per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum, sine corpore, unde ponitur quod nec per senium nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest. Et per consequens, nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali, et, sicut Philosophus dicit in I Ethic., virtutes sunt permanentiores disciplinis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro de longitudine et brevitate vitæ, quod scientiæ corruptio est oblivio et deceptio. Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit. Et ex contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur, ut dicitur II Ethic.

Respondeo dicendum quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum, per accidens autem, per corruptionem sui subiecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cuius subiectum est corruptibile, et cuius causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit, sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et ægritudine. Illi vero habitus quorum subiectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam qui, etsi principaliter sint in subiecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subiecto corruptibili, sicut habitus scientiæ, qui principaliter est quidem in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est. Et ideo ex parte intellectus possibilis, habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens; sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum. Est igitur considerandum si possunt huiusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium, vel ex parte sua vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi, si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species intelligibilis in intellectu possibili existens, non habet aliquid contrarium. Neque iterum intellectui agenti, qui est causa eius, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., de prudentia, quod non perditur per oblivionem. Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia, cuius causæ dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno 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, in II periherm. Alio modo, quantum ad ipsum processum rationis; prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis, aut etiam scientiæ. Unde Philosophus dicit quod deceptio est corruptio scientiæ, sicut supra dictum est. Virtutum vero quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur in VI Ethic., de quibus est eadem ratio quæ est de scientia vel opinione. Quædam vero sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivæ partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per iudicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in VII Ethic., habitus similitudinem habet naturæ, deficit tamen ab ipsa. Et ideo, cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removetur.

2. Ad secundum dicendum quod, etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod scientia non removetur per motum corporalem quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus; inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ, etiam quantum ad ipsam radicem habitus. Et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur, virtutes esse permanentiores disciplinis, intelligendum est non ex parte subiecti vel causæ, sed ex parte actus, nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus diminui non possit.

1. Habitus enim est quædam qualitas et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Præterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se, vel ratione sui subiecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur et remittitur, alioquin sequeretur quod aliqua species de suis individuis prædicaretur secundum magis et minus. Si igitur secundum participationem subiecti diminui possit, sequeretur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei et subiecto. Cuicumque autem formæ convenit aliquid proprium præter suum subiectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in I de Anima. Sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis, quod est impossibile.

3. Præterea, ratio et natura habitus, sicut et cuiuslibet accidentis, consistit in concretione ad subiectum, unde et quodlibet accidens definitur per suum subiectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subiectum diminui poterit. Et ita nullo modo diminuetur.

Sed contra est quod contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

Respondeo dicendum quod habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supradictis patet. Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur, nam diminutio habitus est quædam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

1. Ad primum ergo dicendum quod habitus secundum se consideratus, est forma simplex, et secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiæ ipsius participantis, quæ scilicet diversimode potest unam formam participare, vel quæ potest ad plura vel ad pauciora extendi.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quædam diminutio essentiæ habitus non habet principium ab habitu, sed a participante.

3. Ad tertium dicendum quod, quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam ad subiectum secundum suam rationem, aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto, importat habitudinem ad subiectum quæ incipit ab accidente, et terminatur ad subiectum, nam albedo dicitur qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subiectum quasi prima pars definitionis, quæ est genus; sed quasi secunda, quæ est differentia; dicimus enim quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subiecto, et terminatur ad accidens, dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione huiusmodi accidentis ponitur subiectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis, dicimus enim quod simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subiecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto. Et huiusmodi est intensio et remissio in quibusdam accidentibus, unde albedo non dicitur magis et minus, sed album. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus, nisi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quandam additionem, ut ex supradictis patet.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non corrumpatur aut diminuatur per solam cessationem ab opere.

1. Habitus enim permanentiores sunt quam passibiles qualitates, ut ex supradictis apparet. Sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per cessationem ab actu, non enim albedo diminuitur si visum non immutet, neque calor si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur vel corrumpuntur per cessationem ab actu.

2. Præterea, corruptio et diminutio sunt quædam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio vel corruptio habitus.

3. Præterea, habitus scientiæ et virtutis sunt in anima intellectiva, quæ est supra tempus. Ea vero quæ sunt supra tempus, non corrumpuntur neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque huiusmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

Sed contra est quod Philosophus, in libro de longit. Et brevit. Vitæ, dicit quod corruptio scientiæ non solum est deceptio, sed etiam oblivio. Et in VIII Ethic. Dicitur quod multas amicitias inappellatio dissolvit. Et eadem ratione, alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel tolluntur.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in VIII Physic., aliquid potest esse movens dupliciter, uno modo, per se, quod scilicet movet secundum rationem propriæ formæ, sicut ignis calefacit; alio modo, per accidens, sicut id quod removet prohibens. Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum, inquantum scilicet removetur actus qui prohibebat causas corrumpentes vel diminuentes habitum. Dictum est enim quod habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria subcrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem; huiusmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter, per diuturnam cessationem ab actu; ut patet et in scientia et in virtute. Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, et aliorum quæ exterius movent. Unde corrumpitur virtus, vel diminuitur, per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneæ, et quandoque ad contrarium ducentes; ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus, quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc incresceret frigidum, quod est calidi corruptivum.

2. Ad secundum dicendum quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod pars intellectiva animæ secundum se est supra tempus, sed pars sensitiva subiacet tempori. Et ideo per temporis cursum, transmutatur quantum ad passiones appetitivæ partis et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philosophus dicit, in IV Physic., quod tempus est causa oblivionis.

Quæstio 46

Deinde considerandum est de distinctione habituum. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum multi habitus possint esse in una potentia. Secundo, utrum habitus distinguantur secundum obiecta. Tertio, utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum. Quarto, utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non possint esse multi habitus in una potentia.

1. Eorum enim quæ secundum idem distinguuntur multiplicato uno, multiplicatur et aliud. Sed secundum idem potentiæ et habitus distinguuntur, scilicet secundum actus et obiecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Præterea, potentia est virtus quædam simplex. Sed in uno subiecto simplici non potest esse diversitas accidentium, quia subiectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Præterea, sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Sed contra est quod intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus sunt dispositiones quædam alicuius in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subiecto, eo quod unius subiecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur. Sicut, si accipiantur humani corporis partes humores, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis, si vero accipiantur partes similes ut nervi et ossa et carnes, earum dispositio in ordine ad naturam, est fortitudo aut macies, si vero accipiantur membra, ut manus et pes et huiusmodi, earum dispositio naturæ conveniens, est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem. Si vero loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias; sic etiam contingit unius potentiæ esse habitus plures. Cuius ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est, potentia enim activa tantum non est alicuius habitus subiectum, ut ex supradictis patet. Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam, eo quod, sicut materia determinatur ad unam for-

mam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius obiecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura obiecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subiectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quædam qualitates aut formæ inhærentes potentiæ, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in V Metaphys. (ea enim sunt diversa genere, quorum est materia diversa), ita etiam diversitas obiectorum secundum genus, facit distinctionem potentiarum (unde Philosophus dicit, in VI Ethic., quod ad ea quæ sunt genere altera, sunt etiam animæ particulæ aliæ); diversitas vero obiectorum secundum speciem, facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum. Quæcumque autem sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa, sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, et diversi habitus, non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius. Et sicut sunt genera generum, et species specierum; ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.

2. Ad secundum dicendum quod potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit. Et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

3. Ad tertium dicendum quod corpus formatur per figuram sicut per propriam terminationem, habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt esse unius potentiæ simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio, sicut nec unius corporis plures figuræ, nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere. Potest tamen simul habitu multa scire.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum obiecta.

1. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiæ est contrariorum, sicut medicina sani et ægri. Non ergo secundum obiecta specie differentia, habitus distinguuntur.

2. Præterea, diversæ scientiæ sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias, sicut terram esse rotundam demonstrat et naturalis et astrologus, ut dicitur in II Physic. Ergo habitus non distinguuntur secundum obiecta.

3. Præterea, eiusdem actus est idem obiectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur, sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad caritatem; si vero sit propter debitum solvendum, pertinet ad iustitiam. Ergo etiam idem obiectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem obiectorum.

Sed contra, actus differunt specie secundum diversitatem obiectorum, ut supra dictum est. Sed habitus sunt dispositiones quædam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa obiecta.

Respondeo dicendum quod habitus et est forma quædam, et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum quo formæ specie distinguuntur; aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ ad invicem secundum diversa principia activa, eo quod omne agens facit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur. Est autem habitus dispositio quædam ad duo ordinata, scilicet ad naturam, et ad operationem consequentem naturam. Sic igitur secundum tria, habitus specie distinguuntur. Uno quidem modo, secundum principia activa talium dispositionum; alio vero modo, secundum naturam; tertio vero modo, secundum obiecta specie differentia; ut per sequentia explicabitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod in distinctione potentiarum, vel etiam habituum, non est considerandum ipsum obiectum materialiter; sed ratio obiecti differens specie, vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

2. Ad secundum dicendum quod terram esse rotundam per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus, astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud huiusmodi; naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud huiusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est syllogismus faciens scire, ut dicitur in I poster., dependet ex medio. Et ideo diversa media sunt

sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II Physic. Et in VII Ethic., ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis. Et ideo diversitas finium diversificat virtutes sicut et diversitas activorum principiorum. Sunt etiam ipsi fines obiecta actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supradictis patet.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum et malum.

1. Bonum enim et malum sunt contraria. Sed idem habitus est contrariorum, ut supra habitum est. Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

2. Præterea, bonum convertitur cum ente, et sic, cum sit commune omnibus, non potest sumi ut differentia alicuius speciei; ut patet per Philosophum in IV Topic. Similiter etiam malum, cum sit privatio et non ens, non potest esse alicuius entis differentia. Non ergo secundum bonum et malum possunt habitus specie distingui.

3. Præterea, circa idem obiectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias intemperantiam et insensibilitatem, et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam sive divinam, ut patet per Philosophum in VII Ethic. Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum et malum.

Sed contra est quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa. Et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus, nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturæ. Sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eo quod sunt secundum rationem, actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur. Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturæ inferiori; alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturæ superiori. Et sic virtus humana, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, distinguitur a divina virtute vel heroica, quæ disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod contrariorum potest esse unus habitus, secundum quod contraria conveniunt in una ratione. Nunquam tamen contingit quod habitus contrarii sint unius speciei, contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum et malum habitus distinguuntur, scilicet inquantum unus habitus est bonus et alius malus, non autem ex hoc quod unus est boni et alius mali.

2. Ad secundum dicendum quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicuius habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

3. Ad tertium dicendum quod plures habitus boni circa idem specie, distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est. Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversas repugnantias ad id quod est secundum naturam, sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eandem materiam.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur.

1. Illud enim cuius generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut supra habitum est. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Præterea, ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multæ partes, sicut tullius ponit multas partes fortitudinis, temperantiæ et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Præterea, de una sola conclusione potest scientia haberi et actu et habitu. Sed multæ conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed contra, habitus, cum sit qualitas quædam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

Respondeo dicendum quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est

perfectio quædam potentiæ. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit secundum quod conveniunt in aliquo uno, idest in generali quadam ratione obiecti; ita etiam habitus ad multa se extendit secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem obiecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supradictis patet. Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quæ se extendit, sic inveniemus in eo quandam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa, nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars eius generetur post partem, sed ex eo quod subiectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem; et ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subiecto, et paulatim perficitur. Sicut etiam est de aliis qualitatibus.

2. Ad secundum dicendum quod partes quæ singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituatur totum sed partes subiectivæ sive potentiales, ut infra patebit.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte. Cum vero acquirit per aliquam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus; sed habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura se extendens; eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, et una derivatur ex alia.

Quæstio 47

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali. Et quia habitus, ut dictum est, distinguuntur per bonum et malum, primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes et alia eis adiuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus; secundo, de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis. Circa virtutes autem quinque consideranda sunt, primo, de essentia virtutis; secundo, de subiecto eius; tertio, de divisione virtutum; quarto, de causa virtutis; quinto, de quibusdam proprietatibus virtutis. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum virtus humana sit habitus. Secundo, utrum sit habitus operativus. Tertio, utrum sit habitus bonus. Quarto, de definitione virtutis.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus humana non sit habitus.

1. Virtus enim est ultimum potentiæ, ut dicitur in I de cælo. Sed ultimum uniuscuiusque reducitur ad genus illud cuius est ultimum, sicut punctum ad genus lineæ. Ergo virtus reducitur ad genus potentiæ, et non ad genus habitus.

2. Præterea, Augustinus dicit, in II de libero arbit., quod virtus est bonus usus liberi arbitrii. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Præterea, habitibus non meremur, sed actibus, alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Præterea, Augustinus dicit, in libro de moribus eccles., quod virtus est ordo amoris. Et in libro octoginta trium quæst., dicit quod ordinatio quæ virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti. Ordo autem, seu ordinatio, nominat vel actum, vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

5. Præterea, sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiæ quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

Sed contra est quod Philosophus, in libro prædicament., scientiam et virtutem ponit esse habitus.

Respondeo dicendum quod virtus nominat quandam potentiæ perfectionem. Uniuscuiusque autem perfectio præcipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiæ actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quædam potentiæ quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus; sicut potentiæ naturales activæ. Et ideo huiusmodi potentiæ naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminate ad multa, determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet. Et ideo virtutes humanæ habitus sunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel obiectum virtutis, vel actus eius, sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quod virtus est ultimum potentiæ, sumitur virtus pro obiecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei, sicut si aliquis potest ferre centum libras et non plus, virtus eius consideratur secundum centum libras, non autem secundum

sexaginta. Obiectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset ultimum potentiæ.

2. Ad secundum dicendum quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus, secundum eandem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

3. Ad tertium dicendum quod aliquo dicimur mereri dupliciter. Uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, et hoc modo meremur actibus. Alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva, et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus.

4. Ad quartum dicendum quod virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus, per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

5. Ad quintum dicendum quod potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales. Et ideo non est simile, ut dictum est.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione virtutis humanæ quod sit habitus operativus.

1. Dicit enim tullius, in IV de tuscul. Quæst., quod sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animæ. Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

2. Præterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per Philosophum, in I de cælo, quod quædam habent virtutem ut sint semper, quædam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato. Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

3. Præterea, Philosophus dicit, in VII Physic., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus in libro II de moribus eccles.; ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus uniuscuiusque rei est quæ opus eius bonum reddit.

Respondeo dicendum quod virtus, ex ipsa ratione nominis, importat quandam perfectionem potentiæ, ut supra dictum est. Unde, cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse et potentia ad agere, utriusque potentiæ perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiæ, quæ est ens in potentia, potentia autem ad agere se tenet ex parte formæ, quæ est principium agendi, eo quod unumquodque agit inquantum est actu. In constitutione autem hominis, corpus se habet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus; et similiter quantum ad vires quæ sunt animæ et corpori communes; solæ autem illæ vires quæ sunt propriæ animæ, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus; sed pertinet tantum ad id quod est proprium animæ. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanæ est quod sit habitus operativus.

1. Ad primum ergo dicendum quod modus actionis sequitur dispositionem agentis, unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo, cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante præexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam. Et ideo ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod potentiæ animæ ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animæ, assimilatur sanitati et pulchritudini, quæ sunt debitæ dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

2. Ad secundum dicendum quod virtus quæ est ad esse, non est propria hominis, sed solum virtus quæ est ad opera rationis, quæ sunt propria hominis.

3. Ad tertium dicendum quod, cum Dei substantia sit eius actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est, felicitas sive beatitudo, per quam homo maxime Deo conformatur, quæ est finis humanæ vitæ, in operatione consistit.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus.

1. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus; secundum illud I ad Cor. XV, virtus peccati lex. Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Præterea, virtus potentiæ respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum; secundum illud Isaiæ V, væ, qui potentes estis ad biben-

dum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem. Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

3. Præterea, secundum apostolum, II ad Cor. XII, virtus in infirmitate perficitur. Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de moribus eccles., nemo autem dubitaverit quod virtus animam facit optimam. Et Philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus est quæ bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus importat perfectionem potentiæ, unde virtus cuiuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, ut dicitur in I de cælo. Ultimum autem in quod unaquæque potentia potest, oportet quod sit bonum, nam omne malum defectum quendam importat; unde Dionysius dicit, in IV cap. De div. Nom., quod omne malum est infirmum. Et propter hoc oportet quod virtus cuiuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quæ est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphorice in malis, dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro; ut patet per Philosophum, in V Metaphys. Secundum hoc ergo, etiam virtus metaphorice in malis dicitur. Et sic virtus peccati dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit.

2. Ad secundum dicendum quod malum ebrietatis et nimiæ potationis, consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem, cum defectu rationis, esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel cum defectu rationis. Perfectio autem talis potentiæ, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

3. Ad tertium dicendum quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quæ solet assignari, scilicet, virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.

1. Virtus enim est bonitas hominis, ipsa enim est quæ bonum facit habentem. Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quod virtus est bona qualitas.

2. Præterea, nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed bonum est communius quam qualitas, convertitur enim cum ente. Ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitatis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, in XII 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 III Ethic. Non ergo omnis virtus est bona qualitas mentis.

4. Præterea, rectitudo videtur ad iustitiam pertinere, unde idem dicuntur recti, et iusti. Sed iustitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur rectum in definitione virtutis, cum dicitur, qua recte vivitur.

5. Præterea, quicumque superbit de aliquo, male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute, dicit enim Augustinus, in regula, quod superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. Falsum est ergo quod nemo virtute male utatur.

6. Præterea, homo per virtutem iustificatur. Sed Augustinus dicit, super illud Ioan., maiora horum faciet, qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te. Inconvenienter ergo dicitur quod virtutem Deus in nobis sine nobis operatur.

Sed contra est auctoritas Augustini, ex cuius verbis prædicta definitio colligitur, et præcipue in II de libero arbitrio.

Respondeo dicendum quod ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis. Perfecta enim ratio uniuscuiusque rei colligitur ex omnibus causis eius. Comprehendit autem prædicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cuiuslibet rei, accipitur ex eius genere et differentia, cum dicitur qualitas bona, genus enim virtutis qualitas est, differentia autem bonum. Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam ex qua, sicut nec alia accidentia, sed habet materiam circa quam; et materiam in qua, scilicet subiectum. Materia autem circa quam est obiectum virtutis; quod non potuit in prædicta definitione poni, eo quod per obiectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi. Unde ponitur subiectum loco causæ materialis, cum dicitur quod est bona qualitas mentis. Finis autem virtutis, cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad

malum, sicut opinio se habet ad verum et ad falsum; virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo, ut discernatur virtus ab his quæ semper se habent ad malum, dicitur, qua recte vivitur, ut autem discernatur ab his quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, qua nullus male utitur. Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua definitio datur, Deus est. Propter quod dicitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis et infusis.

1. Ad primum ergo dicendum quod id quod primo cadit in intellectu, est ens, unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens; et per consequens quod sit unum et bonum, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens et una et bona; et quod unitas est ens et una et bona; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas, non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quod sicut accidentia et formæ non subsistentes dicuntur entia, non quia ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est; ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia eis est aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

2. Ad secundum dicendum quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas, sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit, in IV cap. De div. Nom., quod bonum animæ est secundum rationem esse.

3. Ad tertium dicendum quod virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur in I Ethic. Et ideo ratio, sive mens, est proprium subiectum virtutis humanæ.

4. Ad quartum dicendum quod iustitiæ est propria rectitudo quæ constituitur circa res exteriores quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia iustitiæ, ut infra patebit. Sed rectitudo quæ importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ, ut supra dictum est, communis est omni virtuti.

5. Ad quintum dicendum quod virtute potest aliquis male uti tanquam obiecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea, non autem tanquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

6. Ad sextum dicendum quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus, ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

Quæstio 48

Deinde considerandum est de subiecto virtutis. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subiecto. Secundo, utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis. Tertio, utrum intellectus possit esse subiectum virtutis. Quarto, utrum irascibilis et concupiscibilis. Quinto, utrum vires apprehensivæ sensitivæ. Sexto, utrum voluntas.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non sit in potentia animæ sicut in subiecto.

1. Dicit enim Augustinus, in II de Lib. Arbit., quod virtus est qua recte vivitur. Vivere autem non est per potentiam animæ, sed per eius essentiam. Ergo virtus non est in potentia animæ, sed in eius essentia.

2. Præterea, Philosophus dicit, in II Ethic., virtus est quæ bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ, quam ad eius essentiam.

3. Præterea, potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quædam qualitas, ut supra dictum est. Qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subiecto.

Sed contra, virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in I de cælo. Sed ultimum est in eo cuius est ultimum. 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 potentiæ, perfectio autem est in eo cuius est perfectio. Secundo, ex hoc quod est habitus operativus, 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.

1. Ad primum ergo dicendum quod vivere dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventi essendi principium. Alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, inquantum per eam aliquis recte operatur.

2. Ad secundum dicendum quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur. Et ideo, cum bonum

operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus facit operantem bonum, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

3. Ad tertium dicendum quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie; unde superficies dicitur esse subiectum coloris. Et eo modo potentia animæ dicitur esse subiectum virtutis.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod una virtus possit esse in duabus potentiis.

1. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis, sicut ambulatio procedit a ratione ut a dirigente, a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest esse in pluribus potentiis.

2. Præterea, Philosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet scire, velle et immobiliter operari. Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Præterea, prudentia est in ratione, cum sit recta ratio agibilium, ut dicitur in VI Ethic. Est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro dicitur. Ergo una 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 una virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ.

Respondeo dicendum quod aliquid esse in duobus, contingit dupliciter. Uno modo, sic quod ex æquo sit in utroque. Et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones obiectorum, diversitas autem habituum secundum speciales; unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur. Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam. Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias; ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis; secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

1. Ad primum ergo dicendum quod idem actus non potest æqualiter, et eodem ordine, pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes, et diverso ordine.

2. Ad secundum dicendum quod scire præexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam. Sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

3. Ad tertium dicendum quod prudentia realiter est in ratione sicut in subiecto, sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicetur.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit subiectum virtutis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus eccles., quod omnis virtus est amor. Subiectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supradictis patet. Bonum autem non est obiectum intellectus, sed appetitivæ virtutis. Ergo subiectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. 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 maxime dicitur intellectus. Subiectum autem virtutis est mens; ut patet ex definitione virtutis supra inducta. Ergo intellectus est subiectum virtutis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus est habitus quo quis bene operatur. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo, inquantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi. Non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur, potest enim grammaticus barbarizare aut solœcismum facere. Et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo, aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur, sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur. Et quia bonum, sicut et 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, et esse bonus, puta quia est iustus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est quæ bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, huiusmodi habitus sim-

pliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem. Non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus, ex hoc quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber. Et propter hoc, plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in VI Ethic. Subiectum igitur habitus qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus, non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus, absque omni ordine ad voluntatem, sic enim Philosophus, in VI Ethic., scientiam, sapientiam et intellectum, et etiam artem, ponit esse intellectuales virtutes. Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias quæ aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est, et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus quæ facit bene agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate; vel in aliqua potentia secundum quod est a voluntate mota. Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias, considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictæ. Et hoc modo intellectus speculativus, vel ratio, est subiectum fidei, movetur enim intellectus ad assentiendum his quæ sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subiectum prudentiæ. Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quæ sunt fines; ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subiectum scientiæ, quæ est ratio recta speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subiectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor; sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet a voluntate, cuius prima affectio est amor, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod bonum uniuscuiusque est finis eius, et ideo, cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non possint esse subiectum virtutis.

1. Huiusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis. Sed nunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini, sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanæ virtutis potest esse subiectum irascibilis et concupiscibilis, quæ sunt partes appetitus sensitivi, ut in primo dictum est.

2. Præterea, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis, dicit enim apostolus, Rom. VII, scio quod non habitat in carne mea bonum. Ergo appetitus sensitivus non potest esse subiectum virtutis.

3. Præterea, Augustinus probat, in libro de moribus eccles., quod virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur, unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam; sicut si mihi auriga obtemperans, equos quibus præest, recte regit, hoc totum mihi debetur. Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur, quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur. Sed virtus est qua recte vivitur, ut supra dictum est. Virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Præterea, principalis actus virtutis moralis est electio, ut dicitur in VIII Ethic. Sed electio non est actus irascibilis et concupiscibilis, sed rationis, ut supra dictum est. Ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

Sed contra est quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili. Unde Philosophus dicit, in III Ethic., quod hæ virtutes sunt irrationabilium partium.

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi. Et hoc modo, non competit eis quod sint subiectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem, per hoc quod natæ sunt rationi obedire. Et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanæ, sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem. Et in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili et concupiscibili sint aliquæ virtutes, patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod

est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum, sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi et artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis secundum quod sunt a ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiæ moventis motæ, attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem; ideo virtus quæ est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratæ, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis. Sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriæ hominis. Et hoc modo possunt esse subiectum virtutis humanæ.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantum, movente ratione, membra nostra exhibemus ad serviendum iustitiæ, ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis sed magis infectionem fomitis; inquantum vero conformantur rationi, sic in eis adgeneratur bonum virtutis moralis.

3. Ad tertium dicendum quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione, in his in quibus natum est ab anima moveri, unde Philosophus dicit, in I polit., quod anima regit corpus despotico principatu, idest sicut Dominus servum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam. Et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non ad nutum obediunt rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant, unde in eodem libro Philosophus dicit quod ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

4. Ad quartum dicendum quod in electione duo sunt, scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem; et præacceptio eius quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam; ut dicitur in VI Ethic. Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones, sunt in irascibili et concupiscibili, sed prudentia est in ratione.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius, possit esse aliqua virtus.

1. Appetitus enim sensitivus potest esse subiectum virtutis, inquantum obedit rationi. Sed vires sensitivæ apprehensivæ interius, rationi obediunt, ad imperium enim rationis operatur et imaginativa et cogitativa et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri, vel etiam adiuvari, per appetitum sensitivum; ita etiam intellectus vel ratio potest impediri, vel etiam iuvari, per vires prædictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea, prudentia est quædam virtus, cuius partem ponit tullius memoriam, in sua rhetorica. Ergo etiam in VI memorativa potest esse aliqua virtus. Et eadem ratione, in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed contra est quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, ut dicitur in II Ethic. Morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva, intellectuales autem in intellectu vel ratione, sicut patet in VI Ethic. Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius.

Respondeo dicendum quod in viribus sensitivis apprehensivis interius, ponuntur aliqui habitus. Quod patet ex hoc præcipue quod Philosophus dicit, in libro de memoria, quod in memorando unum post aliud, operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura, nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit tullius, in sua rhetorica, quod est habitus in modum naturæ, rationi consentaneus. In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se; sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis, ut supra dictum est. Sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari, unde oportet quod virtus sit in illa potentia quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed huiusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam. Et ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum; sed magis in intellectu vel ratione.

1. Ad primum ergo dicendum quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo. Et ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo. Et propter hoc, appe-

titus sensitivus est subiectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur in I de Anima. Et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur. Et propter hoc, virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu vel ratione.

2. Et per hoc patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se, sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ; ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum alicuius virtutis.

1. Ad id enim quod convenit potentiæ ex ipsa ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Philosophum in I de Anima, est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus, quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, virtus enim est habitus per modum naturæ, consentaneus rationi, ut tullius dicit in sua rhetorica. Ergo voluntas non est subiectum virtutis.

2. Præterea, omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut dicitur in I et II Ethic. Sed virtus intellectualis est, sicut in subiecto, in intellectu et ratione, non autem in voluntate, virtus autem moralis est, sicut in subiecto, in irascibili et concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subiecto.

3. Præterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes, quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subiectum virtutis.

Sed contra est quod maior perfectio requiritur in movente quam in moto. Sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate, quam in irascibili et concupiscibili.

Respondeo dicendum quod, cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. Omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est, obiectum voluntati sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanæ naturæ, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi; ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa habet locum de virtute quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia et fortitudo, quæ sunt circa passiones humanas et alia huiusmodi, ut ex dictis patet.

2. Ad secundum dicendum quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis; sed omnino, idest universaliter, appetitivum, ut dicitur in I Ethic. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo, si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit.

3. Ad tertium dicendum quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ, quod est proprium huius vel illius hominis, et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiæ, ut dictum est. Sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

Quæstio 49

Deinde considerandum est de distinctione virtutum. Et primo, quantum ad virtutes intellectuales; secundo, quantum ad morales; tertio, quantum ad theologicas. Circa primum quæruntur sex. Primo, utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes. Secundo, utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Tertio, utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus. Quarto, utrum prudentia sit virtus distincta ab arte. Quinto, utrum prudentia sit virtus necessaria homini. Sexto, utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adiunctæ prudentiæ.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes.

1. Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est. Sed habitus speculativi non sunt operativi, distinguitur enim speculativum a practico, idest operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Præterea, virtus est eorum per quæ fit homo felix sive beatus, eo quod felicitas est virtutis præmium, ut dicitur in I Ethic. Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos, aut alia bona humana, per quæ homo beatitudinem adipiscitur, sed magis res naturales et divinas. Ergo huiusmodi habitus virtutes dici non possunt.

3. Præterea, scientia est habitus speculativus. Sed scientia et virtus distinguuntur sicut diversa genera non subalternatim posita; ut patet per Philosophum, in IV Topic. Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Sed contra, soli habitus speculativi considerant necessaria quæ impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit, in VI Ethic., quasdam virtutes intellectuales in parte animæ quæ considerat necessaria quæ non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

Respondeo dicendum quod, cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est, duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est, uno modo, quia facit facultatem bene operandi; alio modo, quia cum facultate, facit etiam usum bonum. Et hoc, sicut supra dictum est, pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eo quod vis appetitiva animæ est quæ facit uti omnibus potentiis et habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam; possunt quidem 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 uti potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum, sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam, sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate. Et ideo virtus quæ perficit voluntatem, ut caritas vel iustitia, facit etiam bene uti huiusmodi speculativis habitibus. Et secundum hoc etiam, in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex caritate fiant, sicut Gregorius dicit, in VI Moral., quod contemplativa est maioris meriti quam activa.

1. Ad primum ergo dicendum quod duplex est opus, scilicet exterius, et interius. Practicum ergo, vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus. Sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum. Et secundum hoc est habitus operativus.

2. Ad secundum dicendum quod virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo, sicut obiectorum. Et sic huiusmodi virtutes speculativæ non sunt eorum per quæ homo fit beatus; nisi forte secundum quod ly per dicit causam efficientem vel obiectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo dicitur virtus esse aliquorum sicut actuum. Et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quæ homo fit beatus. Tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est. Tum etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis, quæ in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ, scilicet sapientia, scientia et intellectus.

1. Species enim non debet condividi generi. Sed sapientia est quædam scientia, ut dicitur in VI Ethic. Ergo sapientia non debet condividi scientiæ, in numero virtutum intellectualium.

2. Præterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quæ attenditur secundum obiecta, attenditur principaliter distinctio quæ est secundum rationem formalem obiectorum, ut ex supradictis patet. Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale obiectum; sed secundum rationem formalem illius obiecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus, a scientia conclusionum.

3. Præterea, virtus intellectualis dicitur quæ est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio, etiam speculativa, sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative; ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice. Ergo sicut scientia, quæ causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa; ita etiam et opinio.

Sed contra est quod Philosophus, VI Ethic., ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet sapientiam, scientiam et intellectum.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile, uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se no-

tum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et 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, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter, uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia ea quæ sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam, ut dicitur in I Physic; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est sapientia, quæ considerat altissimas causas, ut dicitur in I Metaphys. Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una.

1. Ad primum ergo dicendum quod sapientia est quædam scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

2. Ad secundum dicendum quod quando ratio obiecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiæ penes rationem obiecti et obiectum materiale, sicut ad eandem potentiam visivam pertinet videre colorem, et lumen, quod est ratio videndi colorem et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia, pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones, sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum. Unde, si quis recte consideret, istæ tres virtutes non ex æquo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo, scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quæ sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earundem.

3. 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 virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio vero et suspicio possunt esse veri et falsi. Et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in VI Ethic.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de libero arbitrio, quod virtute nullus male utitur. Sed arte aliquis male utitur, potest enim aliquis artifex, secundum scientiam artis suæ, male operari. Ergo ars non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in VI Ethic. Ergo ars non est virtus.

3. Præterea, artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicæ. Sed sicut artes mechanicæ sunt practicæ, ita artes liberales sunt speculativæ. Ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed contra est quod Philosophus, in VI Ethic., ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, 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 appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, qua voluntate opus faciat; sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est. Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit lætus vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus, faciunt bonum opus quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum; sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, immo est contra artem, sicut etiam cum aliquis

sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet semper ad bonum, ut dictum est, ita et ars, et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur, quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

2. Ad secundum dicendum quod, quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quæ perficitur per virtutem moralem; ideo Philosophus dicit quod artis est virtus, scilicet moralis, inquantum ad bonum usum eius aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quod artifex per iustitiam, quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

3. Ad tertium dicendum quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruæ aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quandam similitudinem artes, sed liberales; ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animæ, et homo secundum animam est liber. Illæ vero scientiæ quæ ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte.

1. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis, sunt enim diversæ artes circa opera valde diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quædam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

2. Præterea, prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi, utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur in VI Ethic. Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

3. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI Ethic. Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in III Ethic., sicut in arte militari, et gubernativa, et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed contra est quod Philosophus distinguit prudentiam ab arte, in VI Ethic.

Respondeo dicendum quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis, aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum. Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum, tanquam præsupponens rectitudinem appetitus. Cuius differentiæ ratio est, quia ars est recta ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium. Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX Metaphys., factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut ædificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. Sic igitur hoc modo se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones, quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quæ comparatur. Perfectio autem et rectitudo rationis in speculativis, dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et præsupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. Et ideo ad prudentiam, quæ est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines, quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium, et ideo ars non præsupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens, quam nolens, quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis. Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte.

1. Ad primum ergo dicendum quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, et ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi, quantum ad subiectum et materiam, utrumque enim est in opinativa parte animæ, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet.

3. Ad tertium dicendum quod prudentia est bene consiliativa de his quæ pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitæ humanæ. Sed in artibus aliquibus est consilium de his quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces vel gubernatores, non autem prudentes simplici-

ter, sed illi solum qui bene consiliantur de his quæ conferunt ad totam vitam.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum.

1. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta; ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quæ vita hominis consideratur, est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in VI Ethic. Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factæ. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus, sed forte solum quantum ad hoc quod virtuosus fiat.

2. Præterea, prudentia est per quam recte consiliamur, ut dicitur in VI Ethic. Sed homo potest ex bono consilio agere non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

3. Præterea, virtus intellectualis est secundum quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam, non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur; cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere. Unde dicitur Sap. IX, cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ. Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed contra est quod Sap. VIII, connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia, sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.

Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quæ sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quæ perficit partem animæ appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis, quia consiliari et eligere, quæ sunt eorum quæ sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quæ sunt ad finem. Et hæc virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit ratio recta factibilium, factio enim, in exteriorem materiam transiens, non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis; ars autem circa factibilia est. Sed prudentiæ bonum attenditur in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere, est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dictum est. Et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat. Requireretur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret; si proprie horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artificis; sed solum ad faciendum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum. Prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

2. Ad secundum dicendum quod, cum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius; nondum est omnino perfecta operatio ipsius, quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem. Unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene; quod est bene vivere.

3. Ad tertium dicendum quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI Ethic. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt, sed solum in contingentibus quæ possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici, circa factibilia quidem, ars; circa agibilia vero prudentia.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter adiungantur prudentiæ eubulia, synesis et gnome.

1. Eubulia enim est habitus quo bene consiliamur, ut dicitur in VI Ethic. Sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut in eodem libro dicitur. Ergo eubulia non est virtus adiuncta prudentiæ, sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea, ad superiorem pertinet de inferioribus iudicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cuius est actus iudicium. Sed synesis est bene iudicativa. Ergo synesis non est virtus adiuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis.

3. Præterea, sicut diversa sunt ea de quibus est iudicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur una virtus, scilicet eubulia. Ergo ad bene iudicandum de agendis, non oportet ponere, præter synesim, aliam virtutem, scilicet gnomen.

4. Præterea, tullius ponit, in sua rhetorica, tres alias partes prudentiæ, scilicet memoriam præteritorum, intelligentiam præsentium, et providentiam futurorum. Macrobius etiam ponit, super somnium scipionis, quasdam alias partes prudentiæ, scilicet cautionem, docilitatem, et alia huiusmodi. Non videntur igitur solæ huiusmodi virtutes prudentiæ adiungi.

Sed contra est auctoritas Philosophi, in VI Ethic., qui has tres virtutes ponit prudentiæ adiunctas.

Respondeo dicendum quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior, quæ ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est præcipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi qui sunt inquirere et iudicare, nam consilium inquisitio quædam est. Sed tertius actus proprius est practici intellectus, inquantum est operativus, non enim ratio habet præcipere ea quæ per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quæ per hominem fiunt, principalis actus est præcipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quæ est bene præceptiva, scilicet prudentiæ, tanquam principaliori, adiunguntur tanquam secundariæ, eubulia, quæ est bene consiliativa, et synesis et gnome, quæ sunt partes iudicativæ; de quarum distinctione dicetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus eius, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subiecta, quæ est eubulia.

2. Ad secundum dicendum quod iudicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur, contingit enim aliquem bene iudicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi. Sed ultimum complementum est, quando ratio iam bene præcipit de agendis.

3. Ad tertium dicendum quod iudicium de unaquaque re fit per propria principia eius. Inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis, non esset opus inquisitione, sed iam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duæ autem virtutes ad bene iudicandum, quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus, scientiæ autem demonstrativæ, quæ sunt iudicativæ, sunt diversæ de diversis. Distinguuntur autem synesis et gnome secundum diversas regulas quibus iudicatur, nam synesis est iudicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem, in his in quibus deficit lex communis; sicut plenius infra patebit.

4. Ad quartum dicendum quod memoria, intelligentia et providentia, similiter etiam cautio et docilitas, et alia huiusmodi, non sunt virtutes diversæ a prudentia, sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Sunt etiam et quædam partes subiectivæ, seu species prudentiæ, sicut œconomica, regnativa, et huiusmodi. Sed prædicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicetur.

Quæstio 47

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus. Et primo, de distinctione earum a virtutibus intellectualibus; secundo, de distinctione earum ab invicem, secundum propriam materiam; tertio, de distinctione principalium, vel cardinalium, ab aliis. Circa primum quæruntur quinque. Primo, utrum omnis virtus sit virtus moralis. Secundo, utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali. Tertio, utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem. Quarto, utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali. Quinto, utrum e converso, intellectualis virtus possit esse sine morali.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis virtus sit moralis.

1. Virtus enim moralis dicitur a more, idest consuetudine. Sed omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Præterea, Philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens. Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus, quia actus cuiuslibet virtutis possumus ex electio-

ne facere. Omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit. Ergo omnis virtus est moralis.

3. Præterea, tullius dicit, in sua rhetorica, quod virtus est habitus in modum naturæ, rationi consentaneus. Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi, cum bonum hominis sit secundum rationem esse, ut Dionysius dicit.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I Ethic., dicentes de moribus, non dicimus quoniam sapiens vel intelligens; sed quoniam mitis vel sobrius. Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales. Quæ tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est. Non ergo omnis virtus est moralis.

Respondeo dicendum quod ad huius evidentiam, considerare oportet quid sit mos, sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur Act. XV, nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri. Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum, unde etiam et brutorum animalium dicuntur aliqui mores; unde dicitur II machab. XI, quod leonum more irruentes in hostes, prostraverunt eos. Et sic accipitur mos in Psalmo LXVII, ubi dicitur, qui habitare facit unius moris in domo. Et hæ quidem duæ significationes in nullo distinguuntur, apud Latinos, quantum ad vocem. In Græco autem distinguuntur, nam ethos, quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, et scribitur per eta, Græcam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per epsilon. Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, qua significat consuetudinem, nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivæ virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis patet. Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quæ est in VI appetitiva.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de more, secundum quod significat consuetudinem.

2. Ad secundum dicendum quod omnis actus virtutis potest ex electione agi, sed electionem rectam agit sola virtus quæ est in appetitiva parte animæ, dictum est enim supra quod eligere est actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam, quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

3. Ad tertium dicendum quod natura est principium motus, sicut dicitur in II Physic. Movere autem ad agendum proprium est appetitivæ partis. Et ideo assimilari naturæ in consentiendo rationi, est proprium virtutum quæ sunt in VI appetitiva.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de Civ. Dei, quod virtus est ars recte vivendi. Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Præterea, plerique in definitione virtutum Moralium ponunt scientiam, sicut quidam definiunt quod perseverantia est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum; et sanctitas est scientia faciens fideles et servantes quæ ad Deum iusta. Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Præterea, Augustinus dicit, in I soliloq., quod virtus est recta et perfecta ratio. Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in VI Ethic. Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Præterea, nihil distinguitur ab eo quod in eius definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis, dicit enim Philosophus, in II Ethic., quod virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit. Huiusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis, pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in VI Ethic. Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed contra est quod dicitur in I Ethic., determinatur virtus secundum differentiam hanc, dicimus enim harum has quidem intellectuales, has vero morales.

Respondeo dicendum quod omnium humanorum operum principium primum ratio est, et quæcumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt; diversimode tamen. Nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum, absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia; statim enim ad imperium rationis, manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit, in I polit., quod anima regit corpus despotico principatu, idest sicut Dominus servum, qui ius contradicendi non habet. Posuerunt igitur quidam quod omnia principia activa quæ sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem. Quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta, ad bene agendum. Unde, cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, seque-

retur quod in sola ratione esset, et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et hæc fuit opinio socratis, qui dixit omnes virtutes esse prudentias, ut dicitur in VI Ethic. Unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi. Pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione, unde Philosophus dicit, in I polit., quod ratio imperat appetitivæ principatu politico, quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit, super psalm., quod interdum præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus, intantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc, aliqualiter verum est quod socrates dixit, quod scientia præsente, non peccatur, si tamen hoc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, inquantum rationi conformatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus communiter accipit artem, pro qualibet recta ratione. Et sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ ita est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Et secundum hoc, quod dicit quod virtus est ars recte vivendi, essentialiter convenit prudentiæ, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

2. Ad secundum dicendum quod tales definitiones, a quibuscumque inveniantur datæ, processerunt ex opinione socratica, et sunt exponendæ eo modo quo de arte prædictum est.

3. Et similiter dicendum est ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod recta ratio, quæ est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiæ eius, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem.

1. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem, connumeratur enim virtutibus intellectualibus in VI Ethic.; et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quæ sunt morales, ut infra patebit. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

2. Præterea, continentia et perseverantia, et etiam patientia, non computantur inter virtutes intellectuales. Nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

3. Præterea, fides, spes et caritas quædam virtutes sunt. Non tamen sunt virtutes intellectuales, hæ enim solum sunt quinque, scilicet scientia, sapientia, intellectus, prudentia et ars, ut dictum est. Nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II Ethic., duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.

Respondeo dicendum quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus, hæc enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in I de Anima. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicuius istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis, si autem sit perfectiva appetitivæ partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.

1. Ad primum ergo dicendum quod prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Et secundum hoc, virtutibus moralibus connumeratur.

2. Ad secundum dicendum quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivæ virtutis sensitivæ. Quod ex hoc patet, quod in continente et perseverante superabundant inordinatæ passiones, quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quæ se tenet contra passiones ne deducatur. Deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva quæ facit rationem se bene habere circa moralia, præsupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, idest fines, ex quibus ratiocinatur; quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta opera-

tio quæ a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum, sicut non sequitur perfecta actio alicuius agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus; quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta. Unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc, continentia a delectationibus, et perseverantia a tristitiis, non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut Philosophus dicit, in VII Ethic.

3. Ad tertium dicendum quod fides, spes et caritas sunt supra virtutes humanas, sunt enim virtutes hominis prout est factus particeps divinæ gratiæ.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali.

1. Virtus enim moralis, ut dicit tullius, est habitus in modum naturæ, rationi consentaneus. Sed natura etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturæ coniungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturæ, inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Præterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi et Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Præterea, virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum, etiam absque rationis iudicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in XXII Moral., quod ceteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est. Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte, non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis, et hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quæ sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et præcipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas, ut supra dictum est. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens nec sine intellectu. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quæ est recta ratio agibilium.

1. Ad primum ergo dicendum quod inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione, est absque electione, et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione, et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

2. Ad secundum dicendum quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quæ sunt agenda secundum virtutem. Et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis. Unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes; secundum illud Matth. X, estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbæ.

3. Ad tertium dicendum quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis, est quædam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio, quanto est fortior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem, sicut equus currens, si sit cæcus, tanto fortius impingit et læditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut socrates dicebat; non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt; sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit, in VI Ethic.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine virtute morali.

1. Perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis quæ est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis. Potest ergo esse sine ea.

2. Præterea, moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine

propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes, maxime moralibus coniuncta videtur.

3. Præterea, prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur in VI Ethic. Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed contra, velle malum facere opponitur directe virtuti morali; non autem opponitur alicui quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiæ quod volens peccet, ut dicitur in VI Ethic. Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Respondeo dicendum quod aliæ virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium; non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem, sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis. Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiæ; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in III Ethic. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis, sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam. Sicut etiam in speculativis, intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

2. Ad secundum dicendum quod principia artificialium non diiudicantur a nobis bene vel male secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt Moralium principia, sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

3. Ad tertium dicendum quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa et bene præceptiva. Quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium iudicium et præceptum prudentiæ; et hoc per virtutem moralem.

Quæstio 48

Deinde considerandum est de distinctione Moralium virtutum ad invicem. Et quia virtutes morales quæ sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare comparationem virtutis ad passionem; secundo, distinctionem Moralium virtutum secundum passiones. Circa primum quæruntur quinque. Primo, utrum virtus moralis sit passio. Secundo, utrum virtus moralis possit esse cum passione. Tertio, utrum possit esse cum tristitia. Quarto, utrum omnis virtus moralis sit circa passionem. Quinto, utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis sit passio.

1. Medium enim est eiusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

2. Præterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed quædam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia et ira. Ergo etiam quædam passiones sunt virtutes.

3. Præterea, misericordia quædam passio est, est enim tristitia de alienis malis, ut supra dictum est. Hanc autem cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem; ut Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei. Ergo passio potest esse virtus moralis.

Sed contra est quod dicitur in II Ethic., quod passiones neque virtutes sunt neque malitiæ.

Respondeo dicendum quod virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione. Primo quidem, quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est. Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens. Secundo quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum

hominis est secundum rationem, unde passiones, secundum se consideratæ, se habent et ad bonum et ad malum, secundum quod possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est. Tertio quia, dato quod aliqua passio se habeat solum ad bonum, vel solum ad malum, secundum aliquem modum; tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso, principium habens in ratione et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur, in II Ethic., quod est habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus, secundum suam essentiam, non est medium inter passiones, sed secundum suum effectum, quia scilicet inter passiones medium constituit.

2. Ad secundum dicendum quod, si vitium dicatur habitus secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium. Si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et e contrario concurrere ad actum virtutis; secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

3. Ad tertium dicendum quod misericordia dicitur esse virtus, idest virtutis actus, secundum quod motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita præbetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti, ut Augustinus dicit ibidem. Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem. Et eadem est ratio de similibus passionibus.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis cum passione esse non possit.

1. Dicit enim Philosophus, in IV Topic., quod mitis est qui non patitur, patiens autem qui patitur et non deducitur. Et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Præterea, virtus est quædam recta habitudo animæ, sicut sanitas corporis, ut dicitur in VII Physic., unde virtus quædam sanitas animæ esse videtur, ut tullius dicit, in IV de tuscul. Quæst. Passiones autem animæ dicuntur morbi quidam animæ, ut in eodem libro tullius dicit. Sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur animæ passionem.

3. Præterea, virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hoc impeditur per passiones, dicit enim Philosophus, in VI Ethic., quod delectationes corrumpunt existimationem prudentiæ; et Sallustius dicit, in catilinario, quod non facile verum perspicit animus, ubi illa officiunt, scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus, scilicet passionum, si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit discordia inter stoicos et Peripateticos, sicut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei. Stoici enim posuerunt quod passiones animæ non possunt esse in sapiente, sive virtuoso, Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit in IX de Civ. Dei, posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductæ. Hæc autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba, quam secundum eorum sententias. Quia enim stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur; non distinguebant in hoc passiones animæ ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animæ sint motus appetitus sensitivi, aliæ vero affectiones, quæ non sunt passiones animæ, sunt motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt, sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes. Quæ si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso, esse non possunt. Si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, eo quod animi visa quæ appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo; et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant, ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus prævenientibus rationis officium; nec tamen approbant ista, eisque consentiunt; ut Augustinus narrat in IX de Civ. Dei, ab agellio dictum. Sic igitur, si passiones dicantur inordinatæ affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur; ut stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinati. Unde Aristoteles dicit, in II Ethic., quod non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt, sed debe-

rent dicere quod sunt quietes a passionibus quæ sunt ut non oportet, et quando non oportet.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Hæc autem fuit opinio stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus animæ. Quam opinionem Philosophus excludit in II Ethic., dicens virtutes non esse impassibilitates. Potest tamen dici quod, cum dicitur quod mitis non patitur, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa, et omnes similes quas tullius ad hoc inducit in IV libro de tuscul. Quæst., procedit de passionibus secundum quod significant inordinatas affectiones.

3. Ad tertium dicendum quod passio præveniens iudicium rationis, si in animo prævaleat ut ei consentiatur, impedit consilium et iudicium rationis. Si vero sequatur, quasi ex ratione imperata, adiuvat ad exequendum imperium rationis.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus cum tristitia esse non possit.

1. Virtutes enim sunt sapientiæ effectus, secundum illud Sap. VIII, sobrietatem et iustitiam docet, scilicet divina sapientia, prudentiam et virtutem. Sed sapientiæ convictus non habet amaritudinem, ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

2. Præterea, tristitia est impedimentum operationis; ut patet per Philosophum, in VII et X Ethic. Sed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Præterea, tristitia est quædam animi ægritudo; ut tullius eam vocat, in III de tuscul. Quæst. Sed ægritudo animæ contrariatur virtuti, quæ est bona animæ habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

Sed contra est quod Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia, dicit enim, ut habetur Matth. XXVI, tristis est anima mea usque ad mortem. Ergo tristitia potest esse cum virtute.

Respondeo dicendum quod sicut dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei, stoici voluerunt, pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres eupathias, idest tres bonas passiones, pro cupiditate scilicet voluntatem; pro lætitia, gaudium; pro metu, cautionem. Pro tristitia vero, negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione. Primo quidem, quia tristitia est de malo quod iam accidit. Nullum autem malum æstimant posse accidere sapienti, crediderunt enim quod, sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt; ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est, non tamen maximum, quia eo potest homo male uti. Unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam inducere. Præterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud I Ioan. I, si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit. Et de hoc laudabiliter dolet; secundum illud II ad Cor. VII, quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur. Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam. Secundo, movebantur ex hoc, quod tristitia est de præsenti malo, timor autem de malo futuro, sicut delectatio de bono præsenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere, quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo præsenti animus hominis substernatur, quod fit per tristitiam, omnino videtur contrarium rationi, unde cum virtute esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso præsens, ut dictum est. Quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de huiusmodi malo tristatur, moderate tamen, secundum rationis iudicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est. Unde ad virtutem pertinet quod tristetur moderate in quibus tristandum est, sicut etiam Philosophus dicit in II Ethic. Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quæruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur. Sic igitur dicendum est quod tristitia de his quæ conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur. Sed de his quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate habetur quod de sapientia sapiens non tristetur. Tristatur tamen de his quæ sunt impeditiva sapientiæ. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiæ esse potest, tristitia locum non habet.

2. Ad secundum dicendum quod tristitia impedit operationem de qua tristamur, sed adiuvat ad ea promptius exequenda per quæ tristitia fugitur.

3. Ad tertium dicendum quod tristitia immoderata est animæ ægritudo, tristitia autem moderata ad bonam

habitudinem animæ pertinet, secundum statum præsentis vitæ.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones.

1. Dicit enim Philosophus, in II Ethic., quod circa voluptates et tristitias est moralis virtus. Sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra dictum est. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Præterea, rationale per participationem est subiectum Moralium virtutum, ut dicitur in I Ethic. Sed huiusmodi pars animæ est in qua sunt passiones,

3. Præterea, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquæ sunt circa passiones, ut fortitudo et temperantia, ut dicitur in III Ethic. Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

Sed contra est quod iustitia, quæ est virtus moralis, non est circa passiones, ut dicitur in V Ethic.

Respondeo dicendum quod virtus moralis perficit appetitivam partem animæ ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi; sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subiectum passionis, ut supra dictum est. Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones; sed quædam circa passiones, quædam circa operationes.

1. Ad primum ergo dicendum quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus post præmissa verba subdit quod, si virtutes sunt circa actus et passiones; omni autem passioni et omni actui sequitur delectatio et tristitia; propter hoc virtus erit circa delectationes et tristitias, scilicet sicut circa aliquid consequens.

2. Ad secundum dicendum quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subiectum passionum; sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod in quibusdam virtutibus sunt passiones sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione.

1. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse, est omnino absque passionibus.

2. Præterea, tunc unumquodque est perfectum, quando est remotum a suo contrario, et ab his quæ ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum, quod virtuti contrariatur, unde Rom. VII, nominantur passiones peccatorum. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Præterea, secundum virtutem Deo conformamur; ut patet per Augustinum, in libro de moribus eccles. Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed contra est quod nullus iustus est qui non gaudet iusta operatione, ut dicitur in I Ethic. Sed gaudium est passio. Ergo iustitia non potest esse sine passione. Et multo minus aliæ virtutes.

Respondeo dicendum quod, si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut stoici posuerunt; sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus. Si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quod virtutes morales quæ sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cuius ratio est, quia secundum hoc, sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quæ sunt subiecta rationi, a propriis actibus vacent, sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos. Virtutes vero morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus (et huiusmodi virtus est iustitia), quia per eas applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum iustitiæ sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio. Et si hoc gaudium multiplicetur per iustitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum; secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est. Et sic per redundantiam huiusmodi, quanto virtus fuerit perfectior, tanto magis passionem causat.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

2. Ad secundum dicendum quod passiones inordinatæ inducunt ad peccandum, non autem si sunt moderatæ.

3. Ad tertium dicendum quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suæ naturæ. In

Deo autem et Angelis non est appetitus sensitivus, sicut est in homine. Et ideo bona operatio Dei et Angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore, bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio.

Quæstio 50

Deinde considerandum est de distinctione virtutum Moralium ad invicem. Et circa hoc quæruntur quinque. Primo, utrum sit tantum una virtus moralis. Secundo, utrum distinguantur virtutes morales quæ sunt circa operationes, ab his quæ sunt circa passiones. Tertio, utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus. Quarto, utrum circa diversas passiones sint diversæ morales virtutes. Quinto, utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sit una tantum moralis virtus.

1. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ est subiectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ est subiectum Moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Præterea, habitus non distinguuntur secundum materialia obiecta, sed secundum formales rationes obiectorum. Formalis autem ratio boni ad quod ordinatur virtus moralis, est unum, scilicet modus rationis. Ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

3. Præterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est. Sed finis omnium virtutum Moralium communis est unus, scilicet felicitas; proprii autem et propinqui sunt infiniti. Non sunt autem infinitæ virtutes morales. Ergo videtur quod sit una tantum.

Sed contra est quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra dictum est. Sed subiectum virtutum Moralium est pars appetitiva animæ, quæ per diversas potentias distinguitur, ut in primo dictum est. Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales sunt habitus quidam appetitivæ partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias obiectorum, ut supra dictum est. Species autem obiecti appetibilis, sicut et cuiuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quæ est ab agente. Est autem considerandum quod materia patientis se habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis. Et sic necesse est quod, si agens est unum specie, quod materia recipiat formam unius speciei, sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquid existens in specie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole. Et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente, non sunt unius speciei sed diversificantur secundum diversam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis, sicut videmus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum secundum diversam proportionem materiæ. Manifestum est autem quod in moralibus ratio est sicut imperans et movens; vis autem appetitiva est sicut imperata et mota. Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in I Ethic. Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem. Et ita sequitur quod virtutes morales sint diversæ secundum speciem, et non una tantum.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectum rationis est verum. Est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quæ sunt contingentia agibilia. Unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Obiectum autem appetitivæ virtutis est bonum appetibile. Cuius est diversa ratio, secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

2. Ad secundum dicendum quod illud formale est unum genere, propter unitatem agentis. Sed diversificatur specie, propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod moralia non habent speciem a fine ultimo sed a finibus proximis, qui quidem, etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quædam sunt circa operationes, quædam circa passiones.

1. Dicit enim Philosophus, in II Ethic., quod virtus moralis est circa delectationes et tristitias optimorum operativa. Sed voluptates et tristitiæ sunt passiones quædam, ut supra dictum est. Ergo eadem virtus

quæ est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Præterea, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquæ virtutes rectificant passiones, oportet quod etiam per consequens rectificent operationes. Eædem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

3. Præterea, ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male. Sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eædem virtutes quæ sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed contra est quod Philosophus ponit iustitiam circa operationes; temperantiam autem et fortitudinem et mansuetudinem, circa passiones quasdam.

Respondeo dicendum quod operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem. Uno modo, sicut effectus. Et hoc modo, omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva; et delectationem aliquam vel tristitiam, quæ sunt passiones, ut supra dictum est. Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem, sicut materia circa quam est. Et secundum hoc, oportet alias esse virtutes morales circa operationes, et alias circa passiones. Cuius ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, inquantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum. Et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et omnes huiusmodi operationes in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum. Et propter hoc, iustitia et partes eius proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem. Et ideo oportet in his bonum et malum considerari, secundum quod homo bene vel male afficitur circa huiusmodi. Et propter hoc, oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis huiusmodi. Contingit autem quod in operationibus quæ sunt ad alterum, prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem. Et tunc, inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio iustitiæ, inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicuius alterius virtutis. Sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur iustitia, in immoderantia vero iræ corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis. Aliæ vero duæ rationes procedunt ex hoc, quod ad idem concurrunt operatio et passio. Sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione prædicta.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes.

1. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad iustitiam pertinere. Sed iustitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Præterea, operationes maxime differentes esse videntur quæ ordinantur ad bonum unius, et quæ ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales, dicit enim Philosophus, in V Ethic., quod iustitia legalis, quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute quæ ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem. Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum Moralium.

3. Præterea, si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum, esset diversitas virtutum Moralium. Sed hoc patet esse falsum, nam ad iustitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet in V Ethic. Non ergo diversæ virtutes sunt diversarum operationum.

Sed contra est quod religio est alia virtus a pietate, quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

Respondeo dicendum quod omnes virtutes morales quæ sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione iustitiæ, quæ attenditur secundum debitum ad alterum, distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cuius ratio est quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur sicut dictum est, non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio iustitiæ, ad iustitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes huiusmodi virtutes quæ sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem iustitiæ. Sed debitum non est unius rationis in omnibus, aliter enim debetur aliquid æquali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti, sumuntur diversæ virtutes, puta religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriæ; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus; et sic de aliis.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustitia proprie dicta est una specialis virtus, quæ attendit perfectam ra-

tionem debiti, quod secundum æquivalentiam potest restitui. Dicitur tamen et ampliato nomine iustitia, secundum quamcumque debiti redditionem. Et sic non est una specialis virtus.

2. Ad secundum dicendum quod iustitia quæ intendit bonum commune, est alia virtus a iustitia quæ ordinatur ad bonum privatum alicuius, unde et ius commune distinguitur a iure privato; et tullius ponit unam specialem virtutem, pietatem, quæ ordinat ad bonum patriæ. Sed iustitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem secundum quod a tali iustitia imperatur, etiam iustitiæ nomen accipit. Et sic virtus a iustitia legali non differt nisi ratione, sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam, et virtus operans ad imperium alterius.

3. Ad tertium dicendum quod in omnibus operationibus ad iustitiam specialem pertinentibus, est eadem ratio debiti. Et ideo est eadem virtus iustitiæ, præcipue quantum ad commutationes. Forte enim distributiva est alterius speciei a commutativa, sed de hoc infra quæretur.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales.

1. Eorum enim quæ conveniunt in principio et fine, unus est habitus, sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; et omnes ad eundem finem terminantur, scilicet ad delectationem vel tristitiam; ut supra habitum est. Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Præterea, si circa diversas passiones essent diversæ virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum, quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis, sicut fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias. Non ergo oportet quod circa diversas passiones sint diversæ virtutes morales.

3. Præterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est. Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversæ circa diversas passiones.

Sed contra est quod fortitudo est circa timores et audacias; temperantia circa concupiscentias; mansuetudo circa iras; ut dicitur in III et IV Ethic.

Respondeo dicendum quod non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis, sunt enim quædam passiones ad diversas potentias pertinentes; aliæ namque pertinent ad irascibilem, aliæ ad concupiscibilem, ut supra dictum est. Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas. Primo quidem, quia quædam passiones sunt quæ sibi opponuntur secundum contrarietatem, sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia huiusmodi. Et circa huiusmodi passiones sic oppositas, oportet esse unam et eandem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur, sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. Secundo, quia diversæ passiones inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem; vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo diversæ passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales, quia earum motus secundum quendam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis, quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur, nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes et desperatio ad aliquod bonum arduum; ira autem ad superandum aliquod contrarium quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversæ virtutes ordinantur, utpote temperantia circa passiones concupiscibilis; fortitudo circa timores et audacias; magnanimitas circa spem et desperationem; mansuetudo circa iras.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio seu fine. Unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud; et in rationalibus est eadem ratio contrariorum, ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

3. Ad tertium dicendum quod illæ tres passiones ad idem obiectum ordinantur secundum quendam ordinem, ut dictum est. Et ideo ad eandem virtutem moralem pertinent.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum obiecta passionum.

1. Sicut enim sunt obiecta passionum, ita sunt obiecta operationum. Sed virtutes morales quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundum obiecta operationum, ad eandem enim virtutem iustitiæ pertinet emere vel vendere domum, et equum. Ergo etiam nec virtutes morales quæ sunt circa passiones, diversificantur per obiecta passionum.

2. Præterea, passiones sunt quidam actus vel motus appetitus sensitivi. Sed maior diversitas requiritur ad diversitatem habituum, quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur obiecta quæ non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis. Ita scilicet quod de omnibus delectabilibus erit una virtus moralis, et similiter est de aliis.

3. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis. Et eadem ratione, omnia terribilia, et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum obiecta passionum.

4. Præterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversæ virtutes, sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus, et eutrapelia circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes.

Sed contra est quod castitas est circa delectabilia venereorum; abstinentia vero est circa delectabilia ciborum; et eutrapelia circa delectabilia ludorum.

Respondeo dicendum quod perfectio virtutis ex ratione dependet, perfectio autem passionis, ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passiones autem, secundum ordinem ad appetitum. Obiecta igitur passionum, secundum quod diversimode comparantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species, secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis, et appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam obiectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est, et aliquam etiam differentiam obiectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes, semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est; ideo diversitas obiectorum quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum; puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid bonum cum aliqua arduitate. Et quia ordine quodam ratio inferiores hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit; ideo etiam secundum quod unum obiectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione; et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res; diversam habitudinem habet ad rationem; et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est obiectum amoris, concupiscentiæ et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens; vel ad interiorem animæ apprehensionem. Et hoc, sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus vel quantum ad animam; sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas, propter diversum ordinem ad rationem, diversificat virtutem. Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanæ vitæ pertinens in individuo vel in specie, sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum; erit pertinens ad virtutem temperantiæ. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi, et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur in II Ethic. Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis; honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem; vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tactum, quia huiusmodi sunt quædam infima, et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ absolute sumptum, secundum quod est obiectum concupiscentiæ vel delectationis aut amoris, est liberalitas. Circa bonum autem huiusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est obiectum spei, est magnificentia. Circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est obiectum amoris, sic est quædam virtus quæ vocatur philotimia, idest amor honoris. Si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est obiectum spei, sic est magnanimitas. Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili, magnificentia vero et magnanimitas in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium, non videtur arduitatem 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 fiunt, idest in actionibus per ra-

tionem ordinatis ad debitum finem; vel in his quæ fiunt ludo, idest in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo se habent ad rationem sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter. Uno modo, ut delectabilem decentibus verbis et factis, et hoc pertinet ad quandam virtutem quam Aristoteles nominat amicitiam; et potest dici affabilitas. Alio modo præbet se aliquis alteri ut manifestum, per dicta et facta, et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat veritatem. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio; et seria quam iocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus eutrapeliam nominat. Sic igitur patet quod, secundum Aristotelem, sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas et eutrapelia. Et distinguuntur secundum diversas materias vel secundum diversas passiones; vel secundum diversa obiecta. Si igitur addatur iustitia, quæ est circa operationes, erunt omnes undecim.

1. Ad primum 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 passiones.

2. Ad secundum dicendum quod alia ratione diversificantur passiones, et alia virtutes, sicut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod magis et minus non diversificant speciem, nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

4. Ad quartum dicendum quod bonum fortius est ad movendum quam malum quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Unde malum non facit difficultatem rationi quæ requirat virtutem, nisi sit excellens, quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet mansuetudo, et similiter circa audacias una sola, scilicet fortitudo. Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem, etiam si non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est.

Quæstio 51

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus. Et circa hoc quæruntur quinque. Primo, utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales. Secundo, de numero earum. Tertio, quæ sint. Quarto, utrum differant ab invicem. Quinto, utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales, seu principales.

1. Quæ enim ex opposito dividuntur, sunt simul natura, ut dicitur in prædicamentis, et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullæ earum debent dici principales.

2. Præterea, finis principalior est his quæ sunt ad finem. Sed virtutes theologicæ sunt circa finem, virtutes autem morales circa ea quæ sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales; sed magis theologicæ.

3. Præterea, principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam, virtutes autem morales 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, iustitiam, prudentiam, fortitudinem. Hæ autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

Respondeo dicendum quod, cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est, secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus, huiusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus quæ non requirit rectitudinem appetitus, quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiusmodi autem sunt virtutes morales; et inter intellectuales, sola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis est, secundum materiam, ut ex supradictis patet, unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ quæ dicuntur principales, seu cardinales.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex æquo se habent secundum rationem generis; licet secundum naturam rei, una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicuius analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius; tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum communem rationem; sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera

virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus.

2. Ad secundum dicendum quod virtutes theologicæ sunt supra hominem, ut supra dictum est. Unde non proprie dicuntur virtutes humanæ, sed superhumanæ, vel divinæ.

3. Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes intellectuales a prudentia, etsi sint principaliores quam morales quantum ad subiectum; non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est obiectum appetitus.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales.

1. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum Moralium, ut ex supradictis patet. Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Præterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam, et appetitum rectum, ut dicitur in VI Ethic. Ergo solæ duæ virtutes cardinales sunt.

3. Præterea, inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarundam. Ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in II Moral., in quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit.

Respondeo dicendum quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia aut secundum subiecta, et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit. Et sic erit una virtus principalis, quæ dicitur prudentia. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est iustitia, vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quæ quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum, et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo. Similiter secundum subiecta, idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis de qua nunc loquimur, scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria; idest in voluntatem, quæ est subiectum iustitiæ; et in concupiscibilem, quæ est subiectum temperantiæ; et in irascibilem, quæ est subiectum fortitudinis.

1. Ad primum ergo dicendum quod prudentia est simpliciter principalior omnibus. Sed aliæ ponuntur principales unaquæque in suo genere.

2. Ad secundum dicendum quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod omnes aliæ virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor, et quantum ad subiectum, et quantum ad rationes formales.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliæ virtutes debeant dici magis principales quam istæ.

1. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

2. Præterea, illud per quod aliæ 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.

3. Præterea, illud videtur esse principale, quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam; secundum illud Iacobi I, 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 formales rationes virtutis de qua loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur. Sicut bonum consistens in consideratione rationis, principaliter invenitur 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 et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus quæ sunt ad alterum cum æqualitate. Bonum autem refrænandi passiones principaliter inveni-

tur in passionibus quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum, præcipue invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum est stare. Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo, secundum communes rationes formales. Et secundum hoc, dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes, utputa quod omnis virtus quæ facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia; et quod omnis virtus quæ facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur iustitia; et omnis virtus quæ cohibet passiones et deprimit, dicatur temperantia; et omnis virtus quæ facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus, tam sacri doctores quam etiam Philosophi. Et sic aliæ virtutes sub ipsis continentur unde cessant omnes obiectiones. Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istæ virtutes denominantur ab eo quod est præcipuum in unaquaque materia. Et sic sunt speciales virtutes, contra alias divisæ. Dicuntur tamen principales respectu aliarum, propter principalitatem materiæ, puta quod prudentia dicatur quæ præceptiva est; iustitia, quæ est circa actiones debitas inter æquales; temperantia, quæ reprimit concupiscentias delectationum tactus; fortitudo, quæ firmat contra pericula mortis.

1. Et sic etiam cessant obiectiones, quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istæ dicuntur principales ratione materiæ, ut supra dictum est.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes, et ab invicem distinctæ.

1. Dicit enim Gregorius, in XXII Moral., prudentia vera non est, quæ iusta, temperans et fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, iusta et prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans et iusta non est; nec vera iustitia, quæ prudens, fortis et temperans non est. Hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent ab invicem distinctæ, diversæ enim species eiusdem generis non denominant se invicem. Ergo prædictæ virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

2. Præterea, eorum quæ ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiæ, attribuitur fortitudini, dicit enim Ambrosius, in I libro de offic., iure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur atque inflectitur. De temperantia etiam dicit quod modum vel ordinem servat omnium quæ vel agenda vel dicenda arbitramur. Ergo videtur quod huiusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

3. Præterea, Philosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutem hæc requiruntur, primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firme et immobiliter habeat et 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 refrænatis; tertium, ut aliquis propter debitum finem operetur, rectitudinem quandam continet, quæ videtur ad iustitiam pertinere aliud, scilicet firmitas et immobilitas, pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ad invicem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de moribus eccles., quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario affectu, et subiungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prædictæ quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quæ inveniuntur in omnibus virtutibus, ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quædam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; iustitia vero sit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; temperantia vero sit quædam dispositio animi quæ modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; fortitudo vero sit quædam dispositio animæ per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Hæc autem quatuor sic distincta, non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad iustitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali, ex hoc quod est habitus, convenit quædam firmitas, ut a contrario non moveatur, 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 servet, et ultra se non extendat, quod dicebatur pertinere ad temperantiam. Solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiæ, videtur distingui ab aliis tribus, inquantum hoc est ipsius rationis per essentiam; alia vero tria important quandam participationem rationis, per modum applicationis cuiusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur, secundum prædicta, prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus, sed aliæ tres non essent virtutes distinctæ ab invi-

cem; manifestum est enim quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis. Alii vero, et melius, accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales; unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio a qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est. Et secundum hoc, manifestum est quod prædictæ virtutes sunt diversi habitus, secundum diversitatem obiectorum distincti.

1. Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. Vel potest dici quod istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quandam. Id enim quod est prudentiæ, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur. Unaquæque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refrænare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum; ex hoc ipso redditur habilior ut refrænet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; et secundum hoc, fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis, ex redundantia fortitudinis in temperantiam, inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit tullius in I de offic., non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore præstiterit, vinci a voluptate.

2. Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel inquantum istæ virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum; vel per redundantiam prædictam.

3. Ad tertium dicendum quod illæ quatuor generales virtutum conditiones quas ponit Philosophus, non sunt propriæ prædictis virtutibus. Sed possunt eis appropriari, secundum modum iam dictum.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter huiusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias, et politicas.

1. Ut enim Macrobius dicit, in I super somnium scipionis, virtutes exemplares sunt quæ in ipsa divina mente consistunt. Sed Philosophus, in X Ethic., dicit quod ridiculum est Deo iustitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere. Ergo virtutes huiusmodi non possunt esse exemplares.

2. Præterea, virtutes purgati animi dicuntur quæ sunt absque passionibus, dicit enim ibidem Macrobius quod temperantiæ purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere. Dictum est autem supra quod huiusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo huiusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Præterea, virtutes purgatorias dicit esse eorum qui quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis. Sed hoc videtur esse vitiosum, dicit enim tullius, in I de offic., quod qui despicere se dicunt ea quæ plerique mirantur imperia et magistratus, his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto. Ergo non sunt aliquæ virtutes purgatoriæ.

4. Præterea, virtutes politicas esse dicit quibus boni viri reipublicæ consulunt, urbesque tuentur. Sed ad bonum commune sola iustitia legalis ordinatur; ut Philosophus dicit, in V Ethic. Ergo aliæ virtutes non debent dici politicæ.

Sed contra est quod Macrobius ibidem dicit, Plotinus, inter philosophiæ professores cum Platone princeps, quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primæ politicæ vocantur; secundæ, purgatoriæ; tertiæ autem, iam purgati animi; quartæ, exemplares.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro de moribus eccles., oportet quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus innasci, et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus. Oportet igitur quod exemplar humanæ virtutis in Deo præexistat, sicut et in eo præexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares. Ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero, conversio divinæ intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est eius immutabilitas; iustitia vero Dei est observatio legis æternæ in suis operibus, sicut Plotinus dixit. Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suæ naturæ, politicæ vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis. Secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus. Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantum potest, ut etiam Philosophus dicit, in X Ethic.; et hoc nobis in sacra Scriptura multipliciter commendatur, ut est illud Matth. V, estote perfecti, sicut et pater vester cælestis perfectus est, necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politi-

cas, quæ sunt virtutes humanæ, et exemplares, quæ sunt virtutes divinæ. Quæ quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini. Ita scilicet quod quædam sunt virtutes transeuntium et in divinam similitudinem tendentium, et hæ vocantur virtutes purgatoriæ. Ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animæ cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quæ corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter excessum a corpore, et accessum ad superna; iustitia vero est ut tota anima consentiat ad huius propositi viam. Quædam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes iam purgati animi. Ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo fœdere societur, eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de his virtutibus secundum quod sunt circa res humanas, puta iustitia circa emptiones et venditiones, fortitudo circa timores, temperantia circa concupiscentias. Sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

2. Ad secundum dicendum quod virtutes humanæ sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium. Sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit quod passiones politicæ virtutes molliunt, idest ad medium reducunt; secundæ, scilicet purgatoriæ, auferunt; tertiæ, quæ sunt purgati animi, obliviscuntur; in quartis, scilicet exemplaribus, nefas est nominari. Quamvis dici possit quod loquitur hic de passionibus secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

3. Ad tertium dicendum quod deserere res humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum est, alias est virtuosum. Unde parum supra tullius præmittit, his forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ se dederunt; et his qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori causa impediti, a republica recesserunt; cum eius administrandæ potestatem aliis laudemque concederent. Quod consonat ei quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, otium sanctum quærit caritas veritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati, si autem imponitur, suscipienda est, propter caritatis necessitatem.

4. Ad quartum dicendum quod sola iustitia legalis directe respicit bonum commune, sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in V Ethic. Dicit Philosophus. Est enim considerandum quod ad politicas virtutes, secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

Quæstio 52

Deinde considerandum est de virtutibus theologicis. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum sint aliquæ virtutes theologicæ. Secundo, utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus. Tertio, quot, et quæ sint. Quarto, de ordine earum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sint aliquæ virtutes theologicæ.

1. Ut enim dicitur in VII Physic., virtus est dispositio perfecti ad optimum, dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. Sed id quod est divinum, est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quasi virtutes divinæ. Sed virtutes divinæ sunt exemplares, ut dictum est, quæ quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

3. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis rerum. Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis, habet ordinem ad primum principium et ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

Sed contra est quod præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei et caritatis dantur præcepta in lege divina, dicitur enim Eccli. II, qui timetis Deum, credite illi; item, sperate in illum; item, diligite illum. Ergo fides, spes et caritas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicæ.

Respondeo dicendum quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur II Petr. I, quod per Christum facti sumus consortes divinæ natu-

ræ. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicæ, tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter. Uno modo, essentialiter, et sic huiusmodi virtutes theologicæ excedunt hominis naturam. Alio modo, participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinæ naturæ, ut dictum est. Et sic istæ virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

2. Ad secundum dicendum quod istæ virtutes non dicuntur divinæ, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo, et in ordine ad Deum. Unde non sunt exemplares, sed exemplatæ.

3. Ad tertium dicendum quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur prout est naturæ principium et finis, secundum tamen proportionem naturæ. Sed ad ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes theologicæ non distinguantur a moralibus et intellectualibus.

1. Virtutes enim theologicæ, si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam vel secundum partem appetitivam. Sed virtutes quæ perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales, virtutes autem quæ perficiunt partem appetitivam, sunt morales. Ergo virtutes theologicæ non distinguuntur a virtutibus moralibus et intellectualibus.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quæ ordinant nos ad Deum. Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quæ ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quæ est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicæ ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Præterea, Augustinus, in libro de moribus eccles., manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus quod sunt ordo amoris. Sed amor est caritas, quæ ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis.

Sed contra, id quod est supra naturam hominis, distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis. Sed virtutes theologicæ sunt super naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supradictis patet. Ergo distinguuntur ab invicem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam obiectorum. Obiectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostræ rationis cognitionem excedit. Obiectum autem virtutum intellectualium et Moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicæ specie distinguuntur a moralibus et intellectualibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturæ humanæ, sed theologicæ supernaturaliter.

2. Ad secundum dicendum quod sapientia quæ a Philosopho ponitur intellectualis virtus, considerat divina secundum quod sunt investigabilia ratione humana. Sed theologica virtus est circa ea secundum quod rationem humanam excedunt.

3. Ad tertium dicendum quod, licet caritas sit amor, non tamen omnis amor est caritas. Cum ergo dicitur quod omnis virtus est ordo amoris, potest intelligi vel de amore communiter dicto; vel de amore caritatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quælibet virtus esse ordo amoris, inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio, omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra dictum est. Si autem intelligatur de amore caritatis, non datur per hoc intelligi quod quælibet alia virtus essentialiter sit caritas, sed quod omnes aliæ virtutes aliqualiter a caritate dependeant, ut infra patebit.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ, fides, spes et caritas.

1. Virtutes enim theologicæ se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturæ ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem, ponitur una sola virtus naturalis, scilicet

intellectus principiorum. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Præterea, theologicæ virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur, sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta. Similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes, sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicæ.

3. Præterea, virtutes theologicæ ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Ergo non debent esse nisi duæ virtutes theologicæ, una quæ perficiat intellectum, alia quæ perficiat voluntatem.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem, secundum rationem vel intellectum, inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis; secundum illud I ad Cor. II, oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se. Unde oportuit quod quantum ad utrumque, aliquid homini supernaturaliter adderetur, ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem, quantum ad intellectum, adduntur homini quædam principia supernaturalia, quæ divino lumine capiuntur, et hæc sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero, voluntas ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis, in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem, et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem. Appetitus enim uniuscuiusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem, et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat, et ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiæ. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quæ supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiæ. Et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

2. Ad secundum dicendum quod fides et spes imperfectionem quandam important, quia fides est de his quæ non videntur, et spes de his quæ non habentur. Unde habere fidem et spem de his quæ subduntur humanæ potestati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem et spem de his quæ sunt supra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam; secundum illud I ad Cor. I, quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.

3. Ad tertium dicendum quod ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem; et conformatio ad finem per amorem. Et sic oportet quod in appetitu humano duæ virtutes theologicæ ponantur, scilicet spes et caritas.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior caritate.

1. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed caritas est radix omnium virtutum; secundum illud ad Ephes. III, in caritate radicati et fundati. Ergo caritas est prior aliis.

2. Præterea, Augustinus dicit, in I de doct. Christ., non potest aliquis diligere quod esse non crediderit. Porro si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret. Ergo videtur quod fides præcedat caritatem, et caritas spem.

3. Præterea, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est. Sed spes nominat quandam affectionem; est enim quædam passio, ut supra dictum est. Ergo caritas, quæ est amor, est prior spe.

Sed contra est ordo quo apostolus ista enumerat, dicens, nunc autem manent fides, spes, caritas.

Respondeo dicendum quod duplex est ordo, scilicet generationis, et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem; fides præcedit spem, et spes caritatem, secundum actus (nam habitus simul infunduntur)p non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ sperat et amat. Unde oportet quod, ordine generationis, fides præcedat spem et caritatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso

quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic, ordine generationis, secundum actus, spes præcedit caritatem. Ordine vero perfectionis, caritas præcedit fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, inquantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur de spe qua quis sperat ex meritis iam habitis se ad beatitudinem perventurum, quod est spei formatæ, quæ sequitur caritatem. Potest autem aliquis sperare antequam habeat caritatem, non ex meritis quæ iam habet, sed quæ sperat se habiturum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, spes respicit duo. Unum quidem sicut principale obiectum, scilicet bonum quod speratur. Et respectu huius, semper amor præcedit spem, nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum a quo se sperat posse consequi bonum. Et respectu huius, primo quidem spes præcedit amorem; quamvis postea ex ipso amore spes augeatur. Per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum, et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

Quæstio 53

Deinde considerandum est de causa virtutum. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum virtus sit in nobis a natura. Secundo, utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. Tertio, utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem. Quarto, utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus sit in nobis a natura.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro, naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus. Et Antonius dicit, in sermone ad monachos, si naturam voluntas mutaverit, perversitas est; conditio servetur, et virtus est. Et Matth. IV, super illud, circuibat Iesus etc., dicit Glossa, docet naturales iustitias, scilicet castitatem, iustitiam, humilitatem, quas naturaliter habet homo.

2. Præterea, bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet. Sed id quod est secundum rationem, est homini naturale, cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini a natura.

3. Præterea, illud dicitur esse nobis naturale, quod nobis a nativitate inest. Sed virtutes quibusdam a nativitate insunt, dicitur enim Iob XXXI, ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.

Sed contra, id quod inest homini a natura, est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum, quia etiam in Dæmonibus bona naturalia manent, ut Dionysius dicit, in IV cap. De div. Nom. Sed virtus non inest omnibus hominibus; et abiicitur per peccatum. Ergo non inest homini a natura.

Respondeo dicendum quod circa formas corporales, aliqui dixerunt quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum. Aliqui vero, quod totaliter sint ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata. Aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet præexistunt in materia in potentia; et partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa scientias et virtutes, aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco, ita scilicet quod omnes virtutes et scientiæ naturaliter præexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiæ et virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate; sicut cum ferrum clarificatur per limationem. Et hæc fuit opinio Platonicorum. Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, idest ex influentia intelligentiæ agentis, ut ponit Avicenna. Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiæ et virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut Philosophus dicit, in II Ethic. Et hoc verius est. Ad cuius manifestationem, oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter, uno modo, ex natura speciei; alio modo, ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus, id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui. Quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animæ proportionatum. Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione homini insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quæ sunt quædam seminalia intellectualium virtutum et Moralium; et inquantum in

voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quædam sensitivæ actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivæ vires deserviunt. Et secundum hoc, unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura. Non autem consummatio earum. Quia natura determinatur ad unum, consummatio autem huiusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode, secundum diversas materias in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ duæ rationes procedunt secundum quod seminalia virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus. Tertia vero ratio procedit secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum.

1. Quia super illud Rom. XIV, omne quod non est ex fide, peccatum est, dicit Glossa Augustini, omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo; secundum illud Ephes. II, gratia estis salvati per fidem. Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Præterea, peccatum, cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei; secundum illud Sap. VIII, didici quod non possum esse aliter continens, nisi Deus det. Ergo nec virtutes aliquæ possunt in nobis causari ex assuetudine operum; sed solum dono Dei.

3. Præterea, actus qui sunt in virtutem, deficiunt a perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo virtus non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

Respondeo dicendum quod de generatione habituum ex actibus, supra in generali dictum est. Nunc autem specialiter quantum ad virtutem, considerandum est quod sicut supra dictum est, virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit in libro de natura boni; sive in numero, pondere et mensura, ut dicitur Sap. XI, oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet ratio humana, et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit, ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, inquantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo, huiusmodi virtutem definiens, Augustinus posuit in definitione virtutis, quam Deus in nobis sine nobis operatur.

1. Et de huiusmodi etiam virtutibus prima ratio procedit.

2. Ad secundum dicendum quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale. Sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis, quia usus habitus in nobis est nostræ voluntati subiectus, ut supra dictum est; non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo, licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter; non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, et præcipue ab his quæ sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quædam peccata mortalia quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam se-

mina sive principia, secundum naturam. Quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis, sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum; et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus quæ fit per participationem rationis, quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod præter virtutes theologicas, non sint aliæ virtutes nobis infusæ a Deo.

1. Ea enim quæ possunt fieri a causis secundis, non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose, quia, ut Dionysius dicit, lex divinitatis est ultima per media adducere. Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est. Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Præterea, in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturæ. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale, sufficiunt virtutes theologicæ. Ergo non sunt aliæ virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.

3. Præterea, natura non facit per duo, quod potest facere per unum, et multo minus Deus. Sed Deus inseruit animæ nostræ semina virtutum, ut dicit Glossa Heb. I. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed contra est quod dicitur Sap. VIII, sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem.

Respondeo dicendum quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus, ut supra dictum est. Loco quorum naturalium principiorum, conferuntur nobis a Deo virtutes theologicæ, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquæ quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus, tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologicis. Et ideo oportet alias, eis proportionatas, immediate a Deo causari.

2. Ad secundum dicendum quod virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quandam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate. Sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

3. Ad tertium dicendum quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum, non se extendit ultra proportionem naturæ. Et ideo in ordine ad finem supernaturalem, indiget homo perfici per alia principia superaddita.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtutes infusæ non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis.

1. Virtus enim acquisita et virtus infusa, secundum prædicta, non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed a proximo. Non ergo virtutes morales vel intellectuales infusæ differunt specie ab acquisitis.

2. Præterea, habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiæ infusæ, et acquisitæ, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, virtus acquisita et infusa differunt secundum illud quod est immediate a Deo factum, et a creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit, et quem generat natura; et oculus quem cæco nato dedit, et quem virtus formativa causat. Ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita, et infusa.

Sed contra, quælibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusæ ponitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur, ut supra dictum est. Ergo virtus acquisita, cui hoc non convenit, non est eiusdem speciei cum infusa.

Respondeo dicendum quod dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo, sicut prædictum est, secundum speciales et formales rationes obiectorum. Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiæ obiectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus. Cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione, quæ instituit modum in his concupiscentiis, materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, et secundum regulam divinam. Puta in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non

noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum, secundum autem regulam legis divinæ, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitutem redigat, per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quæ ordinantur, non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus, in III polit., quod diversæ sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusæ, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei; et aliæ virtutes acquisitæ, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem; sed etiam secundum ordinem ad propria obiecta, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita, et temperantia infusa, unde non habent eundem actum.

3. Ad tertium dicendum quod oculum cæci nati Deus fecit ad eundem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam, et ideo fuit eiusdem speciei. Et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est.

Quæstio 54

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum. Et primo quidem, de medio virtutum; secundo, de connexione virtutum; tertio, de æqualitate earum; quarto, de ipsarum duratione. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum virtutes morales sint in medio. Secundo, utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis. Tertio, utrum intellectuales virtutes consistant in medio. Quarto, utrum virtutes theologicæ.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio.

1. Ultimum enim repugnat rationi medii. Sed de ratione virtutis est ultimum, dicitur enim in I de cælo, quod virtus est ultimum potentiæ. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

2. Præterea, illud quod est maximum, non est medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Præterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur, per hoc quod tendit ad extremum. Sed quædam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum, sicut virginitas, quæ abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas. Et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus moralis est habitus electivus in medietate existens.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia, est ipsa ratio. Bonum autem cuiuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suæ regulæ, sicut bonum in artificiatis est ut consequantur regulam artis. Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura. Quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est æqualitas sive conformitas. Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis, pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic, secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas, excessus vero et defectus habet rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus secundum substantiam medietas est, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam, secundum optimum autem et bene, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

2. Ad secundum dicendum quod medium et extre-

ma considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias, unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias, per conformitatem ad rationem. Et sic est in magnificentia et magnanimitate. Nam si consideretur quantitas absoluta eius in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur extremum et maximum, sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem medii; quia in hoc tendunt huiusmodi virtutes secundum regulam rationis, idest ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet. Excessus autem, si in hoc maximum tendatur quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est, si non tendatur in hoc maximum ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnanimus est quidem magnitudine extremus; eo autem quod ut oportet, medius.

3. Ad tertium dicendum quod eadem ratio est de virginitate et paupertate, quæ est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet; idest secundum mandatum Dei, et propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, idest secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam; erit superfluum. Si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei.

1. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur in VI Metaphys., est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

2. Præterea, ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum; sed magis in medio operationum et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Præterea, medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam vel geometricam, est medium rei. Sed tale est medium iustitiæ, ut dicitur in V Ethic. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus moralis in medio consistit quoad nos, determinata ratione.

Respondeo dicendum quod medium rationis dupliciter potest intelligi. Uno modo, secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur. Et sic, quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivæ; medium virtutis moralis non est medium rationis. Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia. Et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis, quia, sicut dictum est, virtus moralis dicitur consistere in medio, per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei, et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei; sicut est in iustitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos, et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cuius ratio est quia iustitia est circa operationes, quæ consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se, ut supra dictum est, et ideo medium rationis in iustitia est idem cum medio rei, inquantum scilicet iustitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus. Aliæ vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones, et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam, primæ duæ rationes procedunt de medio rationis quod scili-

cet invenitur in ipso actu rationis. Tertia vero ratio procedit de medio iustitiæ.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non consistant in medio.

1. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulæ rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; et sic non videntur habere superiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali, dicitur enim in II Ethic., quod virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit. Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem. Et sic procedetur in infinitum in virtutibus.

3. Præterea, medium proprie est inter contraria; ut patet per Philosophum, in X Metaphys. Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas, cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur, ut album et nigrum, sanum et ægrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed contra est quod ars est virtus intellectualis, ut dicitur in VI Ethic.; et tamen artis est aliquod medium, ut dicitur in II Ethic. Ergo etiam virtus intellectualis consistit in medio.

Respondeo dicendum quod bonum alicuius rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulæ vel mensuræ quam contingit transcendere et ab ea deficere, sicut dictum est. Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum, sicut et moralis, ut supra dictum est. Unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est verum, speculativæ quidem virtutis, verum absolute, ut in VI Ethic. Dicitur; practicæ autem virtutis, verum secundum conformitatem ad appetitum rectum. Verum autem intellectus nostri absolute consideratum, est sicut mensuratum a re, res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in X Metaphys.; ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio, per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est, defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est. Verum autem virtutis intellectualis practicæ, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis. Sed respectu appetitus, habet rationem regulæ et mensuræ. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiæ, scilicet rectitudo rationis, sed prudentiæ quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis, ut mensuratæ et regulatæ. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est, et per conformitatem ad ipsam, accipitur in ipsa medium.

2. Ad secundum dicendum quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus, quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

3. Ad tertium dicendum quod ipsæ res contrariæ non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum, et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quæ sunt contraria, ut dicitur in fine peri hermeneias. Quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens, tamen si referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid. Unde esse et non esse sunt contradictoria, sed opinio qua opinamur quod bonum est bonum, est contraria opinioni qua opinamur quod bonum non est bonum. Et inter huiusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus theologica consistat in medio.

1. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.

2. Præterea, medium virtutis accipitur, moralis quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem; intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensuratur a re. Sed virtus theologica et perficit intellectum, et appetitum, ut supra dictum est. Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Præterea, spes quæ est virtus theologica, medium est inter desperationem et præsumptionem. Similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses, ut Boëtius dicit, in libro de duabus naturis, quod enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas; et hæ-

resim eutychis, qui dicit unam personam et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed contra, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut et per defectum. Sed circa Deum, qui est obiectum virtutis theologicæ, non contingit peccare per excessum, dicitur enim Eccli. XLIII, benedicentes Deum, exaltate illum quantum potestis, maior enim est omni laude. Ergo virtus theologica non consistit in medio.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicæ duplex potest accipi mensura. Una quidem secundum ipsam rationem virtutis. Et sic mensura et regula virtutis theologicæ est ipse Deus, fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, caritas autem secundum bonitatem eius, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiæ et pietatis eius. Et ista est mensura excellens omnem humanam facultatem, unde nunquam potest homo tantum diligere Deum quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus. Et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum. Alia vero regula vel mensura virtutis theologicæ est ex parte nostra, quia etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando, secundum mensuram nostræ conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum virtutum intellectualium et Moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram quam transcendere contingit. Quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam, virtutes autem theologicæ in ordine ad mensuram et regulam increatam. Unde non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod spes est media inter præsumptionem et desperationem, ex parte nostra, inquantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod excedit suam conditionem; vel non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cuius bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparationem ad obiectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere, sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supradictis patet.

Quæstio 55

Deinde considerandum est de connexione virtutum. Et circa hoc quæruntur quinque. Primo, utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ. Secundo, utrum virtutes morales possint esse sine caritate. Tertio, utrum caritas possit esse sine eis. Quarto, utrum fides et spes possint esse sine caritate. Quinto, utrum caritas possit esse sine eis.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexæ.

1. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur in II Ethic. Sed homo potest exercitari in actibus alicuius virtutis sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Præterea, magnificentia et magnanimitas sunt quædam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificentiam et magnanimitatem, dicit enim Philosophus, in IV Ethic., quod inops non potest esse magnificus, qui tamen potest habere quasdam alias virtutes; et quod ille qui parvis est dignus, et his se dignificat, temperatus est, magnanimus autem non est. Ergo virtutes morales non sunt connexæ.

3. Præterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexæ, potest enim aliquis habere unam scientiam, sine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ.

4. Præterea, si virtutes morales sint connexæ, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum Moralium. Videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quæ pertinent ad aliam, sicut etiam aliquis potest habere artem circa quædam factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia. Prudentia autem est recta ratio agibilium. Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, super Lucam, connexæ sibi sunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam

habet, plures habere videatur. Augustinus etiam dicit, in VI de Trin., quod virtutes quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem. Et Gregorius dicit, XXII Moral., quod una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta. Et tullius dicit, in II de tuscul. Quæst., si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ, videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine, esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse; ut fere ab omnibus ponitur. Cuius ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est, quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc, manifeste apparet ratio connexionis, non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione; et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius, XXII Moral., dicens quod virtutes, si sint disiunctæ, non possunt esse perfectæ, secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est quæ iusta, temperans et fortis non est; et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus, in VI de Trin. Alii vero distinguunt prædictas virtutes secundum materias. Et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele, in VI Ethic. Quia sicut supra dictum est, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quæ est consiliativa et iudicativa et præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quæ, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtutum Moralium quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum Moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum Moralium. Si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias; acquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis, propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur. Sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam vero virtutes morales sunt quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia, et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias virtutes morales, sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis. Sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum, sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicuius conclusionis quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur, quod in promptu est ut habeamus; secundum illud Philosophi, in II Physic., quod parum deest, quasi nihil deesse videtur.

2. Et per hoc patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus. Et ideo non invenitur in eis connexio quæ invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quæ manifeste habent ordinem ad invicem. Nam omnes passiones, a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia Moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia. Et secundum hoc, omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum; sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est. Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes; sicut morales dependent a prudentia, eo

quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod ea ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia, non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quod, etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ, et non in alia; nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cuiuscumque principii. Sicut si quis erraret circa hoc principium, omne totum est maius sua parte, non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. Et præterea, agibilia sunt ordinata ad invicem; non autem factibilia, ut dictum est. Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium, induceret defectum etiam circa alia agibilia. Quod in factibilibus non contingit.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales possint esse sine caritate.

1. Dicitur enim in libro sententiarum prosperi, quod omnis virtus præter caritatem, potest esse communis bonis et malis. Sed caritas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur ibidem. Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine caritate.

2. Præterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in II Ethic. Sed caritas non habetur nisi ex infusione; secundum illud Rom. V, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine caritate.

3. Præterea, virtutes morales connectuntur ad invicem, inquantum dependent a prudentia. Sed caritas non dependet a prudentia; immo prudentiam excedit, secundum illud Ephes. III, supereminentem scientiæ caritatem Christi. Ergo virtutes morales non connectuntur caritati, sed sine ea esse possunt.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. III, qui non diligit, manet in morte. Sed per virtutes perficitur vita spiritualis, ipsæ enim sunt quibus recte vivitur, ut Augustinus dicit, in II de Lib. Arbit. Ergo non possunt esse sine dilectione caritatis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitæ sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dictum est enim supra quod aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales, sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate; nec aliæ virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis quod solæ virtutes infusæ sunt perfectæ, et simpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliæ vero virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. XIV super illud, omne quod non est ex fide, peccatum est, dicit Glossa Augustini, ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis. Alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem; et per consequens in malis esse non potest.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

3. Ad tertium dicendum quod, etsi caritas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a caritate, ut dictum est. Et per consequens, omnes virtutes morales infusæ.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit.

1. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur. Sed sola caritas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur I ad Cor. XIII, caritas patiens est, benigna est, etc. Ergo videtur quod, habita caritate, aliæ virtutes superfluerent.

2. Præterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, et ei secundum se placent, unde et signum habitus est delectatio quæ fit in opere, ut dicitur in II Ethic. Sed multi habent caritatem, absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem

in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad caritatem. Ergo multi habent caritatem, qui non habent alias virtutes.

3. Præterea, caritas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti qui tamen aliquibus virtutibus carent, dicit enim beda quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, glorientur. Ergo non est necessarium quod qui habet caritatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed contra est quod per caritatem tota lex impletur, dicitur enim Rom. XIII, qui diligit proximum, legem implevit. Sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales, quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in V Ethic. Ergo qui habet caritatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit, in quadam epistola, quod caritas includit in se omnes virtutes cardinales.

Respondeo dicendum quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cuius ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiæ, quam in operibus naturæ. Sic autem videmus in operibus naturæ, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quæ sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda, sicut in animalibus inveniuntur organa quibus perfici possunt opera ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quæ in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam; sed etiam propter caritatem. Et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad hoc quod actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quod non solum adsit 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 et motiva respectu earum quæ sunt ad finem. Et ideo cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

2. Ad secundum dicendum quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum, patitur difficultatem in operando, et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu, propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens, sicut ille qui habet habitum scientiæ, patitur difficultatem in intelligendo, propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et 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 contrariæ dispositiones.

3. Ad tertium dicendum quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione iam dicta; quamvis habitus omnium virtutum habeant.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides et spes nunquam sint sine caritate.

1. Cum enim sint virtutes theologicæ, digniores esse videntur virtutibus moralibus, etiam infusis. Sed virtutes morales infusæ non possunt esse sine caritate. Ergo neque fides et spes.

2. Præterea, nullus credit nisi volens, sed caritas est in voluntate ut Augustinus dicit, super Ioan. Sicut perfectio eius, ut supra dictum est. Ergo fides non potest esse sine caritate.

3. Præterea, Augustinus dicit, in enchirid., quod spes sine amore esse non potest. Amor autem est caritas, de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine caritate.

Sed contra est quod Matth. I, dicitur in Glossa quod fides generat spem, spes vero caritatem. Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe; et spes sine caritate.

Respondeo dicendum quod fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum inchoationem quandam; alio modo, secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quidem 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 sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum, unde nec habitus qui est talis operis principium, habebit perfecte rationem virtutis. Sicut si aliquis operetur iusta, bonum quidem facit, sed non erit opus perfectæ virtutis, nisi hoc bene faciat, idest secundum electionem rectam, quod est per prudentiam, et ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur fides et spes sine caritate possunt quidem aliqualiter esse, perfectæ autem virtutis

rationem sine caritate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo; credere autem sit alicui propria voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum. Quod autem debito modo velit, hoc est per caritatem, quæ perficit voluntatem, omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei. Sic igitur fides est quidem sine caritate, sed non perfecta virtus, sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe. Nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo. Qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine caritate. Si autem hoc expectet ex meritis quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, et hoc potest esse sine caritate. Et ideo fides et spes possunt esse sine caritate, sed sine caritate, proprie loquendo, virtutes non sunt; nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, ut dicitur in II Ethic.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales dependent a prudentia, prudentia autem infusa nec rationem prudentiæ habere potest absque caritate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes, secundum proprias rationes, nec a prudentia nec a caritate dependent. Et ideo sine caritate esse possunt; licet non sint virtutes sine caritate, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de fide quæ habet perfectam rationem virtutis.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ iam habet, quod non est sine caritate.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas possit esse sine fide et spe.

1. Caritas enim est amor Dei. Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non præsupposita fide, vel spe futuræ beatitudinis. Ergo caritas potest esse sine fide et spe.

2. Præterea, caritas est radix omnium virtutum; secundum illud Ephes. III, in caritate radicati et fundati. Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo caritas potest esse aliquando sine fide et spe et aliis virtutibus.

3. Præterea, in Christo fuit perfecta caritas. Ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur. Ergo caritas potest esse sine fide et spe.

Sed contra est quod apostolus dicit, Heb. XI, sine fide impossibile est placere Deo; quod maxime pertinet ad caritatem, ut patet; secundum illud Prov. VIII, ego diligentes me diligo. Spes etiam est quæ introducit ad caritatem, ut supra dictum est. Ergo caritas non potest haberi sine fide et spe.

Respondeo dicendum quod caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quæ quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam mutua communicatione, ut dicitur in VIII Ethic. Et quod hoc ad caritatem pertineat, patet per id quod dicitur I Ioan. IV, qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Et I ad Cor. I dicitur, fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius. Hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in præsenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam, quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic caritas sine fide et spe nullo modo esse potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis obiectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

2. Ad secundum dicendum quod caritas est radix fidei et spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis. Sed fides et spes, secundum rationem propriam, præsupponuntur ad caritatem, ut supra dictum est. Et sic caritas sine eis esse non potest.

3. Ad tertium dicendum quod Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis in eis. Sed loco fidei, habuit apertam visionem; et loco spei, plenam comprehensionem. Et sic fuit perfecta caritas in eo.

Quæstio 56

Deinde considerandum est de æqualitate virtutum. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum virtus possit esse maior vel minor. Secundo, utrum omnes virtutes simul in eodem existentes, sint æquales. Tertio, de comparatione virtutum Moralium ad intellectuales. Quarto, de comparatione virtutum Moralium ad invicem. Quinto, de comparatione virtutum intellectualium ad invicem. Sexto, de comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non possit esse maior vel minor.

1. Dicitur enim in Apoc. XXI, quod latera civitatis ierusalem sunt æqualia. Per hæc autem significantur virtutes, ut Glossa dicit ibidem. Ergo omnes virtutes sunt æquales. Non ergo potest esse virtus maior virtute.

2. Præterea, omne illud cuius ratio consistit in maximo, non potest esse maius vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo, est enim virtus ultimum potentiæ, ut Philosophus dicit in I de cælo; et Augustinus etiam dicit, in II de Lib. Arb., quod virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti. Ergo videtur quod virtus non possit esse maior neque minor.

3. Præterea, quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectæ, quæ sunt virtutes infusæ, sunt a Deo, cuius virtus est uniformis et infinita. Ergo videtur quod virtus non possit esse maior virtute.

Sed contra, ubicumque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inæqualitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia et augmentum, dicitur enim Matth. V, nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum; et Prov. XV dicitur, in abundanti iustitia virtus maxima est. Ergo videtur quod virtus possit esse maior vel minor.

Respondeo dicendum quod cum quæritur utrum virtus una possit esse maior alia, dupliciter intelligi potest quaestio. Uno modo, in virtutibus specie differentibus. Et sic manifestum est quod una virtus est alia maior. Semper enim est potior causa suo effectu, et in effectibus, tanto aliquid est potius, quanto est causæ propinquius. Manifestum est autem ex dictis quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus, perficientibus vim appetitivam inquantum participat rationem. Et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit. Unde et iustitia, quæ est in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus, et fortitudo, quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili, quæ minus participat rationem, ut patet in VII Ethic. Alio modo potest intelligi quaestio in virtute eiusdem speciei. Et sic, secundum ea quæ dicta sunt supra, cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici maior et minor, uno modo, secundum seipsam; alio modo, ex parte participantis subiecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas eius attenditur secundum ea ad quæ se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit. Quod de scientia et arte non contingit, non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quæ ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt stoici, ut simplicius dicit in commento prædicamentorum, quod virtus non recipit magis et minus, sicut scientia vel ars; eo quod ratio virtutis consistit in maximo. Si vero consideretur virtus ex parte subiecti participantis, sic contingit virtutem esse maiorem vel minorem, sive secundum diversa tempora, in eodem; sive in diversis hominibus. Quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius, vel propter maiorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, vel propter perspicacius iudicium rationis, aut etiam propter maius gratiæ donum, quod unicuique donatur secundum mensuram donationis Christi, ut dicitur ad Ephes. IV. Et in hoc deficiebant stoici, æstimantes nullum esse virtuosum dicendum, nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis, quod attingat rectæ rationis medium in indivisibili, sicut stoici putabant, sed sufficit prope medium esse, ut in II Ethic. Dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit quam alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

1. Ad primum ergo dicendum quod æqualitas illa non est secundum quantitatem absolutam, sed est secundum proportionem intelligenda, quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur.

2. Ad secundum dicendum quod illud ultimum quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem magis vel minus boni secundum prædictos modos, cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod Deus non operatur secundum necessitatem naturæ, sed secundum ordinem suæ sapientiæ, secundum quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud ad Ephes. IV, unicuique vestrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnes virtutes in uno et eodem sint æqualiter intensæ.

1. Dicit enim apostolus, I ad Cor. VII, unusquisque habet proprium donum a Deo, alius quidem sic, alius autem sic. Non esset autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet æqualiter haberet. Ergo videtur quod non omnes virtutes sint æquales in uno et eodem.

2. Præterea, si omnes virtutes essent æque intensæ in uno et eodem, sequeretur quod quicumque excederet

aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum, quia diversi sancti de diversis virtutibus præcipue laudantur; sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Iob de patientia. Unde et de quolibet confessore cantatur in ecclesia, non est inventus similis illi, qui conservaret legem excelsi; eo quod quilibet habuit prærogativam alicuius virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

3. Præterea, quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilius et promptius operatur. Sed experimento patet quod unus homo delectabilius et promptius operatur actum unius virtutis quam actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI de Trin., quod quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia et temperantia; et sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales.

Respondeo dicendum quod quantitas virtutum, sicut ex dictis patet, potest attendi dupliciter. Uno modo, secundum rationem speciei. Et sic non est dubium quod una virtus unius hominis sit maior quam alia, sicut caritas fide et spe. Alio modo potest attendi secundum participationem subiecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subiecto. Et secundum hoc, omnes virtutes unius hominis sunt æquales quadam æqualitate proportionis, inquantum æqualiter crescunt in homine, sicut digiti manus sunt inæquales secundum quantitatem, sed sunt æquales secundum proportionem, cum proportionaliter augeantur. Huiusmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis, æqualitas enim est quædam connexio virtutum secundum quantitatem. Dictum est autem supra quod ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest. Uno modo, secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes, quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia. Et sic virtus in qualibet materia non potest æqualis dici, nisi habeat omnes istas conditiones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum assignat Augustinus, in VI de Trin., dicens, si dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentia; sequitur quod huius fortitudo minus prudens sit. Ac per hoc, nec fortitudine æquales sunt, quando est illius fortitudo prudentior. Atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras. Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt huiusmodi virtutes habere materias determinatas. Et secundum hoc, ratio connexionis virtutum Moralium accipitur ex parte prudentiæ, et ex parte caritatis quantum ad virtutes infusas, non autem ex parte inclinationis, quæ est ex parte subiecti, ut supra dictum est. Sic igitur et ratio æqualitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiæ, quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus, existente enim ratione æqualiter perfecta in uno et eodem, oportet quod proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum. Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis; potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum apostoli potest intelligi de donis gratiæ gratis datæ, quæ non sunt communia omnibus, nec omnia æqualia in uno et eodem. Vel potest dici quod refertur ad mensuram gratiæ gratum facientis; secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius, propter maiorem abundantiam prudentiæ, vel etiam caritatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusæ.

2. Ad secundum dicendum quod unus sanctus laudatur præcipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius.

3. Et per hoc etiam patet responsio ad tertium.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes morales præemineant intellectualibus.

1. Quod enim magis est necessarium, et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quæ sunt virtutes intellectuales, et sunt etiam magis necessariæ ad vitam humanam. Ergo sunt præferendæ virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, de ratione virtutis est quod bonum faciat habentem. Sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quam intellectualis.

3. Præterea, finis est nobilior his quæ sunt ad finem. Sed sicut dicitur in VI Ethic., virtus moralis facit rectam intentionem finis; prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem. Ergo virtus moralis est nobilior prudentia, quæ est virtus intellectualis circa moralia.

Sed contra, virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in I Ethic. Sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici maius vel minus, dupliciter, uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quam ditari, quod tamen non est melius secundum quid, idest necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suæ speciei. Habet autem virtus speciem ex obiecto, ut ex dictis patet. Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quæ habet nobilius obiectum. Manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilius quam obiectum appetitus, ratio enim apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res, quæ habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quæ perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est, nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicuius actus, cum sit perfectio potentiæ, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus, quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quod obiecta disciplinarum, quæ sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam obiecta virtutum Moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sunt magis necessariæ ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc. Quinimmo virtutes intellectuales speculativæ, ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales, ea ratione, quia appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est. Unde per hoc etiam non probatur nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

3. Ad tertium dicendum quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem. Est autem finis uniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ, ut dicitur in II et VI Ethic.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit præcipua inter virtutes morales.

1. Maius enim est dare alicui de proprio, quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem; secundum autem ad iustitiam. Ergo videtur quod liberalitas sit maior virtus quam iustitia.

2. Præterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed sicut dicitur Iac. I, patientia opus perfectum habet. Ergo videtur quod patientia sit maior quam iustitia.

3. Præterea, magnanimitas operatur magnum, in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnificat etiam ipsam iustitiam. Est igitur maior quam iustitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod iustitia est præclarissima virtutum.

Respondeo dicendum quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici maior vel minor, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem virtus dicitur maior, secundum quod in ea maius bonum rationis relucet, ut supra dictum est. Et secundum hoc, iustitia inter omnes virtutes morales præcellit, tanquam propinquior rationi. Quod patet et ex subiecto, et ex obiecto. Ex subiecto quidem, quia est in voluntate sicut in subiecto, voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet. Secundum autem obiectum sive materiam, quia est circa operationes, quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde iustitia est præclarissima virtutum, ut dicitur in V Ethic. Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa maiora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales quæ sunt circa passiones, tamen ordinatur infra iustitiam. Unde Philosophus dicit, in I rhetoric., quod necesse est maximas esse virtutes, quæ sunt aliis honoratissimæ, siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc, fortes et iustos maxime honorant, hæc quidem enim in bello, scilicet fortitudo; hæc autem, scilicet iustitia, et in bello et in pace utilis est. Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quæ subiicit rationi appetitum circa ea quæ immediate ordinantur ad vitam, vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis et venereis. Et sic istæ tres virtutes, simul cum prudentia, dicuntur esse principales etiam dignitate. Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse maior, secundum quod adminiculum vel

ornamentum præbet principali virtuti. Sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

1. Ad primum ergo dicendum quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum iustitiæ, non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut in II polit. Dicitur. Unde liberalitas sine iustitia esse non posset, quæ secernit suum a non suo. Iustitia autem potest esse sine liberalitate. Unde iustitia simpliciter est maior liberalitate, tanquam communior, et fundamentum ipsius, liberalitas autem est secundum quid maior, cum sit quidam ornatus iustitiæ, et complementum eius.

2. Ad secundum dicendum quod patientia dicitur habere opus perfectum in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit iniustam vindictam, quam etiam excludit iustitia; neque solum odium quod facit caritas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum. Et ideo in hoc est perfectior et maior, quod in hac materia extirpat radicem. Non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus. Quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiæ, sed etiam ingerit se eis, cum opus fuerit. Unde quicumque est fortis, est patiens, sed non convertitur, est enim patientia quædam fortitudinis pars.

3. Ad tertium dicendum quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur in IV Ethic. Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum. Et sic secundum quid est maior omnibus aliis, non tamen simpliciter.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales.

1. Imperans enim maius est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiæ, dicitur enim I Ethic., quod quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquemque addiscere, et usquequo, hæc præordinat, scilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet, ut dicitur in VI Ethic. Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit maior quam sapientia.

2. Præterea, de ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem, est enim virtus dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Physic. Sed prudentia est recta ratio agibilium, per quæ homo ad felicitatem perducitur, sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est maior virtus quam sapientia.

3. Præterea, quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse maior. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in XII de Trin., quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Iob XXXVI, ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram. Ergo scientia est maior virtus quam sapientia.

4. Præterea, cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus; sicut et aliæ scientiæ. Ergo intellectus est maior virtus quam sapientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI Ethic., quod sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Obiectum autem sapientiæ præcellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium, considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur in principio Metaphys. Et quia per causam iudicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus; et eius est ordinare omnes; et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

1. Ad primum 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 VI Ethic., maximum eorum quæ sunt in mundo, esset homo. Unde dicendum est, sicut in eodem libro dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius e converso, quia spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur, ut dicitur I ad Cor. II. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia, sed imperat de his quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiæ, introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

2. Ad secundum dicendum quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem, sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui obiecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus; ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio seu participatio futuræ felicitatis. Et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in I de Anima, una notitia præfertur alteri aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem. Si igitur

subiecta sint æqualia in bonitate et nobilitate, illa quæ est certior, erit maior virtus. Sed illa quæ est minus certa de altioribus et maioribus, præfertur ei quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit, in II de cælo, quod magnum est de rebus cælestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione. Et in I de partibus animal., dicit quod amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus. Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini, maxime in statu huius vitæ, non potest perfecte advenire, ut sit quasi eius possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in I Metaphys. Sed tamen illa modica cognitio quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

4. Ad quartum dicendum quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum, cognito enim quid est totum et quid pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut aliæ scientiæ; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit maior virtus quam intellectus.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit maxima inter virtutes theologicas.

1. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem et caritas in VI appetitiva, ut supra dictum est; videtur quod fides comparetur ad spem et caritatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est maior morali, ut ex dictis patet. Ergo fides est maior spe et caritate.

2. Præterea, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse maius eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad caritatem, præsupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in enchirid.; addit autem quendam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est maior caritate.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed fides et spes sunt causa caritatis, dicitur enim Matth. I, in Glossa, quod fides generat spem, et spes caritatem. Ergo fides et spes sunt maiores caritate.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc; maior autem horum est caritas.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Cum autem tres virtutes theologicæ respiciant Deum sicut proprium obiectum, non potest una earum dici maior altera ex hoc quod sit circa maius obiectum; sed ex eo quod una se habet propinquius ad obiectum quam alia. Et hoc modo caritas est maior aliis. Nam aliæ important in sui ratione quandam distantiam ab obiecto, est enim fides de non visis, spes autem de non habitis. Sed amor caritatis est de eo quod iam habetur, est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati; propter quod dicitur I Ioan. IV, qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.

1. Ad primum ergo dicendum quod non hoc modo se habent fides et spes ad caritatem, sicut prudentia ad virtutem moralem. Et hoc propter duo. Primo quidem, quia virtutes theologicæ habent obiectum quod est supra animam humanam, sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quæ sunt infra hominem. In his autem quæ sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio. Perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente, dilectio vero, secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem, nobilius est in seipso quam sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum eius in quo est. E converso autem est in his quæ sunt infra hominem. Secundo, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes, sed fides non modera-

tur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas; sed solum ostendit obiectum. Motus autem appetitivus in obiectum, excedit cognitionem humanam; secundum illud ad Ephes. III, supereminentem scientiæ caritatem Christi.

2. Ad secundum dicendum quod spes præsupponit amorem eius quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiæ, quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Caritas autem importat amorem amicitiæ, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod causa perficiens est potior effectu, non autem causa disponens. Sic enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam, quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes caritatem, secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

Quæstio 57

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum virtutes morales maneant post hanc vitam. Secundo, utrum virtutes intellectuales. Tertio, utrum fides. Quarto, utrum remaneat spes. Quinto, utrum aliquid fidei maneat, vel spei. Sexto, utrum maneat caritas.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

1. Homines enim in statu futuræ gloriæ erunt similes Angelis, ut dicitur Matth. XXII. Sed ridiculum est in Angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in X Ethic. Ergo neque in hominibus, post hanc vitam, erunt virtutes morales.

2. Præterea, virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam, dicit enim Gregorius, in VI Moral., activæ vitæ opera cum corpore transeunt. Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, temperantia et fortitudo, quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit, in III Ethic. Sed irrationales partes animæ corrumpuntur, corrupto corpore, eo quod sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

Sed contra est quod dicitur Sap. I, quod iustitia perpetua est et immortalis.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XIV de Trin., tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse; sed in alia vita homines esse beatos sola cognitione naturæ, in qua nihil est melius aut amabilius, ut Augustinus dicit ibidem, ea natura quæ creavit omnes naturas. Ipse autem postea determinat huiusmodi quatuor virtutes in futura vita existere, tamen alio modo. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod in huiusmodi virtutibus aliquid est formale; et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones vel operationes 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, quantum ad id quod est materiale in eis. Non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiæ et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciæ circa pericula mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ. Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissimæ post hanc vitam, inquantum ratio uniuscuiusque rectissima erit circa ea quæ ad ipsum pertinent secundum statum illum; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis, in his quæ ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit quod prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo, sine molestia tolerandorum malorum; temperantia, sine repugnatione libidinum. Ut prudentiæ sit nullum bonum Deo præponere vel æquare; fortitudinis, ei firmissime cohærere; temperantiæ, nullo defectu noxio delectari. De iustitia vero manifestius est quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo, quia etiam in hac vita ad iustitiam pertinet esse subditum superiori.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur ibi de huiusmodi virtutibus moralibus, quantum ad id quod materiale est in eis, sicut de iustitia, quantum ad commutationes et depositiones; de fortitudine, quantum ad terribilia et pericula; de temperantia, quantum ad concupiscentias pravas.

2. Et similiter dicendum est ad secundum. Ea enim quæ sunt activæ vitæ, materialiter se habent ad virtutes.

3. Ad tertium dicendum quod status post hanc vitam est duplex, unus quidem ante resurrectionem, quando animæ erunt a corporibus separatæ; alius autem post resurrectionem, quando animæ iterato corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu, erunt vires irrationales in organis corporis, sicut et nunc sunt. Unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, inquantum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem, partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut in primo dictum

est. Unde nec huiusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate, in quibus sunt seminalia quædam harum virtutum, ut dictum est. Sed iustitia, quæ est in voluntate, etiam actu remanebit. Unde specialiter de ea dictum est quod est perpetua et immortalis, tum ratione subiecti, quia voluntas incorruptibilis est; tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam.

1. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIII, quod scientia destruetur, et ratio est quia ex parte cognoscimus. Sed sicut cognitio scientiæ est ex parte, idest imperfecta; ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quandiu hæc vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Præterea, Philosophus dicit, in prædicamentis, quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis, non enim de facili amittitur, nisi ex aliqua forti transmutatione vel ægritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani sicut per mortem. Ergo scientia et aliæ virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. 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 I 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 universalium et necessariorum, quam particularium et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium contingentium, puta eorum quæ quis fecit vel passus est; secundum illud Luc. XVI, recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala. Ergo multo magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quæ pertinent ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales.

Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est, quidam posuerunt quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili nisi quandiu actu intelligit, nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quæ sunt actus corporalium organorum, scilicet in imaginativa et memorativa. Huiusmodi autem vires corrumpuntur, corrupto corpore. Et ideo secundum hoc, scientia nullo modo post hanc vitam remanebit, corpore corrupto; neque aliqua alia intellectualis virtus. Sed hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in I de Anima dicit quod intellectus possibilis est in actu, cum fit singula, sicut sciens; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu. Est etiam contra rationem, quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter, secundum modum recipientis. Unde et intellectus possibilis dicitur locus specierum, quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles, ut in primo dictum est, corrupto corpore corrumpuntur. Unde quantum ad ipsa phantasmata, quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur, destructo corpore, sed quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam, quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi, quia scilicet neque phantasmata remanebunt, destructo corpore; neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

2. Ad secundum dicendum quod per ægritudinem corrumpitur habitus scientiæ quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata, non autem quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili.

3. Ad tertium dicendum quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut in primo dictum est. Et sic scientia manet, non tamen secundum eundem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fides maneat post hanc vitam.

1. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est. Ergo et fides.

2. Præterea, I ad Cor. III, dicitur, fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Iesus, idest fides Christi Iesu. Sed sublato fundamento, non remanet id quod superædificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Præterea, cognitio fidei et cognitio gloriæ differunt secundum perfectum et imperfectum. Sed cogni-

tio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta, sicut in Angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina; et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest, post hanc vitam, cum cognitione gloriæ.

Sed contra est quod apostolus dicit, II ad Cor. V, quandiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a Domino, sed sunt ei præsentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

Respondeo dicendum quod oppositio est per se et propria causa quod unum excludatur ab alio, inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album et nigrum. In quibusdam autem, secundum perfectum et imperfectum, unde in alterationibus magis et minus accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in V Physic. Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul, secundum idem, sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis. Et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod, tali imperfectione sublata, tollitur species rei, sicut iam non esset bos vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud, sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus, propter somnum vel ebrietatem vel aliquid huiusmodi. Patet autem quod, tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei manet. Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Ponitur enim in eius definitione, fides enim est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium, ut dicitur ad Heb. XI. Et Augustinus dicit, quid est fides? credere quod non vides. Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet. Et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod fides non potest esse perfecta cognitio, eadem numero manens. Sed ulterius considerandum est utrum simul possit esse cum cognitione perfecta, nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter, uno modo, ex parte obiecti cognoscibilis; alio modo, ex parte medii; tertio modo, ex parte subiecti. Ex parte quidem obiecti cognoscibilis, differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in Angelis, nam cognitio matutina est de rebus secundum quod habent esse in verbo; cognitio autem vespertina est de eis secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii, differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quæ est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte vero subiecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi, unde non habet firmam inhæsionem. De ratione vero scientiæ est quod habeat firmam inhæsionem cum visione intellectiva, habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet, excedit enim opinionem, in hoc quod habet firmam inhæsionem; deficit vero a scientia, in hoc quod non habet visionem. Manifestum est autem quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem, sed ea quæ differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte obiecti, nullo modo possunt esse de eodem obiecto. Possunt tamen convenire in eodem medio, et in eodem subiecto, nihil enim prohibet quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum et aliud imperfectum, sicut de sanitate et ægritudine, et bono et malo. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii, conveniant in uno medio. Sed nihil prohibet quin conveniant in uno obiecto, et in uno subiecto, potest enim unus homo cognoscere eandem conclusionem per medium probabile, et demonstrativum. Et est similiter impossibile quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subiecti, sint simul in eodem subiecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subiecti, ut scilicet credens non videat id quod credit, beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut supra dictum est. Unde manifestum est quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto.

1. Ad primum ergo dicendum quod fides est nobilior quam scientia, ex parte obiecti, quia eius obiectum est veritas prima. Sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

2. Ad secundum dicendum quod fides est fundamentum quantum ad id quod habet de cognitione. Et ideo quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

3. Ad tertium patet solutio ex his quæ dicta sunt.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spes maneat post mortem in statu gloriæ.

1. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augustinum, in XIV de Trin. Ergo multo magis spes.

2. Præterea, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam, et in beatis quidem timor filialis, qui manet in sæculum; et in damnatis timor pœnarum. Ergo spes, pari ratione, potest permanere.

3. Præterea, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni, et quantum ad gloriam corporis, quam animæ beatorum desiderant, ut dicit Augustinus, XII super Gen. Ad Litt.; et etiam quantum ad gloriam animæ, secundum illud Eccli. XXIV, qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient; et I Petr. I, dicitur, in quem desiderant Angeli prospicere. Ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VIII, quod videt quis, quid sperat? sed beati vident id quod est obiectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, id quod de ratione sui importat imperfectionem subiecti, non potest simul stare cum subiecto opposita perfectione perfecto. Sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subiecti, est enim actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi, unde quando illa potentia reducitur ad actum, iam cessat motus; non enim adhuc albatur, postquam iam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quendam in id quod non habetur; ut patet ex his quæ supra de passione spei diximus. Et ideo quando habebitur id quod speratur, scilicet divina fruitio, iam spes esse non poterit.

1. Ad primum ergo dicendum quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad obiectum, quod est Deus. Sed actus virtutum Moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei; nisi forte ratione materiæ, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur; sed etiam circa id quod præsentialiter habetur.

2. Ad secundum dicendum quod timor est duplex, servilis et filialis, ut infra dicetur. Servilis quidem est timor pœnæ, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad pœnam remanente. Timor vero filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet; et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali, nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud Prov. I, abundantia perfruetur, malorum timore sublato. Timor autem opponitur spei oppositione boni et mali, ut supra dictum est, et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor pœnæ, quam in beatis spes gloriæ. Quia in damnatis erit successio pœnarum, et sic remanet ibi ratio futuri, quod est obiectum timoris, sed gloria sanctorum est absque successione, secundum quandam æternitatis participationem, in qua non est præteritum et futurum, sed solum præsens. Et tamen nec etiam in damnatis est proprie timor. Nam sicut supra dictum est, timor nunquam est sine aliqua spe evasionis, quæ omnino in damnatis non erit. Unde nec timor; nisi communiter loquendo, secundum quod quælibet expectatio mali futuri dicitur timor.

3. Ad tertium dicendum quod quantum ad gloriam animæ, non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione iam dicta. Dicitur autem ibi esse esuries et sitis, per remotionem fastidii, et eadem ratione dicitur esse desiderium in Angelis. Respectu autem gloriæ corporis, in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo, neque secundum quod spes est virtus theologica, sic enim eius obiectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum; neque secundum quod communiter sumitur. Quia obiectum spei est arduum, ut supra dictum est, bonum autem cuius iam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate eius est ut emat. Et similiter illi qui habent gloriam animæ, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis; sed solum desiderare.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquid fidei vel spei remaneat in gloria.

1. Remoto enim eo quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur in libro de causis, quod, remoto rationali, remanet vivum; et remoto vivo, remanet ens. Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio, aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet ænigma; est enim fides cognitio ænigmatica. Ergo, remoto ænigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen animæ, secundum illud Ephes. I, illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei; sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de quo dicitur in Psalmo XXXV, in lumine tuo videbimus lumen. Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto, non enim candela extinguitur, claritate solis superve-

niente. Ergo videtur quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

3. Præterea, substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia, potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia; sed actum habere non potest. Obiectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto per hoc quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed contra est quod fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum manet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est; videtur quod totaliter tollatur.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem si sic intelligatur quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est, fides enim cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio. Spes autem non convenit cum beatitudine in genere, comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino. Si autem intelligatur quod eadem numero cognitio quæ est fidei, maneat in patria; hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicuius speciei, remanet substantia generis eadem numero, sicut, remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero, ut sic idem numero color sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero, differentia remota; sicut remanet eadem numero substantia materiæ, remota forma. Genus enim et differentia non sunt partes speciei, alioquin non prædicarentur de specie. Sed sicut species significat totum, idest compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus, sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia; differentia vero ab eo quod est sicut forma; species vero ab utroque. Sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam, animal autem dicitur quod habet naturam sensitivam; rationale quod habet intellectivam; homo vero quod habet utrumque. Et sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet quod, cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere, non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quod eadem numero cognitio, quæ prius fuit ænigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet quod nihil idem numero vel specie quod est in fide, remanet in patria; sed solum idem genere.

1. Ad primum ergo dicendum quod, remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet.

2. Ad secundum dicendum quod imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subiectum. Sed imperfectio fidei et perfectio gloriæ opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subiectum. Unde non possunt esse simul, sicut nec claritas æris cum obscuritate eius.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam, et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriæ non solum actu tollitur obiectum fidei, quod est non visum; sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem. Et ideo frustra talis habitus remaneret.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non maneat post hanc vitam in gloria.

1. Quia, ut dicitur I ad Cor. XIII, cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est, idest quod est imperfectum. Sed caritas viæ est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriæ.

2. Præterea, habitus et actus distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio præsentis vitæ, et alia apprehensio futuræ vitæ; videtur quod non maneat eadem caritas utrobique.

3. Præterea, eorum quæ sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad æqualitatem perfectionis, per continuum augmentum. Sed caritas viæ nunquam potest pervenire ad æqualitatem caritatis patriæ, quantumcumque augeatur. Ergo videtur quod caritas viæ non remaneat in patria.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, caritas nunquam excidit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quando imperfectio alicuius rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Caritas autem est amor; de cuius ratione non est aliqua imperfectio, potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde caritas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.

1. Ad primum ergo dicendum quod imperfectio caritatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde,

evacuata imperfectione caritatis, non evacuatur ipsa caritas.

2. Ad secundum dicendum quod caritas non habet pro obiecto ipsam cognitionem, sic enim non esset eadem in via et in patria. Sed habet pro obiecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.

3. Ad tertium dicendum quod caritas viæ per augmentum non potest pervenire ad æqualitatem caritatis patriæ, propter differentiam quæ est ex parte causæ, visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur in IX Ethic. Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

Quæstio 58

Consequenter considerandum est de donis. Et circa hoc quæruntur octo. Primo, utrum dona differant a virtutibus. Secundo, de necessitate donorum. Tertio, utrum dona sint habitus. Quarto, quæ, et quot sint. Quinto, utrum dona sint connexa. Sexto, utrum maneant in patria. Septimo, de comparatione eorum ad invicem. Octavo, de comparatione eorum ad virtutes.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dona non distinguantur a virtutibus.

1. Dicit enim Gregorius, in I Moral., exponens illud Iob, nati sunt ei septem filii, septem nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonæ cogitationis, sancti spiritus septem in nobis virtutes oriuntur. Et inducit illud quod habetur Isaiæ XI, requiescet super eum spiritus intellectus etc., ubi enumerantur septem spiritus sancti dona. Ergo septem dona spiritus sancti sunt virtutes.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de quaestionib. Evang., exponens illud quod habetur Matth. XII, tunc vadit, et assumit septem alios spiritus etc., septem vitia sunt contraria septem virtutibus spiritus sancti, idest septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis.

3. Præterea, quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis, unumquodque enim donum est bona qualitas mentis qua recte vivitur, etc. Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis, est enim donum datio irreddibilis, secundum Philosophum. Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

4. Præterea, plura eorum quæ enumerantur inter dona, sunt virtutes. Nam sicut supra dictum est, sapientia et intellectus et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium autem ad prudentiam pertinet; pietas autem species est iustitiæ; fortitudo autem quædam virtus est moralis. Ergo videtur quod virtutes non distinguantur a donis.

Sed contra est quod Gregorius, I Moral., distinguit septem dona, quæ dicit significari per septem filios Iob, a tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Iob. Et in II Moral., distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus, quæ dicit significari per quatuor angulos domus.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est, ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum, præsertim cum supra dixerimus quod virtutes quædam nobis sunt infusæ a Deo. Unde secundum hoc, donum a virtute distingui non potest. Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare quædam virtutes dicantur dona, et non omnes; et quare aliqua computantur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore. Unde alii dixerunt dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quæ scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliqui quod, inter septem dona, quatuor pertinent ad rationem, scilicet sapientia scientia, intellectus et consilium; et tria ad vim appetitivam, scilicet fortitudo, pietas et timor; posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium secundum quod est facultas rationis, virtutes vero secundum quod est facultas voluntatis, quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam, alias vero in VI appetitiva vel affectiva. Oporteret autem, si hæc distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in VI appetitiva, et omnia dona in ratione. Quidam vero, considerantes quod Gregorius dicit, in II Moral., quod donum spiritus sancti, quod in mente sibi subiecta format temperantiam, prudentiam, iustitiam et fortitudinem; eandem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona, dixerunt quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit. Quia etiam virtutes tentationibus resistunt, inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus, unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario. Quod præcipue patet de caritate, de qua dicitur

Cantic. VIII, aquæ multæ non potuerunt extinguere caritatem. Alii vero, considerantes quod ista dona traduntur in Scriptura secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Isaiæ XI; dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, præcipue quantum ad ea quæ passus est, quia in passione eius præcipue huiusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens. Quia ipse Dominus præcipue nos inducit ad sui conformitatem secundum humilitatem et mansuetudinem, Matth. XI, discite a me, quia mitis sum et humilis corde; et secundum caritatem, ut Ioan. XV, diligatis invicem, sicut dilexi vos. Et hæ etiam virtutes præcipue in passione Christi refulserunt. Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus, debemus sequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum, sic enim dicitur Isaiæ XI, requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectus, etc. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens, unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est; et etiam Philosophus hoc dicit, in cap. De bona fortuna. Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori, et hæc est perfectio mobilis inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur, sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum, ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a docente. Manifestum est autem quod virtutes humanæ perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quæ interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istæ perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiæ L, Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii. Et Philosophus etiam dicit, in cap. De bona fortuna, quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum.

1. Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi dona nominantur quandoque virtutes, secundum communem rationem virtutis. Habent tamen aliquid supereminens rationi communi virtutis, inquantum sunt quædam divinæ virtutes, perficientes hominem inquantum est a Deo motus. Unde et Philosophus, in VII Ethic., supra virtutem communem ponit quandam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri.

2. Ad secundum dicendum quod vitia, inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus, inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis. Idem enim contrariatur Deo et rationi, cuius lumen a Deo derivatur.

3. Ad tertium dicendum quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur, qua recte vivitur, intelligendum est de rectitudine vitæ quæ accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius; quod scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

4. Ad quartum dicendum quod sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex iudicio rationis, dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem.

1. Dona enim ordinantur ad quandam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut huiusmodi perfectionem consequatur, quæ est ultra communem statum virtutis, quia huiusmodi perfectio non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Præterea, ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat et circa divina et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina; per virtutes autem morales, circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Præterea, Gregorius dicit, in II Moral., quod spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, timorem contra superbiam. Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed contra, inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor. Utrumque autem horum necessarium est ad salutem, quia de sapientia dicitur, Sap. VII, neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat; et de timore dicitur, Eccli. I, qui sine timore

est, non poterit iustificari. Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo, primo quidem, naturali perfectione, scilicet secundum lumen naturale rationis; alio modo, quadam supernaturali perfectione, per virtutes theologicas, ut dictum est supra. Et quamvis hæc secunda perfectio sit maior quam prima, tamen prima perfectiori modo habetur ab homine quam secunda, nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur. Sed id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur. Sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare, luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinæ, potest per se operari, sed discipulus eius, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini; homo potest operari, per iudicium rationis. Si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis, unde secundum Philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte formata per virtutes theologicas; non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio spiritus sancti; secundum illud Rom. VIII, qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et hæredes, et in Psalmo CXLII, dicitur, spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam; quia scilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum spiritus sancti.

1. Ad primum ergo dicendum quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia excedunt præcepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

2. Ad secundum dicendum quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu spiritus sancti, ratione iam dicta.

3. Ad tertium dicendum quod rationi humanæ non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus. Unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, et alia huiusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed Deus cuius scientiæ et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et ceteris huiusmodi, nos tutos reddit. Et ideo dona spiritus sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dona spiritus sancti non sint habitus.

1. Habitus enim est qualitas in homine manens, est enim qualitas difficile mobilis, ut dicitur in prædicamentis. Sed proprium Christi est quod dona spiritus sancti in eo requiescant; ut dicitur Isaiæ XI. Et Ioan. I, dicitur, super quem videris spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat, quod exponens Gregorius, in II Moral., dicit, in cunctis fidelibus spiritus sanctus venit; sed in solo mediatore semper singulariter permanet. Ergo dona spiritus sancti non sunt habitus.

2. Præterea, dona spiritus sancti perficiunt hominem secundum quod agitur a spiritu Dei, sicut dictum est. Sed inquantum homo agitur a spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu eius. Non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona spiritus sancti non sunt habitus.

3. Præterea, sicut dona spiritus sancti sunt ex inspiratione divina, ita et donum prophetiæ. Sed prophetia non est habitus, non enim semper spiritus prophetiæ adest prophetis, ut Gregorius dicit, in I homilia ezechielis. Ergo neque etiam dona spiritus sancti sunt habitus.

Sed contra est quod Dominus dicit discipulis, de spiritu sancto loquens, Ioan. XIV, apud vos manebit, et in vobis erit. Spiritus autem sanctus non est in hominibus absque donis eius. Ergo dona eius manent in hominibus. Ergo non solum sunt actus vel passiones, 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 supradictis quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam secundum quod par-

ticipat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona spiritus sancti se habent ad hominem in comparatione ad spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivæ disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum spiritui sancto.

1. Ad primum ergo dicendum quod Gregorius ibidem solvit, dicens quod in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet. Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est. Unde quantum ad ea, spiritus sanctus semper manet in sanctis.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de instrumento cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo; sed sic agitur a spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii. Unde indiget habitu.

3. Ad tertium dicendum quod prophetia est de donis quæ sunt ad manifestationem spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter septem dona spiritus sancti enumerentur.

1. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet sapientia, intellectus, scientia et consilium, quod pertinet ad prudentiam, nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ est quinta virtus intellectualis. Similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad iustitiam, scilicet pietas, et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet donum fortitudinis, nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Præterea, pietas est pars iustitiæ. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars eius, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa iustitia.

3. Præterea, virtutes theologicæ maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem secundum quod movetur a Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Præterea, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et de eo delectatur. Amor autem, spes et delectatio sunt passiones condivisæ timori. Ergo, sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent poni dona.

5. Præterea, intellectui adiungitur sapientia quæ regit ipsum; fortitudini autem consilium, pietati vero scientia. Ergo et timori debuit addi aliquod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona spiritus sancti enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ, Isaiæ XI.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum spiritus sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, et in VI appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica, et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inventionem; et iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis, perficitur speculativa ratio per intellectum; practica vero per consilium. Ad recte autem iudicandum, speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur. Appetitiva autem virtus, in his quidem quæ sunt ad alterum, perficitur per pietatem. In his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra terrorem periculorum, contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium, per timorem, secundum illud Prov. XV, per timorem Domini declinat omnis a malo; et in Psalmo CXVIII, confige timore tuo carnes meas, a iudiciis enim tuis timui. Et sic patet quod hæc dona extendunt se ad omnia ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales.

1. Ad primum ergo dicendum quod dona spiritus sancti perficiunt hominem in his quæ pertinent ad bene vivendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia; est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur in VI Ethic. Potest tamen dici quod, quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad spiritum sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quædam organa eius dum ab eo moventur. Temperantiæ autem respondet quodammodo donum timoris. Sicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet, secundum eius propriam rationem, ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis; ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem.

2. Ad secundum dicendum quod nomen iustitiæ imponitur a rectitudine rationis, et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur; ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Et ideo convenienter donum quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, pietas nominatur.

3. Ad tertium dicendum quod animus hominis non

movetur a spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur, sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem. Unde istæ virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivationes prædictarum virtutum.

4. Ad quartum dicendum quod amor et spes et delectatio habent bonum pro obiecto. Summum autem bonum Deus est, unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas, 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 reverentiam Dei. Et ideo non est nomen virtutis theologicæ, sed doni, quod eminentius retrahit a malis quam virtus moralis.

5. Ad quintum dicendum quod per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus. Et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiæ tanquam directivo, ex parte quidem intellectus, donum intellectus; ex parte autem affectus, donum timoris. Ratio enim timendi Deum præcipue sumitur ex consideratione excellentiæ divinæ, quam considerat sapientia.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod dona non sint connexa.

1. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XII, alii datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eundem spiritum. Sed sapientia et scientia inter dona spiritus sancti computantur. Ergo dona spiritus sancti dantur diversis, et non connectuntur sibi invicem in eodem.

2. Præterea, Augustinus dicit, in XIV de Trin., quod scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide. Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quod dona non sint ex necessitate connexa in uno et eodem.

3. Præterea, Gregorius, in I Moral., dicit quod minor est sapientia, si intellectu careat; et valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat. Vile est consilium, cui opus fortitudinis deest; et valde fortitudo destruitur, nisi per consilium fulciatur. Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione caret. Timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonæ actionis surgit. Ex quibus videtur quod unum donum possit sine alio haberi. Non ergo dona spiritus sancti sunt connexa.

Sed contra est quod ibidem Gregorius præmittit, dicens, illud in hoc filiorum convivio perscrutandum videtur, quod semetipsos invicem pascunt. Per filios autem Iob, de quibus loquitur, designantur dona spiritus sancti. Ergo dona spiritus sancti sunt connexa, per hoc quod se invicem reficiunt.

Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritas de facili ex præmissis potest haberi. Dictum est enim supra quod sicut vires appetitivæ disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animæ disponuntur per dona in comparatione ad spiritum sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per caritatem, secundum illud Rom. V, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona spiritus sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona spiritus sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod sapientia et scientia uno modo possunt considerari secundum quod sunt gratiæ gratis datæ, prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit et fideles instruere et adversarios confutare. Et sic loquitur ibi apostolus de sapientia et scientia, unde signanter fit mentio de sermone sapientiæ et scientiæ. Alio modo possunt accipi prout sunt dona spiritus sancti. Et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quam quædam perfectiones humanæ mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctus spiritus sancti in cognitione divinorum vel humanorum. Et sic patet quod huiusmodi dona sunt in omnibus habentibus caritatem.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de scientia exponens prædictam auctoritatem apostoli, unde loquitur de scientia prædicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data. Quod patet ex hoc quod subdit, aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ non nisi æterna est; aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur apostolus.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est; ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum, per hoc quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde præmittit dicens, valde singula quælibet destituitur, si non una alii virtus virtuti suffragetur. Non ergo datur intelligi quod unum donum possit esse sine alio, sed quod intellectus, si esset sine sa-

pientia, non esset donum; sicut temperantia, si esset sine iustitia, non esset virtus.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod dona spiritus sancti non maneant in patria.

1. Dicit enim Gregorius, in II Moral., quod spiritus sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem. Sed in patria non erunt aliqua tentamenta; secundum illud Isaiæ XI, non nocebunt et non occident in universo monte sancto meo. Ergo dona spiritus sancti non erunt in patria.

2. 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 Gregorius, in I Moral., quod intellectus facit audita penetrare, et consilium prohibet esse præcipitem, et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet cordis viscera operibus misericordiæ; hæc autem non competunt statui patriæ. Ergo huiusmodi dona non erunt in statu gloriæ.

3. Præterea, donorum quædam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut sapientia et intellectus; quædam in vita activa, ut pietas et fortitudo. Sed activa vita cum hac vita terminatur; ut Gregorius dicit, in VI Moral. Ergo in statu gloriæ non erunt omnia dona spiritus sancti.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, civitas Dei illa, ierusalem cælestis, non meatu alicuius fluvii terrestris abluitur; sed ex vitæ fonte procedens spiritus sanctus, cuius nos brevi satiamur haustu, in illis cælestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.

Respondeo dicendum quod de donis dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad essentiam donorum, et sic perfectissime erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii 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 I ad Cor. XV, et quando homo erit totaliter subditus Deo. Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur, et sic in præsenti habent operationem circa aliquam materiam circa quam non habebunt operationem in statu gloriæ. Et secundum hoc, non manebunt in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur ibi de donis secundum quod competunt statui præsenti, sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum. Sed in statu gloriæ, cessantibus malis, per dona spiritus sancti perficiemur in bono.

2. Ad secundum dicendum quod Gregorius quasi in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu præsenti, et aliquid quod permanet etiam in futuro. Dicit enim quod sapientia mentem de æternorum spe et certitudine reficit, quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet. Et de intellectu dicit quod in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras eius illustrat, quorum auditus transit, quia non docebit vir fratrem suum, ut dicitur Ierem. XXXI; sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit quod prohibet esse præcipitem, quod est necessarium in præsenti, et iterum quod ratione animum replet, quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit quod adversa non metuit, quod est necessarium in præsenti, et iterum quod confidentiæ cibos apponit, quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod ignorantiæ ieiunium superat, quod pertinet ad statum præsentem. Sed quod addit, in ventre mentis, potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit quod cordis viscera misericordiæ operibus replet. Quod quidem secundum verba, pertinet tantum ad statum præsentem. Sed ipse intimus affectus proximorum, per viscera designatus, pertinet etiam ad futurum statum; in quo pietas non exhibebit misericordiæ opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit quod premit mentem, ne de præsentibus superbiat, quod pertinet ad statum præsentem; et quod de futuris cibo spei confortat, quod etiam pertinet ad statum præsentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis, et ibi obtentis.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dignitas donorum non attenditur secundum enumerationem qua enumerantur Isaiæ XI.

1. Illud enim videtur esse potissimum in donis, quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit Deus ab homine timorem, dicitur enim Deut. X, et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum? et Malach. I, dicitur, si ego Dominus, ubi timor meus? ergo videtur quod timor, qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Præterea, pietas videtur esse quoddam bonum universale, dicit enim apostolus, I ad Tim. IV, quod pietas ad omnia utilis est. Sed bonum universale præfertur particularibus bonis. Ergo pietas, quæ penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. 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.

4. Præterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam; scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo et scientia est eminentius donum quam fortitudo, quæ tamen primo enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, videtur mihi septiformis operatio spiritus sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere (de quibus fit mentio Matth. V); sed interest ordinis. Nam ibi (scilicet in Isaia) enumeratio ab excellentioribus cœpit, hic vero, ab inferioribus.

Respondeo dicendum quod dignitas donorum dupliciter potest attendi, uno modo, simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus prout procedunt a suis principiis; alio modo, secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis et in virtutibus, quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est. Unde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus; et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativæ præferuntur activis, ut sapientia intellectui, et scientia prudentiæ et arti; ita tamen quod sapientia præfertur intellectui, et intellectus scientiæ, sicut prudentia et synesis eubuliæ, ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium, præferuntur pietati et fortitudini et timori; in quibus etiam pietas præfertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut iustitia fortitudini, et fortitudo temperantiæ. Sed quantum ad materiam, fortitudo et consilium præferuntur scientiæ et pietati, quia scilicet fortitudo et consilium in arduis locum habent; pietas autem, et etiam scientia, in communibus. Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia et intellectus omnibus præferuntur, partim autem secundum ordinem materiæ, secundum quod consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

1. Ad primum ergo dicendum quod timor maxime requiritur quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia initium sapientiæ timor Domini, non propter hoc quod sit ceteris dignius. Prius enim est, secundum ordinem generationis, ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur Prov. XVI; quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

2. Ad secundum dicendum quod pietas non comparatur in verbis apostoli, omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua præmittit quod ad modicum utilis est.

3. Ad tertium dicendum quod scientia etsi præferatur consilio ratione iudicii, tamen consilium præfertur ratione materiæ, nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in III Ethic.; sed iudicium scientiæ in omnibus locum habet.

4. Ad quartum dicendum quod dona directiva, quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus prout egrediuntur a potentiis, ratio enim appetitivæ præeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiæ, adiungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati, quia scilicet consilium et fortitudo in arduis locum habent, scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine, ratione materiæ, numeratur ante scientiam et pietatem.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod virtutes sint præferendæ donis.

1. Dicit enim Augustinus, in XV de Trin., de caritate loquens, nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni æterni, et filios perditionis æternæ, dantur et alia per spiritum sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt. Sed caritas est virtus. Ergo virtus est potior donis spiritus sancti.

2. Præterea, ea quæ sunt priora naturaliter, videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis spiritus sancti, dicit enim Gregorius, in II Moral., quod donum spiritus sancti in subiecta mente ante alia iustitiam, prudentiam, fortitudinem et temperantiam format, et sic eandem mentem septem mox virtutibus (idest donis) temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra præcipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam, det timorem. Ergo virtutes sunt potiores donis.

3. Præterea, virtutibus nullus male uti potest, ut Augustinus dicit. Donis autem potest aliquis male uti, dicit enim Gregorius, in I Moral., quod hostiam nostræ precis immolamus ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam præbet, præcipitet; ne scientia, dum novit et non diligit, inflet; ne pietas, dum se extra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor,

dum plus iusto trepidat, in desperationis foveam mergat. Ergo virtutes sunt digniores donis spiritus sancti.

Sed contra est quod dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta; et 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 theologicæ, quædam intellectuales, quædam morales. Virtutes quidem theologicæ sunt quibus mens humana Deo coniungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem spiritus sancti sunt quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinæ. Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur spiritui sancto moventi; sicut virtutum Moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ est virtutum Moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicæ præferuntur donis spiritus sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit, in I Moral., quod neque ad denarii perfectionem septem filii (idest septem dona) perveniunt, nisi in fide, spe et caritate fuerit omne quod agunt. Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona præferuntur virtutibus. Quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad spiritum sanctum moventem, virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorem motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod caritas est virtus theologica; de qua concedimus quod sit potior donis.

2. Ad secundum dicendum quod aliquid est prius altero dupliciter. Uno modo, ordine perfectionis et dignitatis, sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi. Et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus, posteriora vero virtutibus theologicis. Alio modo, ordine generationis seu dispositionis, sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei, quantum ad actum. Et sic virtutes morales et 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.

3. Ad tertium dicendum quod sapientia et intellectus et alia huiusmodi sunt dona spiritus sancti, secundum quod caritate informantur; quæ non agit perperam, ut dicitur I ad Cor. XIII. Et ideo sapientia et intellectu et aliis huiusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona spiritus sancti. Sed ad hoc quod a caritatis perfectione non recedant, unum ab altero adiuvatur. Et hoc est quod Gregorius dicere intendit.

Quæstio 59

Deinde considerandum est de beatitudinibus. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum beatitudines a donis et virtutibus distinguantur. Secundo, de præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam. Tertio, de numero beatitudinum. Quarto, de convenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudines a virtutibus et donis non distinguantur.

1. Augustinus enim, in libro de serm. Dom. In monte, attribuit beatitudines in matthæo enumeratas, donis spiritus sancti, Ambrosius autem, super Lucam, attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

2. Præterea, humanæ voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio, et lex æterna, ut supra habitum 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 et dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas, et iustitia, et misericordia; quæ dicuntur esse quædam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

Sed contra est quod quædam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes nec dona; sicut paupertas, et luctus, et pax. Differunt ergo beatitudines et a virtutibus et a donis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, beatitudo est ultimus finis humanæ vitæ. Dicitur autem aliquis iam finem habere, propter spem finis obtinendi, unde et Philosophus dicit, in I Ethic., quod pueri dicuntur beati propter spem; et apostolus dicit, Rom. VIII, spe salvi facti sumus. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquis convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum, quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum; et præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam

inducit spiritus sanctus, ad cuius obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est. Et ideo Ambrosius, exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem, exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis spiritus sancti.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam, præter virtutes et dona.

3. Ad tertium dicendum quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis, et similiter dicendum est de iustitia et de misericordia. Et quamvis hæc videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum est.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam.

1. Dicuntur enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est. Sed obiectum spei beatitudo est futura. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea, Luc. VI, ponuntur quædam pœnæ per oppositum ad beatitudines, cum dicitur, væ vobis qui saturati estis, quia esurietis. Væ vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis. Sed istæ pœnæ non intelliguntur in hac vita, quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud Iob XXI, ducunt in bonis dies suos. Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Præterea, regnum cælorum, quod ponitur præmium paupertatis, est beatitudo cælestis; ut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei. Plena etiam saturitas non nisi in futura vita habetur; secundum illud Psalmi XVI, satiabor cum apparuerit gloria tua. Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinæ, ad vitam futuram pertinent; secundum illud I Ioan. III, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa esse in apostolis credimus. Nam illa omnimoda, et in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest.

Respondeo dicendum quod circa ista præmia expositores sacræ Scripturæ diversimode sunt locuti. Quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius, super Lucam. Augustinus vero dicit ea ad præsentem vitam pertinere. Chrysostomus autem, in suis homiliis, 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 viris sanctis, etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris cum virescit frondibus, et 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, et sic pertinent ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic præmia pertinent ad præsentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet et ad perfectionem viæ, et ad perfectionem patriæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine, potest etiam esse et de auxilio gratiæ, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud Psalmi XXVII, in Deo speravit cor meum, et adiutus sum.

2. Ad secundum dicendum quod mali, etsi interdum in hac vita temporales pœnas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit, in I Confess., iussisti, Domine, et sic est, ut pœna sibi sit inordinatus animus. Et Philosophus dicit, in IX Ethic., de malis, quod contendit ipsorum anima, et hoc quidem huc trahit, illud autem illuc; et postea concludit, si autem sic miserum est malum esse, fugiendum est malitiam intense. Et similiter e converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, nunquam tamen deficiunt a spiritualibus, etiam in hac vita; secundum illud Matth. XIX, et Marc. X, centuplum accipietis etiam in hoc sæculo.

3. Ad tertium dicendum quod omnia illa præmia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum cælorum, ut Augustinus dicit, potest intelligi perfectæ sapientiæ initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terræ significat af-

fectum bonum animæ requiescentis per desiderium in stabilitate hæreditatis perpetuæ, per terram significatæ. Consolantur autem in hac vita, spiritum sanctum, qui Paracletus, idest consolator, dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit, meus cibus est ut faciam voluntatem patris mei. In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei. In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest. Similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant, ad similitudinem Dei accedentes, filii Dei nominantur. Tamen hæc perfectius erunt in patria.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur beatitudines.

1. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est. Donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet sapientia et intellectus, nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quæ pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Præterea, ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia; sed etiam quædam dona dirigentia, ut scientia et consilium. Nihil autem ponitur inter beatitudines quod directe ad actum scientiæ vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines tanguntur.

3. Præterea, inter dona exequentia in vita activa, timor ponitur ad paupertatem pertinere; pietas autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiæ. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Præterea, in sacra Scriptura tanguntur multæ aliæ beatitudines, sicut Iob V, dicitur, beatus homo qui corripitur a Domino; et in Psalmo I, beatus vir qui non abiit in consilio impiorum; et Prov. III, beatus vir qui invenit sapientiam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

Sed contra, videtur quod superflue enumerentur. Sunt enim septem dona spiritus sancti. Beatitudines autem tanguntur octo.

2. Præterea, Luc. VI, ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur septem, vel octo, in matthæo.

Respondeo dicendum quod beatitudines istæ convenientissime enumerantur. Ad cuius evidentiam, est considerandum quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt, quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa; quidam in vita activa; quidam vero in vita contemplativa. Hæ autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cuius spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futuræ. Beatitudo vero activæ vitæ dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo, si autem sit imperfecta, est quædam inchoatio eius. Et ideo Dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosæ beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus. Primo quidem, in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiæ, sive sint honores. A quibus quidem retrahitur homo per virtutem sic ut moderate eis utatur, per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur, beati pauperes spiritu, quod potest referri vel ad contemptum divitiarum; vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones, sive irascibilis sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis, retrahit virtus ne homo in eis superfluat, secundum regulam rationis, donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo, secundum voluntatem divinam, totaliter ab eis tranquillus reddatur. Unde secunda beatitudo ponitur, beati mites. A sequela vero passionum concupiscibilis, retrahit virtus, moderate huiusmodi passionibus utendo, donum vero, eas, si necesse fuerit, totaliter abiiciendo; quinimmo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur, beati qui lugent. Activa vero vita in his consistit præcipue quæ proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quæ debemus proximis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad iustitiam. Donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera iustitiæ impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur, beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam. Circa spontanea vero dona nos perficit virtus ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis aut aliis nobis coniunctis, quod pertinet ad virtutem liberalitatis. Sed donum, propter Dei reverentiam, solam necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat, unde dicitur Luc. XIV, cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos neque fratres tuos etc., sed voca pauperes et debiles etc., quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur, beati misericordes. Ea vero quæ ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio eius, et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam præmia. Ponuntur autem tanquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem ac-

tivæ vitæ, quantum ad virtutes et 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 et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ est pax; secundum illud Isaiæ XXXII, opus iustitiæ pax. Et ideo septima beatitudo ponitur, beati pacifici.

1. Ad primum ergo dicendum quod actus donorum pertinentium ad vitam activam, exprimuntur in ipsis meritis, sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam, exprimuntur in præmiis, ratione iam dicta. Videre enim Deum respondet dono intellectus; et conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiæ.

2. Ad secundum dicendum quod in his quæ pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit, in II Ethic. Et ideo, quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt, sicut consiliari est actus consilii, et iudicare est actus scientiæ, sed magis attribuuntur eis actus operativi in quibus dirigunt, sicut scientiæ lugere, et consilio misereri.

3. Ad tertium dicendum quod in attributione beatitudinum ad dona, possunt duo considerari. Quorum unum est conformitas materiæ. Et secundum hoc, omnes primæ quinque beatitudines possunt attribui scientiæ et consilio, tanquam dirigentibus. Sed inter dona exequentia distribuuntur, ita scilicet quod esuries et sitis iustitiæ, et etiam misericordia, pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his quæ sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem, dicit enim Ambrosius, super Lucam, quod fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere, est enim fortitudo circa passiones irascibilis; paupertas vero et luctus ad donum timoris, quo homo se retrahit a cupiditatibus et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum, et sic, quantum ad aliqua eorum, oportet aliter attribuere. Præcipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum; quæ pertinet ad pietatem. Ad lugendum autem movet præcipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum; secundum illud Eccle. I, qui addit scientiam, addit et dolorem. Ad esuriendum autem iustitiæ opera, præcipue movet animi fortitudo. Ad miserendum vero præcipue movet consilium Dei; secundum illud Dan. IV, consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum. Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus, in libro de serm. Dom. In monte.

4. 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 vel ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur, beatus vir qui corripitur a Domino, pertinet ad beatitudinem luctus. Quod vero dicitur, beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, pertinet ad munditiam cordis. Quod vero dicitur, beatus vir qui invenit sapientiam, pertinet ad præmium septimæ beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quæ possunt induci.

5. Ad quintum dicendum quod octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus et mititate et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter nullam persecutionem recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

6. Ad sextum dicendum quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines numerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum, quod excludit per hoc quod dicit, beati pauperes. Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus, in cibis et potibus et aliis huiusmodi, et hoc excludit per secundum quod ponit, beati qui esuritis. Tertium est quod sit homini bene quantum ad cordis iucunditatem, et hoc excludit tertio, dicens, beati qui nunc fletis. Quartum est exterior hominum favor, et hoc excludit quarto, dicens, beati eritis cum vos oderint homines. Et sicut Ambrosius dicit, paupertas pertinet ad temperantiam, quæ illecebrosa non quærit; esuries ad iustitiam, quia qui esurit, compatitur, et, compatiendo, largitur; fletus ad prudentiam, cuius est flere occidua; pati odium hominum, ad fortitudinem.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur.

1. In regno enim cælorum, quod est vita æterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno cælorum, non oportuit alia præmia ponere.

2. Præterea, regnum cælorum ponitur pro præmio et in prima beatitudine et in octava. Ergo, eadem ratione, debuit poni in omnibus.

3. Præterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit. In præmiis autem videtur procedi descendendo, nam possessio terræ est minus quam regnum cælorum. Ergo inconvenienter huiusmodi præmia assignantur.

Sed contra est auctoritas ipsius Domini, præmia huiusmodi proponentis.

Respondeo dicendum quod præmia 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 quærens id quod naturaliter desideratur, non ubi quærere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis. Et ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt. Quærunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quandam et abundantiam, quorum utrumque importat regnum cælorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo. Et ideo regnum cælorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. Quærunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo. Unde Dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur soliditas æternorum bonorum. Quærunt autem homines in concupiscentiis et delectationibus mundi, habere consolationem contra præsentis vitæ labores. Et ideo Dominus consolationem lugentibus repromittit. Aliæ vero duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis, quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum, a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni. Et ideo Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus iustitiæ, non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes ut bonis temporalibus repleantur. Et ideo Dominus esurientibus iustitiam, saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiæ, ne se immisceant miseriis alienis. Et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam, per quam ab omni miseria liberentur. Aliæ vero duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem, et ideo secundum convenientiam dispositionum quæ ponuntur in merito, præmia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum, unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere vero pacem vel in seipso vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus unitatis et pacis. Et ideo pro præmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ est in perfecta coniunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, omnia præmia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo æterna; quam intellectus humanus non capit. Et ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota, describeretur, observata convenientia ad merita quibus præmia attribuuntur.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut octava beatitudo est firmitas quædam omnium beatitudinum, ita debentur sibi omnium beatitudinum præmia. Et ideo redit ad caput, ut intelligantur sibi consequenter omnia præmia attribui. Vel, secundum Ambrosium, pauperibus spiritu repromittitur regnum cælorum, quantum ad gloriam animæ, sed passis persecutionem in corpore, quantum ad gloriam corporis.

3. Ad tertium dicendum quod etiam præmia secundum additionem se habent ad invicem. Nam plus est possidere terram regni cælorum, quam simpliciter habere, multa enim habemus quæ non firmiter et pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere et 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 potuerit. 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.

Quæstio 56

Deinde considerandum est de fructibus. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum fructus spiritus sancti sint actus. Secundo, utrum differant a beatitudinibus. Tertio, de eorum numero. Quarto, de oppositione eorum ad opera carnis.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fructus spiritus sancti quos apostolus nominat ad Galat. V, non sint actus.

1. Id enim cuius est alius fructus, non debet dici fructus, sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus, dicitur enim Sap. III, bonorum laborum gloriosus est fructus; et Ioan. IV, qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat in vitam æternam. Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit, in X de Trin., fruimur cognitis in quibus voluntas propter ipsa delectata conquiescit. Sed voluntas nostra non debet conquiesce-

re in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Præterea, inter fructus spiritus sancti enumerantur ab apostolo aliquæ virtutes scilicet caritas, mansuetudo, fides et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est. Ergo fructus non sunt actus.

Sed contra est quod dicitur Matth. XII, ex fructu arbor cognoscitur; idest, 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, quod ex planta producitur cum ad perfectionem pervenerit, et quandam in se suavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum; et ad hominem qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur, nomen fructus in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus, uno modo, ut dicatur fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum, delectationem habens. Habet enim homo et agrum et arborem, quæ fructus non dicuntur; sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secundum hoc, fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui. Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur, operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis. Si vero procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quæ est virtus spiritus sancti; sic dicitur esse operatio hominis fructus spiritus sancti, quasi cuiusdam divini seminis, dicitur enim I Ioan. III, omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicuius fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra inquantum sunt effectus quidam spiritus sancti in nobis operantis, habent rationem fructus, sed inquantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum. Unde dicitur Eccli. XXIV, flores mei fructus honoris et honestatis.

2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod ly propter dicit causam finalem, et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine. Alio modo, secundum quod designat causam formalem, et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam. Sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem; in medicina autem austera, nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est quod in Deo delectari debet homo propter se, sicut propter ultimum finem, in actibus autem virtuosis, non sicut propter finem, sed propter honestatem quam continent, delectabilem virtuosis. Unde Ambrosius dicit quod opera virtutum dicuntur fructus, quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt.

3. Ad tertium dicendum quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit quod fides est credere quod non vides; et caritas est motus animi ad diligendum Deum et proximum. Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fructus a beatitudinibus non differant.

1. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est. Sed dona perficiunt hominem secundum quod movetur a spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsæ sunt fructus spiritus sancti.

2. Præterea, sicut se habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ est rei; ita se habent fructus præsentis vitæ ad beatitudines præsentis vitæ, quæ sunt spei. Sed fructus vitæ æternæ est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præsentis sunt ipsæ beatitudines.

3. Præterea, de ratione fructus est quod sit quiddam ultimum et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ergo eadem ratio est fructus et beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

Sed contra, quorum species sunt diversæ, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines; ut patet per numerationem 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 et delectabilis, sed ad rationem beatitudinis, ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur. Sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam, ratione suæ perfectionis, magis attribuuntur donis quam virtutibus, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

2. Ad secundum dicendum quod fructus vitæ æternæ est simpliciter ultimus et perfectus, et ideo in nullo distinguitur a beatitudine futura. Fructus autem præsentis vitæ non sunt simpliciter ultimi et perfecti, et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

3. Ad tertium dicendum quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis quam de ratione fructus, ut dictum est.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod apostolus inconvenienter enumeret, ad Galat. V, duodecim fructus.

1. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum præsentis vitæ; secundum illud Rom. VI, habetis fructum vestrum in sanctificatione et Isaiæ XXVII dicitur, hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum. Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Præterea, fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est. Sed Dominus, Matth. XIII, ponit triplicem terræ bonæ fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet centesimum, et sexagesimum, et trigesimum. Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Præterea, fructus habet in sui ratione quod sit ultimum et delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab apostolo enumeratis, patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur huiusmodi fructus enumerantur.

Sed contra, videtur quod insufficienter et diminute enumerentur. Dictum est enim quod omnes beatitudines fructus dici possunt, sed non omnes hic enumerantur. Nihil etiam hic ponitur ad actum sapientiæ pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

Respondeo dicendum quod numerus duodecim fructuum ab apostolo enumeratorum, conveniens est, et possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur Apoc. Ult., ex utraque parte fluminis lignum vitæ, afferens fructus duodecim. Quia vero fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum spiritus sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut primo mens hominis in seipsa ordinetur; secundo vero, ordinetur ad ea quæ sunt iuxta; tertio vero, ad ea quæ sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet et in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum, est per amorem, qui est prima affectio et omnium affectionum radix, ut supra dictum est. Et ideo inter fructus spiritus primo ponitur caritas; in qua specialiter spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor. Unde dicitur Rom. V, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Ad amorem autem caritatis ex necessitate sequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati. Caritas autem semper habet præsentem Deum, quem amat; secundum illud I Ioan. IV, qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Unde sequela caritatis est gaudium. Perfectio autem gaudii est pax, quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus, non enim potest perfecte gaudere de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur; et iterum, qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur in Psalmo CXVIII, pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruantur. Secundo, quantum ad sedationem desiderii fluctuantis, non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Hæc autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur; et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post caritatem et gaudium, tertio ponitur pax. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo. Primo quidem, ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad patientiam. Secundo, ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad longanimitatem, nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in V Ethic. Ad id autem quod est iuxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primo quidem, quantum ad voluntatem bene faciendi. Et ad hoc pertinet bonitas. Secundo, quantum ad beneficentiæ executionem. Et ad hoc pertinet benignitas, dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis. Tertio, quantum ad hoc quod æquanimiter tolerentur mala ab eis illata. Et ad hoc pertinet mansuetudo, quæ cohibet iras. Quarto, quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum. Et ad hoc pertinet fides, si pro fidelitate sumatur. Sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subiiciat, et per consequens omnia quæ ipsius sunt. Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo, primo quidem, quantum ad exteriores actiones, per modestiam, quæ in omnibus dictis et factis modum observat. Quantum ad interiores concupiscentias, per continentiam et castitatem, sive hæc duo distinguantur per hoc, quod castitas

refrenat hominem ad illicitis, continentia vero etiam a licitis; sive per hoc quod continens patitur concupiscentias sed non deducitur, castus autem neque patitur neque deducitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod sanctificatio fit per omnes virtutes per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur propter unitatem generis, quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

2. Ad secundum dicendum quod fructus centesimus, sexagesimus et trigesimus non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis. Sicut continentia coniugalis dicitur significari per fructum trigesimum; continentia vidualis per sexagesimum; virginalis autem per centesimum. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis. Et ponuntur tres gradus, quia cuiuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium et finem.

3. Ad tertium dicendum quod ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet. Et fides etiam si accipiatur prout est fundamentum, habet quandam rationem ultimi et delectabilis, secundum quod continet certitudinem, unde Glossa exponit, fides, idest de invisibilibus certitudo.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super epistolam ad Galat., apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret quod sunt (vel opera carnis, vel fructus spiritus); sed ut ostenderet in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint. Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quandam convenientiam ad hæc reduci, secundum quod omnes virtutes et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo prædictorum modorum. Unde et actus sapientiæ, et quorumcumque donorum ordinantium ad bonum, reducuntur ad caritatem, gaudium et pacem. Ideo tamen potius hæc quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fructus non contrarientur operibus carnis quæ apostolus enumerat.

1. Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus spiritus eis non contrariantur.

2. Præterea, unum uni est contrarium. Sed plura enumerat apostolus opera carnis quam fructus spiritus. Ergo fructus spiritus et opera carnis non contrariantur.

3. Præterea, inter fructus spiritus primo ponuntur caritas, 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 adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.

Respondeo dicendum quod opera carnis et fructus spiritus possunt accipi dupliciter. Uno modo, secundum communem rationem. Et hoc modo in communi fructus spiritus sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem, appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quæ sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum et motus deorsum contrariantur in naturalibus, ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus spiritus. Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum, et operum carnis. Et 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 Galat., contraponit singulis operibus carnis singulos fructus. Sicut fornicationi, quæ est amor explendæ libidinis a legitimo connubio solutus, opponitur caritas, per quam anima coniungitur Deo in qua etiam est vera castitas. Immunditiæ autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus gaudium tranquillitatis opponitur. Idolorum autem servitus, propter quam bellum est gestum adversus evangelium Dei, opponitur paci. Contra veneficia autem, et inimicitias et contentiones et æmulationes, animositates et dissensiones, opponuntur longanimitas, ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus; et ad curandum, benignitas; et ad ignoscendum, bonitas. Hæresibus autem opponitur fides, invidiæ, mansuetudo; ebrietatibus et comessationibus, continentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus eius, sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem; ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

2. Ad secundum dicendum quod bonum contingit uno modo, malum vero omnifariam, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., unde et uni virtuti plura vitia oppo-

nuntur. Et propter hoc, non est mirum si plura ponuntur opera carnis quam fructus spiritus.

3. Ad tertium patet solutio ex dictis.

Quæstio 58

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis. Circa quæ sex consideranda occurrunt, primo quidem, de ipsis vitiis et peccatis secundum se; secundo, de distinctione eorum; tertio, de comparatione eorum ad invicem; quarto, de subiecto peccati; quinto, de causa eius; sexto, de effectu ipsius. Circa primum quæruntur sex. Primo, utrum vitium contrarietur virtuti. Secundo, utrum vitium sit contra naturam. Tertio, quid sit peius, utrum vitium vel actus vitiosus. Quarto, utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute. Quinto, utrum in omni peccato sit aliquis actus. Sexto, de definitione peccati quam Augustinus ponit, XXII contra Faustum, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti.

1. Uni enim unum est contrarium, ut probatur in X Metaphys. Sed virtuti contrariantur peccatum et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium, quia vitium dicitur etiam si sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

2. Præterea, virtus nominat quandam perfectionem potentiæ. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Præterea, tullius dicit, in IV de tusculanis quæst., quod virtus est quædam sanitas animæ. Sanitati autem opponitur ægritudo vel morbus, magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro 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; et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe; et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius convenienter se habentis secundum modum suæ naturæ, unde Philosophus dicit, in VII Physic. Quod virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quædam, in hoc enim consistit uniuscuiusque rei bonitas, quod convenienter se habeat secundum modum suæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supradictis patet. Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti. Quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius ad quod virtus ordinatur, nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti malitia. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium, vitium enim uniuscuiusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ. Unde Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium.

1. Ad primum 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; vitium autem proprie secundum quod est virtus.

2. Ad secundum dicendum quod virtus non solum importat perfectionem potentiæ quæ est principium agendi, sed etiam importat debitam dispositionem eius cuius est virtus, et hoc ideo quia unumquodque operatur secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut tullius dicit, in IV de tusculanis quæst., morbi et ægrotationes partes sunt vitiositatis, in corporibus enim morbum appellant totius corporis corruptionem, puta febrem vel aliquid huiusmodi; ægrotationem vero, morbum cum imbecillitate; vitium autem, cum partes corporis inter se dissident. Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine ægrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius præpeditur a solitis operationibus; in animo tamen, ut ipse dicit, hæc duo non possunt nisi cogitatione secerni. Necesse est enim quod quandocumque aliquis interius est male dispositus, habens inordinatum affectum, quod ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas, quia unaquæque arbor ex suo fructu cognoscitur, idest homo ex opere, ut dicitur Matth. XII. Sed vitium animi, ut tullius ibidem dicit, est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans, et a seipsa dissentiens. Quod quidem invenitur etiam absque morbo vel ægrotatione, ut puta cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium quam ægrotatio vel morbus, sicut etiam virtus in plus se habet quam sanitas, nam sanitas etiam quædam

virtus ponitur in VII Physic. Et ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam ægrotatio vel morbus.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vitium non sit contra naturam.

1. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est. Sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem aut ab assuetudine, ut dictum est. Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Præterea, ea quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri, sicut lapis nunquam assuescit ferri sursum, ut dicitur in II Ethic. Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Præterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus ut in pluribus, quia, sicut dicitur Matth. VII, lata est via quæ ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam. Ergo vitium non est contra naturam.

4. Præterea, peccatum comparatur ad vitium sicut actus ad habitum, ut ex supradictis patet. Sed peccatum definitur esse dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei; ut patet per Augustinum, XXII contra Faustum. Lex 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 III de Lib. Arb., omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suæ naturæ, ut supra dictum est. Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit naturæ. Unde et de hoc unaquæque res vituperatur, a vitio autem nomen vituperationis tractum creditur, ut Augustinus dicit, in III de Lib. Arb. Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est præter rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtutes, etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam, idest secundum ordinem rationis, dicit enim tullius, in sua rhetorica, quod virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam, et per contrarium intelligitur quod vitium sit contra naturam.

2. Ad secundum dicendum quod Philosophus ibi loquitur de his quæ sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse 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 inclinant ad id quod naturæ convenit.

3. Ad tertium dicendum quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ quam ordinem rationis, plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.

4. Ad quartum dicendum quod quidquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ sicut ars ad artificiatum. Unde eiusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, et quod sit contra legem æternam. Unde Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., quod a Deo habent omnes naturæ quod naturæ sunt, et intantum sunt vitiosæ, inquantum ab eius, qua factæ sunt, arte discedunt.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vitium, idest habitus malus sit peius quam peccatum, idest actus malus.

1. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius; ita malum quod est diuturnius, est peius. Sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

2. Præterea, plura mala sunt magis fugienda quam unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

3. Præterea, causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate quam in malitia. Ergo habitus est potior actu et in bonitate et in malitia.

Sed contra, pro actu vitioso aliquis iuste punitur, 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 et actum. Manifestum est autem quod actus in bono et in malo præeminet potentiæ, ut dicitur in IX Metaphys., melius est enim bene agere quam posse bene agere; et similiter vituperabilius est male agere quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum, ut scilicet, sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus, dicitur habitus bonus vel malus. Et sic potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus, quia propter quod unumquodque tale, et illud magis est.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius iudicatur quod præeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque, secundum quid autem quod præeminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem ex ipsa ratione actus et habitus, quod actus est potior in bonitate et malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura quæ non potest semper agere, et cuius actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate quam in malitia, sed habitus est potior secundum quid.

2. Ad secundum dicendum quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, idest virtute. Unde ex hoc non potest concludi quod habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia quam actus.

3. Ad tertium dicendum quod habitus est causa actus in genere causæ efficientis, sed actus est causa habitus in genere causæ finalis, secundum quam consideratur ratio boni et mali. Et ideo in bonitate et malitia actus præeminet habitui.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute.

1. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est. Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Præterea, peccatum est peius quam vitium, idest actus malus quam habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo neque peccatum.

3. Præterea, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur in II Physic. Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis, sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur in II Physic. Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animæ. Et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II Ethic., quod per contraria virtus generatur et corrumpitur. Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est. Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

Respondeo dicendum quod peccatum comparatur ad virtutem sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem, unde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit. Unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum. Et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus autem peccati, si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum, sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est. Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes, et ideo per unum actum peccati mortalis, exclusa caritate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusæ, quantum ad hoc quod sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale, et sic non sunt virtutes. Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitæ non tolluntur per unum actum cuiuscumque peccati. Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis, potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis.

Peccatum vero veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis, et cum acquisitis.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis, potest tamen simul esse cum habitu.

2. Ad secundum dicendum quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso. Et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

3. Ad tertium dicendum quod virtutes naturales agunt ex necessitate, et ideo, integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animæ non producunt actus ex necessitate, unde non est similis ratio.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus.

1. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. Sed non potest esse aliquid voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Præterea, si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret, quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed contra est quod dicitur Iac. IV, scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi. Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

Respondeo dicendum quod quaestio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior. Interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam quando ire tenetur. Exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur. Et hoc quodammodo videtur in primum redire, qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non perpendat quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur; in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari. Alii vero dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus, ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est. Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, quandoque vero absque omni actu vel interiori vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam. Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causæ vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis nisi cum aliquis prætermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa vel occasione coniuncta vel præcedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissio habet rationem peccati, et tunc semper oportet quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem. Et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem, voluntas enim cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, sive illud in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad ecclesiam debet ire; sive etiam sit præcedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior vel exterior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur præter intentionem; hoc autem dicimus per accidens esse, quod est præter intentionem, ut patet in II Physic. Unde manifestum est quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis. Iudicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu. Alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

1. Ad primum ergo dicendum quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Et ideo

peccatum potest contingere sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo quod debet, sed meritum non potest esse nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.

2. Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur voluntarium non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur in III Ethic. Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle et non velle.

3. Ad tertium dicendum quod peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper. Et ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam.

1. Dictum enim, vel factum, vel concupitum, importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est. Ergo hæc definitio non includit omne peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de duabus animabus, peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat. Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur, pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere, peccatum est concupitum contra legem æternam; nec oportuit addere, dictum vel factum.

3. Præterea, peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine, nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supradictis patet. Unde et Augustinus, in I de Lib. Arb., per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quod peccare nihil est aliud quam, neglectis rebus æternis, temporalia sectari, et in libro octoginta trium quæst., dicit quod omnis humana perversitas est uti fruendis et frui utendis. Sed in præmissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala quia prohibita, sed quædam sunt prohibita quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni quod sit contra legem Dei.

5. Præterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet. Sed malum hominis est contra rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Ergo potius debuit dici quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem æternam.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet, sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex, una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei. Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo, unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, dictum vel factum vel concupitum; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, contra legem æternam.

1. Ad primum ergo dicendum quod affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis genitum et ingenitum ad relationem, ut Augustinus dicit, in V de Trin. Et ideo pro eodem est accipiendum dictum et non dictum, factum et non factum.

2. Ad secundum dicendum quod prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solum invenitur peccatum, et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est, necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

3. Ad tertium dicendum quod lex æterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem, consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quæ sunt ad finem. Et ideo in hoc quod dicit contra legem æternam, tangit aversionem a fine, et omnes alias inordinationes.

4. Ad quartum dicendum quod, cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per ius positivum. Si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum quia prohibitum, ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.

5. Ad quintum dicendum quod a theologis consideratur peccatum præcipue secundum quod est offensa contra Deum, a Philosopho autem morali, secundum

quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem æternam, quam ex hoc quod est contra rationem, præcipue cum per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei.

Quæstio 60

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum. Et circa hoc quæruntur novem. Primo, utrum peccata distinguantur specie secundum obiecta. Secundo, de distinctione peccatorum spiritualium et carnalium. Tertio, utrum secundum causas. Quarto, utrum secundum eos in quos peccatur. Quinto, utrum secundum diversitatem reatus. Sexto, utrum secundum omissionem et commissionem. Septimo, utrum secundum diversum processum peccati. Octavo, utrum secundum abundantiam et defectum. Nono, utrum secundum diversas circumstantias.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccata non differant specie secundum obiecta.

1. Actus enim humani præcipue dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, ut supra ostensum est. Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est, videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie, magis quam secundum obiecta.

2. Præterea, malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita, quam secundum obiecta.

3. Præterea, si peccata specie differrent secundum obiecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa obiecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua huiusmodi peccata, nam superbia est et in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit, in libro XXXIV Moral.; avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum obiecta.

Sed contra est quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Sed dicta vel facta vel concupita distinguuntur specie secundum diversa obiecta, quia actus per obiecta distinguuntur, ut supra dictum est. Ergo etiam peccata secundum obiecta specie distinguuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius; et inordinatio eius, quæ est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia, aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis; nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Manifestum est autem quod unumquodque, consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens, quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum, magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum obiecta, ut in superioribus ostensum est. Unde sequitur quod peccata proprie distinguantur specie secundum obiecta.

1. Ad primum ergo dicendum quod finis principaliter habet rationem boni, et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut obiectum. Unde in idem redit quod peccata differant secundum obiecta, vel secundum fines.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta actuum, quam secundum opposita. Quamvis etiam si distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret, virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta, ut supra habitum est.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus, invenire unam formalem rationem obiecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quærit, avaritia vero abundantiam eorum quæ usui humano accommodantur.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus.

1. Dicit enim apostolus, ad Galat. V, manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, etc., ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur opera carnis. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

2. Præterea, quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Rom. VIII, si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. Sed vivere vel ambulare secundum

carnem, videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

3. Præterea, superior pars animæ, quæ est mens vel ratio, spiritus nominatur, secundum illud Ephes. IV, renovamini spiritu mentis vestræ, ubi spiritus pro ratione ponitur, ut ibi Glossa dicit. Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum, quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicetur. Ergo eadem peccata sunt carnalia et spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ad invicem.

4. Præterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus aliquis in corpus suum peccat. Sed sicut apostolus dicit, I ad Cor. VI, omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est, qui autem fornicatur, in corpus suum peccat. Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale, cum tamen apostolus, ad Ephes. V, etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., dicit quod septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, peccata recipiunt speciem ex obiectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicuius commutabilis boni quod inordinate appetitur, et per consequens in eo iam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet, duplex est delectatio. Una quidem animalis, quæ consummatur in sola apprehensione alicuius rei ad votum habitæ, et hæc etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo huiusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, quæ in ipso tactu corporali perficitur, quæ potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata quæ perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia, illa vero quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum. Unde et apostolus dicit II ad Cor. VII. Emundemus nos ab omni inquinamento, carnis et spiritus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, illa vitia dicuntur opera carnis, non quia in voluptate carnis perficiantur, sed caro sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur; ut etiam Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei. Et huius ratio est ex hoc, quod omnis rationis humanæ defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

2. Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis, sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat. Delectatio autem gulæ, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem. Vel potest dici quod in hoc peccato etiam quædam iniuria fit corpori, dum inordinate maculatur. Et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia vero quæ in carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est iniusta usurpatio uxoris alienæ. Vel potest dici quod res in qua delectatur avarus, corporale quoddam est, et quantum ad hoc, connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum, et ideo secundum Gregorium, est spirituale peccatum.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas.

1. Ab eodem enim habet res speciem, a quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

2. Præterea, inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed obiectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum obiecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

3. Præterea, Augustinus, super illud Psalmi, incensa igni et suffossa, dicit quod omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante. Dicitur etiam I Ioan. II, quod omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ, dicitur autem aliquid esse in mundo, propter peccatum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit, super Ioan. Gregorius etiam, XXXI Moral., distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem huiusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

Sed contra est quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur, dicitur enim Eccli. X, quod initium omnis peccati est superbia; et I ad Tim. Ult., quod radix omnium malorum est cupiditas. Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum.

Respondeo dicendum quod, cum quatuor sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. Causa enim formalis et materialis respiciunt proprie substantiam rei, et ideo substantiæ secundum formam et materiam specie et genere distinguuntur. Agens autem et finis respiciunt directe motum et operationem, et ideo motus et operationes secundum huiusmodi causas specie distinguuntur; diversimode tamen. Nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus, et ideo diversæ species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum obiecta, quæ sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum, et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversæ species peccatorum procedere; sicut ex timore male humiliante potest procedere quod homo furetur, et quod occidat, et quod deserat gregem sibi commissum; et hæc eadem possunt procedere ex amore. Unde manifestum est quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas; sed solum secundum diversitatem causæ finalis. Finis autem est obiectum voluntatis, ostensum est enim supra quod actus humani habent speciem ex fine.

1. Ad primum ergo dicendum quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis; ut patet per Philosophum, in IX Metaphys. Et ideo a fine perficitur et esse et species peccati.

2. Ad secundum dicendum quod obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ circa quam, sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum; a quibus motus specificantur, ut dicitur in V Physic. Et in X Ethic. Sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

3. Ad tertium dicendum quod illæ divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum; sed ad manifestandas diversas causas eorum.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, et in seipsum.

1. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quod sit contra Deum, ponitur enim in definitione peccati quod sit contra legem Dei, ut supra dictum est. Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Præterea, omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita, quicumque enim peccat in proximum, peccat etiam in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum hæc tria.

3. Præterea, ea quæ sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum hæc tria peccatum dividitur.

Sed contra est quod Isidorus, in libro de summo bono, distinguens peccata, dicit quod homo dicitur peccare in se, in Deum, et in proximum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostræ debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret, sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I polit., ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet. Horum autem ordinum secundus continet primum, et excedit ipsum. Quæcumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei, sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei, quæ excedunt rationem humanam, sicut ea quæ sunt fidei, et quæ debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hæreticus et sacrilegus et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum. Quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis, sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum. Et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo. Quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure et homicida. Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, et ad proximum, et ad seipsum. Unde hæc distinctio peccatorum est secundum obiecta, secundum quæ diversificantur species peccatorum. Unde hæc distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species. Nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur, manifestum est enim ex dictis quod

virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero et fortitudine ad seipsum, iustitia autem ad proximum.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccare in Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum, includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato. Sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

2. Ad secundum dicendum quod quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum illud quod unum excedit alterum. Sicut patet in divisione numerorum et figurarum, non enim triangulus dividitur contra quadratum secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo; et similiter est de ternario et quaternario.

3. Ad tertium dicendum quod Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria obiecta ipsius.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem, puta cum dividitur secundum veniale et mortale.

1. Ea enim quæ in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum, veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna æterna; mensura autem pœnæ respondet quantitati culpæ, secundum illud Deut. XXV, pro mensura delicti erit et plagarum modus. Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nedum quod sint unius speciei.

2. Præterea, quædam peccata sunt mortalia ex genere, sicut homicidium et adulterium, quædam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum et risus superfluus. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

3. Præterea, sicut se habet actus virtuosus ad præmium, ita se habet peccatum ad pœnam. Sed præmium est finis virtuosi actus. Ergo et pœna est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est. Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum pœnæ.

Sed contra, ea quæ constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiæ specificæ. Sed pœna sequitur culpam, sicut effectus eius. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum pœnæ.

Respondeo dicendum quod eorum quæ specie differunt, duplex differentia invenitur. Una quidem quæ constituit diversitatem specierum, et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis; sicut rationale et irrationale, animatum et inanimatum. Alia autem differentia est consequens diversitatem speciei, et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie; sicut album et nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi et cygni, tamen invenitur huiusmodi differentia in eadem hominis specie. Dicendum est ergo quod differentia venialis et mortalis peccati, vel quæcumque alia differentia sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est præter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in II Physic. Manifestum est autem quod pœna est præter intentionem peccantis. Unde per accidens se habet ad peccatum, ex parte ipsius peccantis. Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex iustitia iudicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas pœnas infligit. Unde differentia quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei. Differentia autem peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis, quæ complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio, una per subtractionem principii ordinis; alia qua, salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium. Sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis, et hæc est mors, quandoque vero, salvo principio vitæ, fit inordinatio quædam in humoribus, et tunc est ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale, quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporalibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem ægritudinis reparari potest, propter id quod salvatur principium vitæ; similiter est in his quæ pertinent ad animam. Nam in speculativis qui errat circa principia, impersuasibilis est, qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium, et ideo dicitur peccare venialiter, quia

scilicet non ita peccat ut mereatur interminabilem pœnam.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit obiectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale, sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale.

2. Ad secundum dicendum quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quæ sunt eiusdem speciei, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod præmium est de intentione merentis vel virtuose agentis, sed pœna non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum commissionis et omissionis specie differant.

1. Delictum enim contra peccatum dividitur, Ephes. II, ubi dicitur, cum essetis mortui delictis et peccatis vestris. Et exponit ibi Glossa, delictis, idest dimittendo quæ iubentur; et peccatis, scilicet agendo prohibita, ex quo patet quod per delictum intelligitur peccatum omissionis, per peccatum, peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cum ex opposito dividantur, tanquam diversæ species.

2. Præterea, peccato per se convenit quod sit contra legem Dei, ponitur enim in eius definitione, ut ex supradictis patet. Sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmativa, contra quæ est peccatum omissionis; et alia præcepta negativa, contra quæ est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

3. Præterea, omissio et commissio differunt sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei, quia negatio non habet speciem; non entis enim non sunt neque species neque differentiæ, ut Philosophus dicit. Ergo omissio et commissio non possunt esse unius speciei.

Sed contra, in eadem specie peccati invenitur omissio et commissio, avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis; et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo omissio et commissio non differunt specie.

Respondeo dicendum quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis, et alia formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati, formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod est obiectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur, sicut ad eandem speciem homicidii pertinet iugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ. Sic ergo si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis materialiter, differunt specie, large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio vel privatio speciem habere potest. Si autem loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam et rapit, et non dat ea quæ dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ, et superflua comedit, et ieiunia debita prætermittit; et idem est videre in ceteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodammodo causa eius, unde etiam in rebus naturalibus eiusdem rationis est quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa divisio quæ est per commissionem et omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa præcepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per præcepta negativa; et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmativa. Et sic præcepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis. Et per consequens non oportet quod contrarientur diversis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio vel privatio, sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

3. Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis.

1. Augustinus enim, in XII de Trin., ponit tres gradus peccati, quorum primus est, cum carnalis sensus illecebram quandam ingerit, quod est peccatum cogitationis, secundus gradus est, quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est; tertius gradus est, quando faciendum decernitur per consensum. Sed tria hæc pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Præterea, Gregorius, in IV Moral., ponit quatuor gradus peccati, quorum primus est culpa latens in corde; secundus, cum exterius publicatur; tertius est, cum consuetudine roboratur; quartus est, cum usque ad præsumptionem divinæ misericordiæ, vel ad desperationem, homo procedit. Ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris; et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Præterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, super Ezech., tria sunt generalia delicta quibus humanum subiacet genus, aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.

Respondeo dicendum quod aliqua inveniuntur differre specie dupliciter. Uno modo, ex eo quod utrumque habet speciem completam, sicut equus et bos differunt specie. Alio modo, secundum diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversæ species, sicut ædificatio est completa generatio domus, collocatio autem fundamenti et erectio parietis sunt species incompletæ, ut patet per Philosophum, in X Ethic.; et idem etiam potest dici in generationibus animalium. Sic igitur peccatum dividitur per hæc tria, scilicet peccatum oris, cordis et operis, non sicut per diversas species completas, nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam. Sed prima inchoatio eius est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus eius est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus iam est in consummatione operis. Et sic hæc tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen quod hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant, iracundus enim, ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde; secundo, in verba contumeliosa prorumpit; tertio vero, procedit usque ad facta iniuriosa. Et idem patet in luxuria, et in quolibet alio peccato.

1. Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti, et secundum hoc ponitur unus gradus. Qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet cogitationis, delectationis et consensus.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum oris et operis conveniunt in manifestatione, et propter hoc a Gregorio sub uno computantur. Hieronymus autem distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta, in peccato vero operis est principaliter expletio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti. Consuetudo vero et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia et iuventus post perfectam hominis generationem.

3. Ad tertium dicendum quod peccatum cordis et oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo coniunguntur, sed prout quodlibet horum per se invenitur. Sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum.

1. Superabundantia enim et defectus differunt secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Præterea, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod receditur a rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quod receditur a veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus vel in minus.

3. Præterea, ex duabus speciebus non constituitur una species, ut Porphyrius dicit. Sed superabundantia et defectus uniuntur in uno peccato, sunt enim simul quidam illiberales et prodigi, quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum, prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed contra, contraria differunt secundum speciem, nam contrarietas est differentia secundum formam, ut dicitur in X Metaphys. Sed vitia quæ differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

Respondeo dicendum quod, cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus, et inordinatio eius, prout recedi-

tur ab ordine rationis et legis divinæ; species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis, ut supra dictum est; sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad obiectum, in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quod non est idem motivum ad peccandum in peccatis quæ sunt secundum superabundantiam, et in peccatis quæ sunt secundum defectum; quinimmo sunt contraria motiva; sicut motivum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum. Unde huiusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

1. Ad primum ergo dicendum quod magis et minus, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis, sicut si dicatur quod ignis est levior ære. Unde Philosophus dicit, in VIII Ethic., quod qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis et minus, non sufficienti crediderunt signo. Et hoc modo superexcedere rationem, vel deficere ab ea, pertinet ad diversa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

2. Ad secundum dicendum quod intentio peccantis non est ut recedat a ratione, et ideo non efficitur eiusdem rationis peccatum superabundantiæ et defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare, unde quantum ad hoc, non refert utrum dicat vel plus vel minus. Si tamen recedere a veritate sit præter intentionem, tunc manifestum est quod ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus, et secundum hoc diversa est ratio falsitatis. Sicut patet de iactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quærens gloriam; et de deceptore, qui diminuit, evadens debiti solutionem. Unde et quædam falsæ opiniones sunt sibi invicem contrariæ.

3. Ad tertium dicendum quod prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa, ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, et prodigus in dando quæ non debet. Nihil autem prohibet contraria inesse eidem secundum diversa.

Articulus 9

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.

1. Quia, ut dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., malum contingit ex singularibus defectibus. Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulæ species peccatorum consequuntur.

2. Præterea, peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut supra habitum est. Ergo peccata differunt specie secundum quod diversæ circumstantiæ corrumpuntur.

3. Præterea, diversæ species gulæ assignantur secundum particulas quæ in hoc versiculo continentur, præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose. Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias, nam præpropere est antequam oportet, nimis plus quam oportet, et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III et IV Ethic., quod singula vitia peccant agendo et plus quam oportet, et quando non oportet, et similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species, quia motivum ad peccandum est finis et obiectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum, sicut illiberalis ab eodem movetur quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet, et similiter de aliis circumstantiis; hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eandem peccati speciem. Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis. Puta quod aliquis præpropere comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi, propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

1. Ad primum ergo dicendum quod malum, inquantum huiusmodi, privatio est, et ideo diversificatur specie secundum ea quæ privantur, sicut et ceteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra dictum est; sed ex conversione ad obiectum actus.

2. Ad secundum dicendum quod circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

3. Ad tertium dicendum quod in diversis speciebus gulæ diversa sunt motiva, sicut dictum est.

Quæstio 61

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem. Et circa hoc quæruntur decem. Primo, utrum omnia peccata et vitia sint connexa. Secundo, utrum omnia sint paria. Tertio, utrum gravitas peccatorum attendatur secundum obiecta. Quarto, utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur. Quinto, utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia. Sexto, utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum. Septimo, utrum secundum circumstantias. Octavo, utrum secundum quantitatem nocumenti. Nono, utrum secundum conditionem personæ in quam peccatur. Decimo, utrum propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint connexa.

1. Dicitur enim Iac. II, quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata, quia, sicut Ambrosius dicit, peccatum est transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum. Ergo quicumque peccat uno peccato, subiicitur omnibus peccatis.

2. Præterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis. Ergo qui peccat uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium sibi oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Præterea, virtutes omnes sunt connexæ quæ conveniunt in uno principio, ut supra habitum est. Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata, quia sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium et radix omnium virtutum, ita amor sui, qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum; ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa, ita ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed contra, quædam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philosophum, in II Ethic. Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata et vitia esse sibi invicem connexa.

Respondeo dicendum quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cuiuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut rationis regulam sequatur, et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit. Et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia, sicut supra dictum est. Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius ut tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Huiusmodi autem bona in quæ tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem, immo etiam interdum sunt contraria. Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est quod, secundum illud quod perficit speciem peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus quæ sunt connexæ, sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Iacobus loquitur de peccato non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est, sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem dicit, et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato. Et ex hac parte dicit quod qui offendit in uno, factus est omnium reus, quia scilicet uno peccato peccando, incurrit pœnæ reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cuius contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita, nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit a Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis, non tollit habitum virtutis acquisitæ. Sed si multiplicentur actus intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ. Qua exclusa, excluditur prudentia, quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam. Sine prudentia autem nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est. Et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales, quantum ad perfectum et 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 uni virtuti plura vitia opponuntur, ita quod virtus potest privari per

unum eorum, etsi alterum non adsit. Secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est, unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita.

3. Ad tertium dicendum quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum, et ideo virtutes, quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia et diversa, et ideo vitia et peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint paria.

1. Hoc enim est peccare, facere quod non licet. Sed facere quod non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Præterea, omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis, quæ ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est æqualiter et uno modo, etiam si aliquis longius recedat vel propinquius stet, quia privationes non recipiunt magis et minus. Ergo omnia peccata sunt æqualia.

3. Præterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes æquales sunt, ut tullius dicit, in paradoxis. Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed contra est quod Dominus dicit ad Pilatum, Ioan. XIX, qui tradidit me tibi, maius peccatum habet. Et tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est maius alio.

Respondeo dicendum quod opinio stoicorum fuit, quam tullius prosequitur in paradoxis, quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorundam hæreticorum error, qui, ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni esse pares. Et quantum ex verbis tullii perspici potest, stoici movebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione, unde simpliciter æstimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria. Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quædam simplex et pura privatio, quæ consistit quasi in corruptum esse, sicut mors est privatio vitæ, et tenebra est privatio luminis. Et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito. Unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum, quando iam cadaver fuerit resolutum. Et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quæ quidem privatio magis consistit in corrumpi, quam in corruptum esse, sicut ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid eius remanet, alioquin non remaneret animal vivum; et simile est de turpitudine, et aliis huiusmodi. Huiusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte eius quod remanet de habitu contrario, multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis, sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur in IV Ethic.; non enim posset remanere substantia actus, vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccata committere non licet, propter aliquam deordinationem quam habent. Unde illa quæ maiorem deordinationem continent, sunt magis illicita; et per consequens graviora peccata.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

3. Ad tertium dicendum quod virtutes sunt æquales proportionaliter in uno et eodem, tamen una virtus præcedit aliam dignitate secundum suam speciem; et unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra habitum est. Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria, quia virtutes habent connexionem, non autem vitia seu peccata.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatorum gravitas non varietur secundum obiecta.

1. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed obiectum est materia ipsius peccati. Ergo secundum diversa obiecta, peccatorum gravitas non variatur.

2. Præterea, gravitas peccati est intensio malitiæ ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium obiectum, quod est quoddam bonum appetibile; sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa obiecta.

3. Præterea, peccata quæ habent diversa obiecta, sunt diversorum generum. Sed ea quæ sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur in VII Physic. Ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem obiectorum.

Sed contra, peccata recipiunt speciem ex obiectis, ut ex supradictis patet. Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum obiecta.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo est alia gravior, sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quod tanto est gravior ægritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem prioris principii, sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine. Et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Obiecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supradictis patet. Et ideo secundum diversitatem obiectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis. Sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem; homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia et huiusmodi. Et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex obiectis, differentia gravitatis quæ attenditur penes obiecta, est prima et principalis, quasi consequens speciem.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectum, etsi sit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est. Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet.

2. Ad secundum dicendum quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile, sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quod secundum diversitatem eorum quæ pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiæ in peccatis.

3. Ad tertium dicendum quod omnia obiecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem, et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur, ut scilicet maiori virtuti gravius peccatum opponatur.

1. Quia ut dicitur Prov. XV, in abundanti iustitia virtus maxima est. Sed sicut dicit Dominus, Matth. V, abundans iustitia cohibet iram; quæ est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor iustitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

2. Præterea, in II Ethic. Dicitur quod virtus est circa difficile et 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.

3. Præterea, caritas est maior virtus quam fides et spes, ut dicitur I ad Cor. XIII. Odium autem, quod opponitur caritati, est minus peccatum quam infidelitas vel desperatio, quæ opponuntur fidei et spei. Ergo maiori virtuti opponitur minus peccatum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VIII Ethic., quod pessimum optimo contrarium est. Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem, gravissimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum quod virtuti opponitur aliquod peccatum, uno quidem modo principaliter et directe, quod scilicet est circa idem obiectum, nam contraria circa idem sunt. Et hoc modo oportet quod maiori virtuti opponatur gravius peccatum. Sicut enim ex parte obiecti attenditur maior gravitas peccati, ita etiam maior dignitas virtutis, utrumque enim ex obiecto speciem sortitur, ut ex supradictis patet. Unde oportet quod maximæ virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quasi maxime ab eo distans in eodem genere. Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum, se-

cundum quandam extensionem virtutis cohibentis peccatum, quanto enim fuerit virtus maior, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario, ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est quod quanto aliqua virtus fuerit maior, tanto etiam minora peccata cohibet, sicut etiam sanitas, quanto fuerit maior, tanto etiam minores distemperantias excludit. Et per hunc modum maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de oppositione quæ attenditur secundum cohibitionem peccati, sic enim abundans iustitia etiam minora peccata cohibet.

2. Ad secundum dicendum quod maiori virtuti, quæ est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quædam eminentia, ex hoc quod ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum, ex hoc quod difficultate non vincitur.

3. Ad tertium dicendum quod caritas non est quicumque amor, sed amor Dei. Unde non opponitur ei quodcumque odium directe, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpæ quam peccata spiritualia.

1. Adulterium enim gravius peccatum est quam furtum, dicitur enim Prov. VI, non grandis est culpæ 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 culpæ.

2. Præterea, Augustinus dicit, super Levit., quod diabolus maxime gaudet de peccato luxuriæ et idololatriæ. Sed de maiori culpa magis gaudet. Ergo, cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximæ culpæ.

3. Præterea, Philosophus probat, in VII Ethic., quod incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ. Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium, XXXI Moral.; concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quam peccatum spirituale.

Sed contra est quod Gregorius dicit, quod peccata carnalia sunt minoris culpæ, et maioris infamiæ.

Respondeo dicendum quod peccata spiritualia sunt maioris culpæ quam peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum quasi quodlibet peccatum spirituale sit maioris culpæ quolibet peccato carnali, sed quia, considerata hac sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quam cetera peccata, ceteris paribus. Cuius ratio triplex potest assignari. Prima quidem ex parte subiecti. Nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cuius est converti ad Deum et ab eo averti, peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti. Et ideo peccatum carnale, inquantum huiusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est maioris adhæsionis, sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpæ. Et ideo peccatum spirituale, inquantum huiusmodi, est maioris culpæ. Secunda ratio potest sumi ex parte eius in quem peccatur. Nam peccatum carnale, inquantum huiusmodi, est in corpus proprium; quod est minus diligendum, secundum ordinem caritatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia. Et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpæ. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi. Quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra dicetur. Peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, idest ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam. Et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum iniustitiæ. Et quantum ad hoc, potest ad avaritiam reduci; ut Glossa dicit, ad Ephes., super illud, omnis fornicator, aut immundus, aut avarus. Et tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini carior est uxor quam res possessa.

2. Ad secundum dicendum quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentiæ, et difficile ab eo homo potest eripi, insatiabilis est enim delectabilis appetitus ut Philosophus dicit, in III Ethic.

3. Ad tertium dicendum quod Philosophus dicit, turpiorem esse incontinentem concupiscentiæ quam incontinentem iræ, quia minus participat de ratione. Et secundum hoc etiam dicit, in III Ethic., quod peccata intemperantiæ sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quæ sunt communes nobis et brutis, unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur. Et inde est quod, sicut Gregorius dicit, sunt maioris infamiæ.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum causam peccati.

1. Quanto enim peccati causa fuerit maior, tanto vehementius movet ad peccandum, et ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur, hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis, ut non facile resistat peccato; peccatum autem quod est ex infirmitate, levius iudicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suæ causæ.

2. Præterea, concupiscentia est generalis quædam causa peccati, unde dicit Glossa, super illud Rom. VII, nam concupiscentiam nesciebam etc., bona est lex, quæ, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. Sed quanto homo fuerit victus maiori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

3. Præterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis, quanto fuerit maior, tanto est minus peccatum, intantum quod qui carent usu rationis, omnino excusentur a peccato; et qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

Sed contra, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati maior fuerit, peccatum erit gravius.

Respondeo dicendum quod in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Una quæ est propria et per se causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi, comparatur enim ad actum peccati sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa, super illud Matth. VII, non potest arbor bona fructus malos facere. Et huiusmodi causa quanto fuerit maior, tanto peccatum erit gravius, quanto enim voluntas fuerit maior ad peccandum, tanto homo gravius peccat. Aliæ vero causæ peccati accipiuntur quasi extrinsecæ et 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. Et ex tali causa augetur peccatum, gravius enim peccat cuius voluntas ex intentione peioris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ vero causæ sunt quæ inclinant voluntatem ad peccandum, præter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moveri libere ex seipsa secundum iudicium rationis. Unde causæ quæ diminuunt iudicium rationis, sicut ignorantia; vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas vel violentia aut metus, aut aliquid huiusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium, intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de causa movente extrinseca, quæ diminuit voluntarium, cuius quidem causæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum est.

2. 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 concupiscentia præcedens iudicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum, quia qui maiori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione; unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur iudicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est maius peccatum, insurgit enim interdum maior concupiscentiæ motus ex hoc quod voluntas ineffrenate tendit in suum obiectum.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de causa quæ causat involuntarium, et hæc diminuit peccatum, ut dictum est.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum.

1. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens eius. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Præterea, aut circumstantia est mala, aut non. Si circumstantia mala est, ipsa per se causat quandam speciem mali, si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Præterea, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiæ consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed contra est quod ignorantia circumstantiæ diminuit peccatum, qui enim peccat ex ignorantia circumstantiæ, meretur veniam, ut dicitur in III Ethic. Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

Respondeo dicendum quod unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur; sicut Philosophus dicit de habitu virtutis, in II Ethic. Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicuius circumstantiæ, ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quod peccatum na-

tum est aggravari per circumstantiam. Sed hoc quidem contingit tripliciter. Uno quidem modo, inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati. Sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam, si autem addatur hæc circumstantia, ut illa ad quam accedit sit alterius uxor, transfertur iam in aliud genus peccati, scilicet in iniustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius. Et secundum hoc, adulterium est gravius peccatum quam fornicatio. Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati. Sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet. Et ex hoc ipso peccatum fit gravius, sicut etiam ægritudo est gravior quæ plures partes corporis inficit. Unde et tullius dicit, in paradoxis, quod in patris vita violanda, multa peccantur, violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede ac domo, atque in republica collocavit. Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia. Sicut accipere alienum constituit peccatum furti, si autem addatur hæc circumstantia, ut multum accipiat de alieno, est peccatum gravius; quamvis accipere multum vel parum, de se non dicat rationem boni vel mali.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra habitum est. Et tamen circumstantia quæ non dat speciem, potest aggravare peccatum. Quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente; ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

2. Ad secundum dicendum quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod semper constituat speciem peccati, potest enim addere rationem malitiæ in eadem specie, ut dictum est. Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiæ.

3. Ad tertium dicendum quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad obiectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quædam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cuiuslibet circumstantiæ, puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet. Et huiusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis, sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem coniungi.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccati non augeatur secundum maius nocumentum.

1. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, ut supra dictum est. Ergo peccatum non aggravatur propter maius nocumentum.

2. Præterea, nocumentum maxime invenitur in peccatis quæ sunt contra proximum, quia sibi ipsi nemo vult nocere; Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Iob XXXV, si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? homini, qui similis tibi est, nocebit impietas tua. Si ergo peccatum aggravaretur propter maius nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

3. Præterea, maius nocumentum infertur alicui cum privatur vita gratiæ, quam cum privatur vita naturæ, quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ, intantum quod homo debet vitam naturæ contemnere ne amittat vitam gratiæ. Sed ille qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter maius nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida, quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter maius nocumentum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., quia vitium naturæ adversatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur. Sed diminutio integritatis naturæ est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto maius est nocumentum.

Respondeo dicendum quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum. Quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est prævisum et intentum, sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida vel fur. Et tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum est per se obiectum peccati. Quandoque autem nocumentum est prævisum, sed non intentum, sicut cum aliquis transiens per agrum ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his quæ sunt seminata in agro, scienter, licet non animo nocendi. Et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirecte, inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum, procedit quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec est prævisum nec intentum. Et tunc si per accidens se habeat ad pecca-

tum, non aggravat peccatum directe, sed propter negligentiam considerandi nocumenta quæ consequi possent, imputantur homini ad pœnam mala quæ eveniunt præter eius intentionem, si dabat operam rei illicitæ. Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec prævisum, directe peccatum aggravat, quia quæcumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem. Puta si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum, quod quamvis ipse non intendat, nec forte prævideat, directe per hoc aggravatur peccatum. Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipse qui peccat. Huiusmodi enim nocumentum, si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit prævisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur maiorem gravitatem peccati, sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et lædat sibi pedem. Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit prævisum nec intentum, tunc maius nocumentum non facit gravius peccatum; sed e converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum. Sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de pœnis inferni, graviorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furti, quia enim hoc nec intendit nec prævidet, non aggravatur ex hoc peccatum (sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod maiores pœnas contemnit ut impleat voluntatem peccati), sed gravitas huiusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut etiam supra dictum est, cum de bonitate et malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit prævisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur, quinimmo peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est. Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quod, si nocumentum maxime habeat locum in peccatis quæ sunt contra proximum, quod illa peccata sunt gravissima, quia multo maior inordinatio invenitur in peccatis quæ sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quæ sunt contra seipsum. Et tamen potest dici quod, etsi Deo nullus possit nocere quantum ad eius substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quæ sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

3. Ad tertium dicendum quod illa ratio non sequitur, propter duo. Primo quidem, quia homicida intendit directe nocumentum proximi, fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem. Secundo, quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis, spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se et sufficiens; quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

Articulus 9

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur.

1. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat contra aliquem virum iustum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum, minus enim læditur ex iniuria illata virtuosus, qui æquanimiter tolerat, quam alii, qui etiam interius scandalizati læduntur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Præterea, si conditio personæ aggravaret peccatum, maxime aggravaretur ex propinquitate, quia sicut tullius dicit in paradoxis, in servo necando semel peccatur, in patris vita violanda multa peccantur. Sed propinquitas personæ in quam peccatur, non videtur aggravare peccatum, quia unusquisque sibi ipsi maxime est propinquus; et tamen minus peccat qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri, puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per Philosophum, in V Ethic. Ergo propinquitas personæ non aggravat peccatum.

3. Præterea, conditio personæ peccantis præcipue aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiæ, secundum illud Sap. VI, potentes potenter tormenta patientur; et Luc. XII, servus sciens voluntatem Domini, et non faciens, plagis vapulabit multis. Ergo, pari ratione, ex parte personæ in quam peccatur, magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personæ in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit iniuriam personæ ditiori vel potentiori, quam alicui pauperi, quia non est personarum acceptio apud Deum, secundum cuius iudicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Sed contra est quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur, sicut III Reg. XIX, altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio. Vituperatur etiam specialiter peccatum commissum contra personas propinquas, secundum illud Mich. VII, filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam. Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur contra personas in dignitate constitutas, ut patet Iob XXXIV, qui

dicit regi, apostata; qui vocat duces impios. Ergo conditio personæ in quam peccatur, aggravat peccatum.

Respondeo dicendum quod persona in quam peccatur, est quodammodo obiectum peccati. Dictum est autem supra quod prima gravitas peccati attenditur ex parte obiecti. Ex quo quidem tanto attenditur maior gravitas in peccato, quanto obiectum eius est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus, quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari maior vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personæ in quam peccatur. Primo quidem, ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo coniungitur, quanto est virtuosior vel Deo sacratior. Et ideo iniuria tali personæ illata, magis redundat in Deum, secundum illud Zach. II, qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei. Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo coniunctam, vel ratione virtutis vel ratione officii. Ex parte vero sui ipsius, manifestum est quod tanto aliquis gravius peccat, quanto in magis coniunctam personam, seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque coniunctione, peccaverit, quia videtur in seipsum magis peccare, et pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccli. XIV, qui sibi nequam est, cui bonus erit? ex parte vero proximi, tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit. Et ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta regem vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privatam, unde specialiter dicitur Exod. XXII, principi populi tui non maledices. Et similiter iniuria quæ fit alicui famosæ personæ, videtur esse gravior, ex hoc quod in scandalum et in turbationem plurimorum redundat.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui infert iniuriam virtuoso, quantum est in se, turbat eum et interius et exterius. Sed quod iste interius non turbetur, contingit ex eius bonitate, quæ non diminuit peccatum iniuriantis.

2. Ad secundum dicendum quod nocumentum quod quis sibi ipsi infert in his quæ subsunt dominio propriæ voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit. Sed in his quæ non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre, gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostræ dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur; nisi forte velint, vel ratum habeant.

3. Ad tertium dicendum quod non est acceptio personarum si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas, hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurium nocumentum.

Articulus 7

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod magnitudo personæ peccantis non aggravet peccatum.

1. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adhæret, secundum illud Eccli. XXV, quam magnus est qui invenit sapientiam et scientiam. Sed non est super timentem Deum. Sed quanto aliquis magis Deo adhæret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum, dicitur enim II Paralip. XXX, Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt. Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personæ peccantis.

2. Præterea, non est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur Rom. II. Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato, unum quam alium. Non ergo aggravatur ex magnitudine personæ peccantis.

3. Præterea, nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur ad culpam. Ergo propter magnitudinem personæ peccantis non aggravatur peccatum.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in II de summo bono, tanto maius cognoscitur peccatum esse, quanto maior qui peccat habetur.

Respondeo dicendum quod duplex est peccatum. Quoddam ex subreptione proveniens, propter infirmitatem humanæ naturæ. Et tale peccatum minus imputatur ei qui est maior in virtute, eo quod minus negligit huiusmodi peccata reprimere, quæ tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit. Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia. Et ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto maior est. Et hoc potest esse propter quatuor. Primo quidem, quia facilius possunt resistere peccato maiores, puta qui excedunt in scientia et virtute. Unde Dominus dicit, Luc. XII, quod servus sciens voluntatem Domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis. Secundo, propter ingratitudinem, quia omne bonum quo quis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando. Et quantum ad hoc, quælibet maioritas, etiam in temporalibus bonis peccatum aggravat, secundum illud Sap. VI, potentes potenter tormenta patientur. Tertio, propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personæ, sicut si princeps iustitiam violet, qui ponitur iustitiæ custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quarto, propter exemplum, sive scandalum,

quia, ut Gregorius dicit in pastorali, in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur. Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum; et magis homines ea indigne ferunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de his quæ per subreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

2. Ad secundum dicendum quod Deus non accipit personas, si maiores plus punit, quia ipsorum maioritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod homo magnus non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

Quæstio 62

Deinde considerandum est de subiecto vitiorum, sive peccatorum. Et circa hoc quæruntur decem. Primo, utrum voluntas possit esse subiectum peccati. Secundo, utrum voluntas sola sit peccati subiectum. Tertio, utrum sensualitas possit esse subiectum peccati. Quarto, utrum possit esse subiectum peccati mortalis. Quinto, utrum ratio possit esse subiectum peccati. Sexto, utrum delectatio morosa, vel non morosa, sit in ratione inferiori sicut in subiecto. Septimo, utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subiecto. Octavo, utrum ratio inferior possit esse subiectum peccati mortalis. Nono, utrum ratio superior possit esse subiectum peccati venialis. Decimo, utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non possit esse subiectum peccati.

1. Dicit enim Dionysius, in IV cap. De div. Nom., quod malum est præter voluntatem et intentionem. Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Præterea, voluntas est boni, vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat, hoc autem quod vult apparens bonum quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivæ quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Præterea, non potest esse idem subiectum peccati, et causa efficiens, quia causa efficiens et materialis non incidunt in idem, ut dicitur in II Physic. Sed voluntas est causa efficiens peccati, prima enim causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit, in libro de duabus animabus. Ergo non est subiectum peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro retract., quod voluntas est qua peccatur, et recte vivitur.

Respondeo dicendum quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est. Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare, et huiusmodi actus habent pro materia et subiecto id in quod transit actio; sicut Philosophus dicit, in III Physic., quod motus est actus mobilis a movente. Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere, et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quod proprium subiectum actus peccati sit potentia quæ est principium actus. Cum autem proprium sit actuum Moralium quod sint voluntarii, ut supra habitum est; sequitur quod voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum, sive bonorum sive malorum, quæ sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subiecto.

1. Ad primum ergo dicendum quod malum dicitur esse præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum. Et secundum hoc peccatum est in voluntate.

2. Ad secundum dicendum quod si defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subiaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate nec in apprehensiva virtute, sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivæ virtutis subiacens voluntati, deputetur in peccatum.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quæ non movent se, sed alia. Cuius contrarium est in voluntate. Unde ratio non sequitur.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sola voluntas sit subiectum peccati.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de duabus animabus, quod non nisi voluntate peccatur. Sed peccatum est sicut in subiecto in potentia qua peccatur. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

2. Præterea, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum et malum ad rationem pertinens, est obiectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

3. Præterea, omne peccatum est actus voluntarius, quia, ut dicit Augustinus, in libro de Lib. Arb., peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii nisi inquantum illæ vires moventur a voluntate. Hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subiectum peccati, quia secundum hoc etiam membra exteriora, quæ moventur a voluntate, essent subiectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

Sed contra, peccatum virtuti contrariatur. Contraria autem sunt circa idem. Sed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem, sunt subiecta virtutum, ut supra dictum est. Ergo non sola voluntas est subiectum peccati.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet, omne quod est principium voluntarii actus, est subiectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur; ut supra dictum est, cum de voluntario ageretur. Unde non sola voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illæ potentiæ quæ possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi, per voluntatem. Et eædem etiam potentiæ sunt subiecta habituum Moralium bonorum vel malorum, quia eiusdem est actus et habitus.

1. Ad primum ergo dicendum quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente, aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis.

2. Ad secundum dicendum quod bonum et malum pertinent ad voluntatem sicut per se obiecta ipsius, sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cuius potest in eis esse et virtus et vitium et peccatum, secundum quod participant voluntate et ratione.

3. Ad tertium dicendum quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa, unde et comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiæ autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quasi liberæ, quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur I polit. Et præterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum.

1. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest; sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb. Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus, est enim sensualitas perpetuæ corruptionis, quandiu in hac mortali vita vivimus; unde et per serpentem significatur, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. Præterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus; ut Philosophus dicit, in IX Ethic. Ergo motus sensualitatis qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed contra est quod dicitur Rom. VII, non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio, quod exponit Augustinus de malo concupiscentiæ, quam constat esse motum quendam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum potest inveniri in qualibet potentia cuius actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, idest appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquæ vires sensitivæ partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur, sicut nos, præ aliis animalibus, habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam, ut in primo dictum est. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi. Et quantum ad hoc, potest esse principium actus voluntarii; et per consequens subiectum peccati.

2. Ad secundum dicendum quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita, transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo ad aliud cogitationem divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere, sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectabilibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus, propter corruptio-

nem prædictam, sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos.

3. Ad tertium dicendum quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit, quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine. Unde non est perfecte actus humanus. Et per consequens non potest esse perfecte actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem præveniens, est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale.

1. Actus enim ex obiecto cognoscitur. Sed circa obiecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale. Et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Præterea, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate, temperantia enim et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut Philosophus dicit, in III Ethic. Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

3. Præterea, veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est; etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro retract., et habetur in Glossa Rom. VII, inordinatus concupiscentiæ motus (qui est peccatum sensualitatis) potest etiam esse in his qui sunt in gratia, in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis, causat corporalem mortem; ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitæ, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra dictum est. Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi eius cuius est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

1. Ad primum ergo dicendum quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale, sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale, ex eo quod est sensualitatis; sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

2. Ad secundum dicendum quod etiam actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cuius est eligere, nam actus virtutis moralis non est sine electione. Unde semper cum actu virtutis moralis, quæ perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem. Et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit. Quandoque enim est idem et in eodem, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam. Quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Quandoque vero nec idem nec in eodem, sicut in his quæ habent ordinem ad invicem ut ex uno perveniatur in aliud, sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quæ est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse in ratione.

1. Cuiuslibet enim potentiæ peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum, excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Præterea, primum subiectum peccati est voluntas, ut dictum est. Sed ratio præcedit voluntatem, cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Præterea, non potest esse peccatum nisi circa ea quæ sunt in nobis. Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quæ sunt in nobis, quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro XII de Trin., quod peccatum est in ratione inferiori et in ratione superiori.

Respondeo dicendum quod peccatum cuiuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet. Habet autem ratio duplicem actum, unum quidem secundum se, in comparatione ad proprium obiectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est inquantum est directiva aliarum virium. Utroque 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 potest et debet

scire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non cœrcet.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium respectu proprii obiecti, et hoc quando est defectus cognitionis eius quod quis non potest scire. 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 homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur a peccato, sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum, quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et præcedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem, unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum, vel prout est defectus eius voluntarius, vel prout actus rationis est principium actus voluntatis.

3. Ad tertium patet responsio ex dictis.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum morosæ delectationis non sit in ratione.

1. Delectatio enim importat motum appetitivæ virtutis, ut supra dictum est. Sed vis appetitiva distinguitur a ratione, quæ est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Præterea, ex obiectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad obiectum. Sed quandoque est delectatio morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

3. Præterea, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII de Trin., quod consensus illecebræ si sola cogitationis delectatione contentus est, sic habendum existimo velut cibum vetitum mulier sola comederit. Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, peccatum contingit esse in ratione quandoque quidem inquantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter. Uno modo, quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum iræ vel concupiscentiæ. Alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum, sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione.

1. Ad primum ergo dicendum quod delectatio quidem est in VI appetitiva sicut in proximo principio, sed in ratione est sicut in primo motivo, secundum hoc quod supra dictum est, quod actiones quæ non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subiecto in suis principiis.

2. Ad secundum dicendum quod ratio actum proprium illicitum habet circa proprium obiectum, sed directionem habet circa omnia obiecta inferiorum virium quæ per rationem dirigi possunt. Et secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia obiecta pertinet ad rationem.

3. Ad tertium dicendum quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis; sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, tenens et volvens libenter quæ statim ut attigerunt animum, respui debuerunt, ut Augustinus dicit, XII de Trin.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori.

1. Consentire enim est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est. Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

2. Præterea, ratio superior intendit rationibus æternis inspiciendis et consulendis, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus æternis, non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

3. Præterea, sicut per rationes æternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed consensus in delectationem absque hoc quod opere statuatur implendum, est

rationis inferioris; ut dicit Augustinus, XII de Trin. Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. Præterea, sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativæ, absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impræmeditato movet manum aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati, absque ratione superiori.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII de Trin., si in consensione male utendi rebus quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut, si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse, per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

Respondeo dicendum quod consensus importat iudicium quoddam de eo in quod consentitur, sicut enim ratio speculativa iudicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quod in omni iudicio ultima sententia pertinet ad supremum iudicatorium, sicut videmus in speculativis quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia. Quandiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quæritur, unde adhuc est suspensum iudicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanæ, quæ sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinæ, ut supra dictum est. Unde cum regula legis divinæ sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quæ intendit rationibus æternis. Cum autem de pluribus occurrit iudicandum, finale iudicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; præambulum autem est delectatio, quæ inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quæ habet inferius iudicium, pertinet iudicium præambulum, quod est de delectatione. Quamvis etiam et de delectatione superior ratio iudicare possit, quia quidquid iudicio subditur inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non convertitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod consentire est actus appetitivæ virtutis non absolute, sed consequenter ad actum rationis deliberantis et iudicantis, ut supra dictum est, in hoc enim terminatur consensus, quod voluntas tendit in id quod est ratione iudicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi.

2. Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire; sive cogitet de lege æterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit, cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cuiusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione, quia, ut Augustinus dicit, XII de Trin., non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat aut serviat.

3. Ad tertium dicendum quod ratio superior, per considerationem legis æternæ, sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem. Sed tamen antequam ad iudicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio, per rationes temporales deliberans, quandoque huiusmodi delectationem acceptat, et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseveret, iam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

4. Ad quartum dicendum quod apprehensio virtutis imaginativæ est subita et sine deliberatione, et ideo potest aliquem actum causare antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed iudicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest. Unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, ei imputatur.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale.

1. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cuius non est intendere rationibus æternis vel legi divinæ, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina; ut patet per definitionem Augustini, de peccato mortali datam, quæ supra posita est. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Præterea, consentire in aliquid non est malum nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed propter quod unumquodque, et illud magis, vel saltem non minus. Non ergo illud in quod consentitur, potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Præterea, delectationes differunt in bonitate et malitia secundum differentiam operationum, ut dicit Philo-

sophus, in X Ethic. Sed alia operatio est interior cogitatio, et alia actus exterior, puta fornicationis. Ergo et delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori. Et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale; nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens nec consensus in delectationem.

4. Præterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quæ etiam invenitur in actu matrimoniali; sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Præterea, peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Præterea, oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit. Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam, dicit enim, in XII de Trin., quod hoc est longe minus peccatum quam si opere statuatur implendum, et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum, dimitte nobis debita nostra. Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed contra est quod Augustinus post pauca subdit, totus homo damnabitur, nisi hæc quæ, sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per mediatoris gratiam remittantur. Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Alii vero dixerunt quod est peccatum mortale, et hæc opinio est communior et verisimilior. Est enim considerandum quod, cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in X Ethic.; et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod obiectum, delectatio quælibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, et ad obiectum in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit obiectum delectationis, sicut et aliqua alia res, quia ipsa operatio potest accipi ut bonum et finis, in quo quis delectatus requiescit. Et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est obiectum delectationis, inquantum scilicet vis appetitiva, cuius est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum; puta cum aliquis cogitat, et delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio placet. Quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro obiecto aliam operationem quasi rem cogitatam, et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari, uno modo, de ipsa cogitatione; alio modo, de fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam. Cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, immo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat; quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea prædicare vel disputare. Et ideo per consequens affectio et delectatio quæ sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis; sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum. Unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem. Quod autem aliquis cogitans de fornicatione, delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio eius inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem, nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui eius. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale; ut secunda opinio ponit.

1. Ad primum ergo dicendum quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est. Et tamen ipsa etiam ratio inferior potest averti a rationibus æternis. Quia etsi non intendit eis ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis; intendit tamen eis ut secundum eas regulata. Et hoc modo, ab eis se avertens, potest peccare mortaliter. Nam et actus inferiorum virium, et etiam exteriorum membrorum, possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes æternas.

2. Ad secundum dicendum quod consensus in peccatum quod est veniale ex genere, est veniale peccatum. Et secundum hoc potest concludi quod consensus in delectationem quæ est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quæ est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale. Sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem

actus. Quæ quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem. Unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de delectatione quæ habet cogitationem pro obiecto.

4. Ad quartum dicendum quod delectatio quæ habet actum exteriorem pro obiecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se; etiam si non statuatur implendum, propter prohibitionem alicuius superioris. Unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata.

5. Ad quintum dicendum quod etiam consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia ipsius actus homicidii cogitati, est peccatum mortale. Non autem consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

6. Ad sextum dicendum quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

Articulus 9

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium, idest secundum quod consentit in actum peccati.

1. Dicit enim Augustinus, in XII de Trin., quod ratio superior inhæret rationibus æternis. Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus æternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum nisi mortale.

2. Præterea, superior ratio se habet in vita spirituali tanquam principium; sicut et cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Præterea, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu, quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinæ, videtur quod non possit esse sine peccato mortali, propter contemptum divinæ legis.

Sed contra, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est. Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XII de Trin., ratio superior inhæret rationibus æternis conspiciendis aut consulendis, conspiciendis quidem, secundum quod earum veritatem speculatur; consulendis autem, secundum quod per rationes æternas de aliis iudicat et ordinat; ad quod pertinet quod, deliberando per rationes æternas, consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo. Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus æternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis, sed est præter eas, sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus æternis. Unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est infirmitas cordis. Una quæ est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius, et talis infirmitas semper est mortalis. Alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus eius, vel alicuius eorum quæ circumstant cor, et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium obiectum, quod est rationes æternæ. Sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

3. Ad tertium dicendum quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinæ, sed solum quando peccatum legi divinæ contrariatur.

Articulus 10

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, idest secundum quod inspicit rationes æternas.

1. Actus enim potentiæ non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum obiectum. Sed obiectum superioris rationis sunt æternæ rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Præterea, cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quæ Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam, nunquam est peccatum veniale.

3. Præterea, contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale, peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale, per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod maius bonum, contra quod homo agens gravius peccat, sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo, quam si solum consideraret quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quam sit suum obiectum. Ergo si motus ex subreptio-

ne non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale, quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam, potest esse peccatum veniale.

Sed contra, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

Respondeo dicendum quod ratio superior aliter fertur in suum obiectum, atque aliter in obiecta inferiorum virium quæ per ipsam diriguntur. In obiecta enim inferiorum virium non fertur nisi inquantum de eis consulit rationes æternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quæ ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia. Sed circa proprium obiectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum; et deliberationem, secundum quod etiam de proprio obiecto consulit rationes æternas. Secundum autem simplicem intuitum, potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale. Quia peccatum mortale non est nisi sit contra legem Dei, potest autem aliquid eorum quæ pertinent ad fidem, subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur, vel consuli possit, ratio æterna, idest lex Dei; puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, et simul apprehendendo renititur, antequam tempus habeat deliberandi quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium obiectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus; vel etiam mortaliter per deliberatum consensum. In his autem quæ pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quæ secundum suum genus sunt venialia peccata.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum quod est contra rationes æternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit, sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare. Et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

3. Ad tertium dicendum quod una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior, sicut Deum esse potest considerari vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum creditur revelatione divina, quæ est consideratio altior. Et ideo quamvis obiectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quandam altiorem considerationem. Et hac ratione, quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expositum est.

Quæstio 63

Deinde considerandum est de causis peccatorum. Et primo, in generali; secundo, in speciali. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum peccatum habeat causam. Secundo, utrum habeat causam interiorem. Tertio, utrum habeat causam exteriorem. Quarto, utrum peccatum sit causa peccati.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam.

1. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est. Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Ergo peccatum non habet causam.

2. Præterea, causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Præterea, si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum, aut malum. Non autem bonum, quia bonum non facit nisi bonum; non enim potest arbor bona fructus malos facere, ut dicitur Matth. VII similiter autem nec malum potest esse causa peccati, quia malum pœnæ sequitur ad peccatum; malum autem culpæ est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

Sed contra, omne quod fit, habet causam, quia, ut dicitur Iob V, nihil in terra sine causa fit. Sed peccatum fit, est enim dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ergo peccatum habet causam.

Respondeo dicendum quod peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus, potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus. Ex parte autem inordinationis, habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis au-

tem alicuius potest duplex causa assignari. Primo quidem, defectus causæ, idest ipsius causæ negatio, est causa negationis secundum seipsam, ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectus; sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo, causa affirmationis ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis, sicut ignis, causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis. Quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati, et quodlibet malum, non sit simplex negatio, sed privatio eius quod quid natum est et debet habere; necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens, quod enim natum est inesse et debet, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se; sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis et legis divinæ, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens et præter intentionem, provenit enim defectus ordinis in actu, ex defectu directionis in voluntate.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quæ est inordinatio; sed significat actum sub tali privatione, quæ habet rationem mali. Quod quidem qualiter habeat causam, dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, si illa definitio causæ universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti et non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius, et tamen non ex necessitate sequitur effectus, propter aliquod impedimentum superveniens, alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in VI Metaphys. Sic igitur, etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria, quia effectus potest impediri.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, voluntas sine adhibitione regulæ rationis vel legis divinæ, est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinæ, secundum se non habet rationem mali, nec pœnæ nec culpæ, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc, peccati primi non est causa aliquod malum, sed bonum aliquod cum absentia alicuius alterius boni.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem.

1. Id enim quod est interius alicui rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret, cum, posita causa, ponatur effectus.

2. Præterea, idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Præterea, quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus. Quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, iam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod voluntas est causa peccati.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio. Causa autem remota est apprehensio sensitivæ partis, et etiam appetitus sensitivus, sicut enim ex iudicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur. Quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra patebit. Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari, una proxima, ex parte rationis et voluntatis; alia vero remota, ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi. Sed quia supra dictum est quod causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulæ rationis vel legis divinæ; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum. Ipsa autem absentia debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata est huiusmodi regulam considerare. Sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem, ita quod ipse voluntatis actus, præmissis suppositis, iam est quoddam peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest, id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivæ vel apprehensivæ virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus præcedentes et sensitivæ partis primo, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulæ debitæ, et sic

voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

2. Ad secundum dicendum quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis, sed quidam præcedunt, et quidam consequuntur ipsum peccatum.

3. Ad tertium dicendum quod illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale. Motus etiam sensitivæ partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem.

1. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quæ sunt in nobis; et ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Præterea, sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa, ut puta monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicuius principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Præterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt et maiora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est quod dicitur Num. XXXI, nonne istæ sunt quæ deceperunt filios Israel, et prævaricari vos fecerunt in Domino super peccato phogor? ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, causa interior peccati est et voluntas, ut perficiens actum peccati; et ratio, quantum ad carentiam debitæ regulæ; et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati, vel quia moveret immediate ipsam voluntatem; vel quia moveret rationem; vel quia moveret appetitum sensitivum. Voluntatem autem, ut supra dictum est, interius movere non potest nisi Deus; qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur. Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo vel Dæmon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exterius propositæ ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum; et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem. Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccatum inducens, sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare et non peccare.

2. Ad secundum dicendum quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior, non enim id quod est exterius est causa peccati, nisi mediante causa interiori, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod, multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati, quia plures ex illis causis, et pluries, inclinantur ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium et in nobis.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit causa peccati.

1. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni, quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum. Et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia malum non est causa agens, sed est infirmum et impotens, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Causa autem materialis et formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus quæ sunt composita ex materia et forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem et formalem.

2. Præterea, agere sibi simile est rei perfectæ, ut dicitur in IV Meteor. Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Præterea, si huius peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum, et sic procedetur in infinitum, quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum est et causa peccati.

Respondeo dicendum quod, cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primo quidem, secundum modum causæ efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens, cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel caritatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit, ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus. Secundum vero genus causæ materialis, unum peccatum est causa alterius, inquantum præparat ei materiam, sicut avaritia præparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundum vero genus causæ finalis, unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum, sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est, ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit formalis causa alterius, in actu enim fornicationis quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali, sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum, saltem apparens, pro fine. Et ita ex parte actus potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non ex qua, sed circa quam. Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis, sed ex parte actus potest habere perfectionem naturæ. Et secundum hoc potest esse causa peccati.

3. Ad tertium dicendum quod non omnis causa peccati est peccatum. Unde non oportet quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod primum peccatum, cuius causa non est aliud peccatum.

Quæstio 64

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali. Et primo, de causis interioribus peccati; secundo, de exterioribus; tertio, de peccatis quæ sunt causa aliorum peccatorum. Prima autem consideratio, secundum præmissa, erit tripartita, nam primo, agetur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis; secundo, de infirmitate seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitus sensitivi; tertio, de malitia, quæ est causa peccati ex parte voluntatis. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum ignorantia sit causa peccati. Secundo, utrum ignorantia sit peccatum. Tertio, utrum totaliter a peccato excuset. Quarto, utrum diminuat peccatum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati.

1. Quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, cum sit privatio quædam scientiæ. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Præterea, causæ peccati sunt accipiendæ ex parte conversionis, ut ex supradictis patet. Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Præterea, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum est. Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum, quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, quod quidam per ignorantiam peccant.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in VIII Physic., causa movens est duplex, una per se, et alia per accidens. Per se quidem, quæ propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia et levia. Per accidens autem, sicut removens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis. Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati, est enim privatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos. Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem, et particularem. Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali nisi mediante aliqua propositione singulari, sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod

scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quædam regula rationis; et singularis circumstantiæ. Unde patet quod non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicuius esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret; ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum. Et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans, secundum Philosophum, in III Ethic.

1. Ad primum ergo dicendum quod non ens non potest esse alicuius causa per se, potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

2. Ad secundum dicendum quod sicut scientia quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis; ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

3. Ad tertium dicendum quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas, sed si aliquid est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle. Et hoc modo ignorantia est causa peccati, sicut cum aliquis scit hunc quem occidit, esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non sit peccatum.

1. Peccatum enim est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, ut supra habitum est. Sed ignorantia non importat aliquem actum, neque interiorem neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Præterea, peccatum directius opponitur gratiæ quam scientiæ. Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed magis pœna quædam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ est privatio scientiæ, non est peccatum.

3. Præterea, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur; nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per pœnitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per pœnitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

5. Præterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quandiu ignorantia remaneret in homine, tandiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret. Quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

Sed contra, nihil meretur pœnam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur pœnam, secundum illud I ad Cor. XIV, si quis ignorat, ignorabitur. Ergo ignorantia est peccatum.

Respondeo dicendum quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiæ negationem, unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in Angelis nescientiam ponit, VII cap. Cæl. Hier. Ignorantia vero importat scientiæ privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quæ aptus natus est scire. Horum autem quædam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei, et universalia iuris præcepta, singuli autem ea quæ ad eorum statum vel officium spectant. Quædam vero sunt quæ etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriæ, et contingentia particularia, nisi in casu. Manifestum est autem quod quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam, ignorantia eorum quæ aliquis scire tenetur, est peccatum. Non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quæ scire non potest. Unde horum ignorantia invincibilis dicitur, quia scilicet studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum, ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quæ aliquis scire tenetur; non autem si sit eorum quæ quis scire non tenetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, in hoc quod dicitur dictum vel factum vel concupitum, sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ, secundum quod omissio habet rationem peccati. Et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta definitione peccati, inquantum prætermittitur aliquid quod debuit dici vel fieri vel concupisci, ad scientiam debitam acquirendam.

2. Ad secundum dicendum quod privatio gratiæ, etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiæ præparandi se ad gratiam, potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia. Et tamen quantum ad hoc est dissimile, quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus, gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito qui est imperatus a voluntate; ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria. Et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel inconsideratio, est peccatum.

4. Ad quartum dicendum quod licet, transeunte reatu per pœnitentiam, remaneat ignorantia secundum quod est privatio scientiæ; non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut in aliis peccatis omissionis solo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiæ. Non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ignorantia, ex toto excuset a peccato.

1. Quia, ut Augustinus dicit, omne peccatum voluntarium est. Sed ignorantia causat involuntarium ut supra habitum est. Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Præterea, id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens, non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum, debet iudicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus.

3. Præterea, homo est subiectum virtutis et peccati inquantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod quædam per ignorantiam facta, recte improbantur. Sed solum illa recte improbantur quæ sunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta, sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat a peccato.

Respondeo dicendum quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Iam autem dictum est quod ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita prohibebat. Et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum, propter inclinationem voluntatis in ipsum; ignorantia huius scientiæ non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur in III Ethic. Et talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati, ut dictum est, quia non causat involuntarium, non excusat a peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati. Sed ignorantia quæ est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset a peccato, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex duobus. Uno modo, ex parte ipsius rei ignoratæ. Intantum enim ignorantia excusat a peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati sive non; et tamen adhuc remanet in eius scientia aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati. Puta si aliquis percutiens aliquem, sciat quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati; non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel forte nescit quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret, quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiæ, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria, vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet; vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato. Si vero sit talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est eius quod quis scire non tenetur; talis ignorantia omnino excusat a peccato.

1. Ad primum ergo dicendum quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est. Unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato.

2. Ad secundum dicendum quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati. Et secundum hoc, non erit per accidens peccatum.

3. Ad tertium dicendum quod, si esset talis ignorantia quæ totaliter usum rationis excluderet, omnino a peccato excusaret, sicut patet in furiosis et amentibus. Non autem semper ignorantia causans peccatum est talis. Et ideo non semper totaliter excusat a peccato.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum.

1. Illud enim quod est commune in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis in omni peccato, dicit enim Philosophus, in III Ethic., quod omnis malus est ignorans. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Præterea, peccatum additum peccato facit maius peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est. Ergo non diminuit peccatum.

3. Præterea, non est eiusdem aggravare et diminuere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum, quoniam super illud apostoli, ignoras quoniam benignitas Dei, etc., dicit Ambrosius, gravissime peccas, si ignoras. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Præterea, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quæ totaliter tollit usum rationis. Sed huiusmodi ignorantia non minuit peccatum, sed magis auget, ebrius meretur duplices maledictiones. Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est huiusmodi, ut patet I ad Tim. I, misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci. Ergo ignorantia diminuit, vel alleviat peccatum.

Respondeo dicendum quod, quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium, si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia quæ totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert. Ignorantia vero quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum nec auget. Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quæ est causa peccati, et tamen totaliter a peccato non excusat. Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe et per se est voluntaria, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberius peccet. Et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum, ex intensione enim voluntatis ad peccandum provenit quod aliquis vult subire ignorantiæ damnum, propter libertatem peccandi. Quandoque vero ignorantia quæ est causa peccati, non est directe voluntaria, sed indirecte vel per accidens, puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari et discretione carere. Et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens, unde est ibi minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ignorantia secundum quam omnis malus est ignorans, non est causa peccati; sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem in peccatum.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper maius peccatum, quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura. Et potest contingere, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam gravitatem quantam unum solum haberet. Sicut homicidium gravius peccatum est a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio, quamvis hæc sint duo peccata, quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati, quam sit sua gravitas.

3. Ad tertium dicendum quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata. Vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscat. Vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

4. Ad quartum dicendum quod ebrius meretur quidem duplices maledictiones, propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur. Tamen ebrietas, ratione ignorantiæ adiunctæ, diminuit sequens peccatum, et forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est. Vel potest dici quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cuiusdam Pittaci legislatoris, qui statuit ebrios, si percusserint, amplius puniendos; non ad veniam respiciens, quam ebrii debent magis habere; sed ad utilitatem, quia plures iniuriantur ebrii quam sobrii; ut patet per Philosophum, in II politicorum.

Quæstio 65

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animæ sit causa peccati. Et circa hoc quæruntur octo. Primo, utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem. Secundo, utrum possit superare rationem contra eius scientiam. Tertio, utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate. Quarto, utrum hæc passio quæ est amor sui, sit causa omnis peccati. Quinto, de illis tribus causis quæ ponuntur I Ioan. II, concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitæ. Sexto, utrum passio quæ est causa peccati, diminuat ipsum. Septimo, utrum totaliter excuset. Oc-

tavo, utrum peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi.

1. Nulla enim potentia passiva movetur nisi a suo obiecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, inquantum est movens et mota, sicut in I de Anima Philosophus dicit universaliter de VI appetitiva. Cum ergo obiectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis; videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Præterea, superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur a corpore. Sed voluntas, quæ est appetitus rationis, comparatur ad appetitum sensitivum sicut motor superior ad inferiorem, dicit enim Philosophus, in I de Anima, quod appetitus rationis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus cælestibus sphæra movet sphæram. Ergo voluntas non potest moveri a passione appetitus sensitivi.

3. Præterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est quædam potentia immaterialis, non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in I de Anima. Appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed contra est quod dicitur Dan. XIII, concupiscentia subvertit cor tuum.

Respondeo dicendum quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quandam abstractionem. Cum enim omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. Alio modo, ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis æstimativæ, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium æstimativæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur iudicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa iudicium de obiecto voluntatis, sicut dictum est; quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis obiectum.

2. Ad secundum dicendum quod superius non movetur ab inferiori directe, sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est.

3. Et similiter dicendum est ad tertium.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam.

1. Fortius enim non vincitur a debiliori. Sed scientia, propter suam certitudinem, est fortissimum eorum quæ in nobis sunt. Ergo non potest superari a passione, quæ est debilis et cito transiens.

2. Præterea, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam. Cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur, hoc autem est in scientia rationis, quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Si dicatur quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium iudicet in particulari, contra, universalis et particularis propositio, si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut omnis homo et non omnis homo. Sed duæ opiniones quæ sunt contradictoriarum, sunt contrariæ, ut dicitur in II peri herm. Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, iudicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile.

4. Præterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare quod novit sub universali contineri; sicut quicumque scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo sciat quod sit mula; ut patet per id quod dicitur in I poster. Sed ille qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta hunc actum esse fornicarium. Ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

5. Præterea, ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ, secundum Philosophum. Sed homo in passione existens frequenter confitetur id quod eligit esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem, quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, et existimet oppositum in particulari.

Sed contra est quod dicit apostolus, Rom. VII, video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati. Lex autem quæ est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quædam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

Respondeo dicendum quod opinio socratis fuit, ut Philosophus dicit in VII Ethic., quod scientia nunquam posset superari a passione. Unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat. Quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moveretur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareret, et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis. Unde dicitur Prov. XIV, errant qui operantur malum. Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent; et hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. XII, servus qui cognovit voluntatem Domini sui et non fecit, plagis vapulabit multis; et Iac. IV dicitur, scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi, non simpliciter verum dixit, sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit in VII Ethic. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari; utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis, ut supra dictum est. Contingit igitur quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam; sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum qui est fornicatio, non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret. Et tunc non videtur difficile quod præter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis, puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare. Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter. Primo, per quandam distractionem, sicut supra expositum est. Secundo, per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium huius quod scientia universalis habet. Tertio, per quandam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat, sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligant usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis, multi enim propter abundantiam amoris et iræ, sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

1. Ad primum ergo dicendum quod scientia universalis, quæ est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia. Unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

2. Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum quod non est bonum, contingit ex aliqua passione. Et tamen hoc particulare iudicium est contra universalem scientiam rationis.

3. Ad tertium dicendum quod non posset contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso. Sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo, actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

4. Ad quartum dicendum quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire, sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit, in VII Ethic., quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales, quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima, unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente diiudicare non potest, ebrietate prohibente; ita in passione existens, etsi ore proferat

hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur in VII Ethic.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate.

1. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est. Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. Præterea, infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro, unde dicitur in Psalmo LXXVII, recordatus est quia caro sunt. Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animæ passione.

3. Præterea, ad ea non videtur homo esse infirmus, quæ eius voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quæ passio inclinat, hominis voluntati subditur, secundum illud Gen. IV, sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius. Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Sed contra est quod tullius, in IV libro de tuscul. Quæst., passiones animæ ægritudines vocat. Ægritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

Respondeo dicendum quod causa peccati propria est ex parte animæ in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriæ operationis, propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subduntur virtuti regitivæ et motivæ corporis. Unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus quando non potest clare videre, ut dicit Philosophus, in X de historiis animalium. Unde et infirmitas animæ dicitur quando impeditur anima in propria operatione, propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ; ita et partes animæ dicuntur inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis, ratio enim est vis regitiva partium animæ. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum præstatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et Philosophus, in I Ethic., comparat incontinentem paralytico, cuius partes moventur in contrarium eius quod ipse disponit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto est maior infirmitas; ita quanto fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tanto est maior infirmitas animæ.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem, potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum. Impeditur autem per passionem, ut supra dictum est. Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

3. Ad tertium dicendum quod in potestate quidem voluntatis est assentire vel non assentire his in quæ passio inclinat, et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse. Sed tamen ipse assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem, modo prædicto.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati.

1. Id enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum et debitum, unde et præcipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum, Levit. XIX. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Præterea, apostolus dicit, Rom. VII, occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam, ubi Glossa dicit quod bona est lex, quæ, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet, quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Præterea, Augustinus, super illud Psalmi, incensa igni et suffossa, dicit quod omne peccatum est ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante. Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Præterea, sicut homo quandoque peccat propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod amor sui usque ad contemptum Dei, facit civitatem Babylonis. Sed per quodlibet peccatum pertinet

homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum, hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

1. Ad primum ergo dicendum quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit. Sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum.

2. Ad secundum dicendum quod concupiscentia, qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut iam dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur secundum quod dicitur eius esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, recipit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali. Omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui. Propter hoc enim homo vel appetit bona vel fugit mala, quia amat seipsum.

4. Ad quartum dicendum quod amicus est quasi alter ipse. Et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur causæ peccatorum esse concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.

1. Quia secundum apostolum, I ad Tim. Ult., radix omnium malorum est cupiditas. Sed superbia vitæ sub cupiditate non continetur. Ergo non oportet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea, concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud Dan. XIII, species decepit te. Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Præterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum est. Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni concupiscentia auditus, et aliorum sensuum.

4. Præterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est. Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. II, omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ. In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum, unde et ibidem, dicit 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, unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati. Bonum autem dupliciter est obiectum sensibilis appetitus, in quo sunt animæ passiones, quæ sunt causa peccati, uno modo, absolute, secundum quod est obiectum concupiscibilis; alio modo, sub ratione ardui, prout est obiectum irascibilis, ut supra dictum est. Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est. Una quidem naturalis, quæ est eorum quibus natura corporis sustentatur; sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus et alia huiusmodi; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis. Et horum inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quæ per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicuius huiusmodi acceptionis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia huiusmodi. Et hæc quidem animalis concupiscentia vocatur concupiscentia oculorum, sive intelligatur concupiscentia oculorum, idest ipsius visionis, quæ fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit, X Confess.; sive referatur ad concupiscentiam rerum quæ exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur. Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam vitæ, nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferius dicetur. Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones, quæ sunt causa peccati. Nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis, ad tertium autem omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis conformantur concupiscentiæ animali.

1. Ad primum ergo dicendum quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cuiuscumque boni, sic etiam superbia vitæ continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod avaritia nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicetur.

2. Ad secundum dicendum quod concupiscentia oculorum non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quæ oculis videri possunt, sed solum earum in quibus non quæritur delectatio carnis, quæ est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, idest cuiuscumque apprehensivæ virtutis.

3. Ad tertium dicendum quod sensus visus est excellentior inter omnes sensus, et ad plura se extendens, ut dicitur in I Metaphys. Et ideo nomen eius transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit, in libro de verbis Domini.

4. Ad quartum dicendum quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est. Et ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum, tanquam causæ earum quæ faciunt inordinate fugam mali.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem.

1. Augmentum enim causæ auget effectum, si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est. Ergo quanto est intensior passio, tanto est maius peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Præterea, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum, tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex maiori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviat.

3. Præterea, quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem, facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

Sed contra, passio ipsa concupiscentiæ vocatur tentatio carnis. Sed quanto aliquis maiori tentatione prosternitur, 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 et rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est. Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores, non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo. Si igitur accipiatur passio secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarium et in nobis existens. In nobis autem aliquid esse dicitur per rationem et voluntatem. Unde quanto ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens. Et secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium. Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis eius, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quod quanto aliquis maiori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

1. Ad primum ergo dicendum quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis; quæ quidem ex conversione sequitur per accidens, idest præter intentionem peccantis. Causæ autem per accidens augmentatæ non augmentant effectus, sed solum causæ per se.

2. Ad secundum dicendum quod bona passio consequens iudicium rationis, augmentat meritum. Si autem præcedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex iudicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actus.

3. Ad tertium dicendum quod, etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato.

1. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato. Sed concupiscentia carnis, quæ est quædam passio, causat involuntarium, secundum illud Gal. V, caro concupiscit adversus spiritum, ut non quæcumque vultis, illa faciatis. Ergo passio totaliter excusat a peccato.

2. Præterea, passio causat ignorantiam quandam in particulari, ut dictum est. Sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut supra habitum est. Ergo passio totaliter excusat a peccato.

3. Præterea, infirmitas animæ gravior est quam infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, quæ est infirmitas animæ.

Sed contra est quod apostolus, Rom. VII, vocat passiones peccatorum, non nisi quia peccata causant. Quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

Respondeo dicendum quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde si sit talis passio quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat, alioquin, non totaliter. Circa quod duo consideranda videntur. Primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur, vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et 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 prohibet. Secundum hoc igitur distinguendum est. Quia passio quandoque quidem est tanta quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt. Et tunc si talis passio a principio fuit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est. Si vero causa non fuit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex ægritudine, vel aliqua huiusmodi causa, incidit in talem passionem quæ totaliter aufert usum rationis; actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta quod totaliter intercipiat usum rationis. Et tunc ratio potest passionem excludere, divertendo 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 excusat a peccato.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, ut non quæcumque vultis, illa faciatis, non est referendum ad ea quæ fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motum, vellet enim homo nunquam concupiscere malum. Sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. VII, quod odi malum, illud facio. Vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem, ut patet in continentibus qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

2. Ad secundum dicendum quod ignorantia particularis quæ totaliter excusat, est ignorantia circumstantiæ quam quidem quis scire non potest, debita diligentia adhibita. Sed passio causat ignorantiam iuris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiæ ad particularem actum. Quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod infirmitas corporis est involuntaria. Esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est, quæ est quædam corporalis infirmitas.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale.

1. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale, cum habeat in se causam veniæ. Cum igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

2. 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.

3. Præterea, passio abducit a ratione, ut ex dictis patet. Sed rationis est converti ad Deum vel averti ab eo, in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione, non potest esse mortale.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VII, quod passiones 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 aversione ab ultimo fine, qui est Deus, quæ quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cuius etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solo modo potest contingere quod inclinatio animæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale quia ratio deliberans non potest occurrere, quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito. Unde ratio deliberans potest hic occurrere, potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est. Unde si non occurrat, est peccatum mortale, sicut videmus quod multa homicidia et adulteria per passionem committuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod veniale dicitur tripliciter. Uno modo, ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ diminuit peccatum, et sic peccatum ex infirmitate et ignorantia dicitur veniale. Alio modo, ex eventu, sicut omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, idest veniam consecutum. Tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum. Et hoc solum veniale opponitur mortali, obiectio autem procedit de primo.

2. Ad secundum dicendum quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quæ per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur, unde remanet ei

liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, iam non esset peccatum nec mortale nec veniale.

Quæstio 66

Deinde considerandum est de causa peccati quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria, peccare. Secundo, utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Tertio, utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Quarto, utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia.

1. Ignorantia enim opponitur industriæ, seu certæ malitiæ. Sed omnis malus est ignorans, secundum Philosophum. Et Prov. XIV, dicitur, errant qui operantur malum. Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod nullus intendens ad malum operatur. Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando, quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Præterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum, quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed contra est quod dicitur Iob XXXIV, quasi de industria recesserunt a Deo, et vias eius intelligere noluerunt. Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia.

Respondeo dicendum quod homo, sicut et quælibet alia res, naturaliter habet appetitum boni. Unde quod ad malum eius appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis, sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus, tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque, sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat; et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato, sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam, quam magis amat. Et per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinæ, vel caritatem Dei, vel aliquid huiusmodi; sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicuius boni. Et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel ex industria peccare, quasi scienter malum eligens.

1. Ad primum ergo dicendum quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur, et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum, et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

2. Ad secundum dicendum quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo, potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est. Et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni. Sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei, sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privetur.

3. Ad tertium dicendum quod malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum quod habitus malus a Philosopho nominatur malitia, sicut habitus bonus nominatur virtus. Et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis. Sive ipsa mali electio malitia nominetur, et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat. Sive etiam malitia dicatur aliqua præcedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia. Et tunc idem non est causa sui ipsius, sed actus interior est causa actus exterioris. Et unum peccatum est causa alterius, non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

1. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Præterea, actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur, ut dicitur in II Ethic. Sed actus præcedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

3. Præterea, in his quæ aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud Prov. II, qui lætantur cum male fecerint et exultant in rebus pessimis. Et hoc ideo, quia unicuique est delectabile cum consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent, pœnitudine enim replentur pravi, idest habentes habitum vitiosum, ut dicitur in IX Ethic. Ergo peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed contra, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum; ut dicitur in VI Ethic. De habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

Respondeo dicendum quod non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis, unde et habitus definitur esse quo quis utitur cum voluerit. Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum, prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid eius integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum; ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum, interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia. Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet. Quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum, quia fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale. Ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel caritas. Unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid. Et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

2. Ad secundum dicendum quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur, differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto. Et talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quandiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quæ non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari; potest contingere quod, non utens habitu, doleat de hoc quod per habitum commisit. Plerumque tamen tales pœnitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat; sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

1. Dicit enim Philosophus, in V Ethic., quod non est cuiuslibet iniusta facere qualiter iniustus facit, scilicet ex electione, sed solum habentis habitum. Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est. Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Præterea, Origenes dicit, in I peri archon, quod non ad subitum quis evacuatur aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est. Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. Præterea, quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiæ non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est. Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

Sed contra, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis, eligit id

quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum, potest eligere malum, quod est ex certa malitia peccare.

Respondeo dicendum quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum, unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat. Et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat, quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum. Quod potest contingere dupliciter. Uno quidem modo, per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem fit homini quasi conveniens et simile aliquod malum, et in hoc, ratione convenientiæ, tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quæ vertitur in naturam, vel est aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata, propter corruptionem naturæ in ipso. Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum, per remotionem alicuius prohibentis. Puta si aliquis prohibeatur peccare non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ vel propter timorem Gehennæ; remota spe per desperationem, vel timore per præsumptionem, sequitur quod ex certa malitia, quasi absque freno, peccet. Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

1. Ad primum ergo dicendum quod operari qualiter iniustus operatur, non solum est operari iniusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis. Quod non est nisi eius qui habet habitum.

2. Ad secundum dicendum quod non statim ad hoc aliquis labitur quod ex certa malitia peccet, sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod illud propter quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est vel passio, sed quædam alia,

4. Ad quartum dicendum quod non est similis ratio de electione boni, et de electione mali. Quia malum nunquam est sine bono naturæ, sed bonum potest esse sine malo culpæ perfecte.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione.

1. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto vel in parte. Sed maior est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione, nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit, in VII Ethic.; habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

2. Præterea, quanto aliquis habet maius impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo qui maiori impetu passionis deiicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cuius est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

3. Præterea, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex certa malitia.

Sed contra est quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem pœnam meretur, secundum illud Iob XXXIV, quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo. Sed pœna non augetur nisi propter gravitatem culpæ. Ergo peccatum ex hoc aggravatur, quod est ex industria, seu certa malitia.

Respondeo dicendum quod peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione. Primo quidem quia, cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, ceteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur, et tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia. Ex eo vero quod est ex passione, diminuitur, et tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens. Secundo, quia passio quæ inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit, et sic homo cito redit ad bonum propositum, pœnitens de peccato. Sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens, et ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philosophus, in VII Ethic., comparat intemperatum, qui peccat ex malitia, infirmo qui continue laborat; incontinentem autem,

qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolate. Tertio, quia ille qui peccat ex certa malitia, est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus. Et sic eius defectus est periculosior quam eius qui ex passione peccat, cuius propositum tendit in bonum finem, licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

1. Ad primum ergo dicendum quod ignorantia electionis, de qua obiectio procedit, neque excusat neque diminuit peccatum, ut supra dictum est. Unde neque maior ignorantia talis facit esse minus peccatum.

2. Ad secundum dicendum quod impulsio quæ est ex passione, est quasi ex exteriori respectu voluntatis, sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione, quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est. Et ideo electio in ipso est principium peccati; et propter hoc dicitur ex electione peccare.

Quæstio 67

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati. Et primo, ex parte Dei; secundo, ex parte diaboli; tertio, ex parte hominis. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit causa peccati. Secundo, utrum actus peccati sit a Deo. Tertio, utrum Deus sit causa excæcationis et obdurationis. Quarto, utrum hæc ordinentur ad salutem eorum qui excæcantur vel obdurantur.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit causa peccati.

1. Dicit enim apostolus, Rom. I, de quibusdam, tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt. Et Glossa ibidem dicit quod Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum sive in malum. Sed facere quæ non conveniunt, et inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Præterea, Sap. XIV, dicitur, creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animæ hominum. Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturæ non sint factæ nisi a Deo, ut in primo habitum est, videtur quod Deus sit causa peccati provocans homines ad peccandum.

3. Præterea, quidquid est causa causæ, est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Præterea, omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinæ bonitati quod ipse sit causa mali pœnæ, de isto enim malo dicitur Isaiæ XLV, quod Deus est creans malum; et Amos III, si est malum in civitate quod Deus non fecerit? ergo etiam divinæ bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpæ.

Sed contra, Sap. XI, dicitur de Deo, nihil odisti eorum quæ fecisti. Odit autem Deus peccatum, secundum illud Sap. XIV, odio est Deo impius, et impietas eius. Ergo Deus non est causa peccati.

Respondeo dicendum quod homo dupliciter est causa peccati vel sui vel alterius. Uno modo, directe, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum. Alio modo, indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato, unde Ezech. III speculatori dicitur, si non dixeris impio, morte morieris, sanguinem eius de manu tua requiram. Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius. Quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in ipsum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit, I cap. De div. Nom. Unde impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati. Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad vitandum peccata, quod si præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ et iustitiæ, cum ipse sit sapientia et iustitia. Unde non imputatur ei quod alius peccat, sicut causæ peccati, sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quantum ad verba apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, iam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quæ non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, inquantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit, in libro de gratia et libero

arbitrio, unde sumpta est Glossa, quod Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum; sic intelligendum est quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem, in malum autem inquantum non prohibet, sicut dictum est. Et tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, creaturæ Dei factæ sunt in odium et in tentationem animæ hominum, hæc præpositio in non ponitur causaliter, sed consecutive, non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum. Unde subditur, et in muscipulam pedibus insipientium, qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factæ sunt.

3. Ad tertium dicendum quod effectus causæ mediæ procedens ab ea secundum quod subditur ordini causæ primæ, reducitur etiam in causam primam. Sed si procedat a causa media secundum quod exit ordinem causæ primæ, non reducitur in causam primam, sicut si minister faciat aliquid contra mandatum Domini, hoc non reducitur in Dominum sicut in causam. Et similiter peccatum quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

4. Ad quartum dicendum quod pœna opponitur bono eius qui punitur, qui privatur quocumque bono. Sed culpa opponitur bono ordinis qui est in Deum, unde directe opponitur bonitati divinæ. Et propter hoc non est similis ratio de culpa et pœna.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus peccati non sit a Deo.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de perfectione iustitiæ, quod actus peccati non est res aliqua. Omne autem quod est a Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est a Deo.

2. Præterea, homo non dicitur esse causa peccati nisi quia homo est causa actus peccati, nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est. Ergo Deus non est causa actus peccati.

3. Præterea, aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata, ut ex supradictis patet. Sed quidquid est causa alicuius, est causa eius quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est. Ergo Deus non est causa actus peccati.

Sed contra, actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed voluntas Dei est causa omnium motionum, ut Augustinus dicit, III de Trin. Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

Respondeo dicendum quod actus peccati et est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente; ut patet per Dionysium, V cap. De div. Nom. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio. Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc, Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus nominat ibi rem id quod est res simpliciter, scilicet substantiam. Sic enim actus peccati non est res.

2. Ad secundum dicendum quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus, quia scilicet non subditur ei cui debet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter. Et ideo homo est causa peccati. Sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum. Et ideo non est causa peccati.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est supra, actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali; sed ex aliquo obiecto cui coniungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, et non quasi differentia specifica.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit causa excæcationis et indurationis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod Deus non est causa eius quod homo sit deterior. Sed per excæcationem et obdurationem fit homo deterior. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

2. Præterea, fulgentius dicit quod Deus non est ultor illius rei cuius est auctor. Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud Eccli. III, cor durum male habebit in novissimo. Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Præterea, idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excæcationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sap. II, excæcavit enim eos malitia eorum; et etiam diabolus, secundum illud II ad Cor. IV, Deus huius sæculi excæcavit mentes infidelium; quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo. Deus ergo non est causa excæcationis et obdurationis.

Sed contra est quod dicitur Isaiæ VI, excæca cor populi huius, et aures eius aggrava. Et Rom. IX dicitur, cuius vult, miseretur; et quem vult, indurat.

Respondeo dicendum quod excæcatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhærentis malo, et aversi a divino lumine. Et quantum ad hoc Deus non est causa excæcationis et obdurationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtractio gratiæ, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum. Et quantum ad hoc Deus est causa excæcationis et obdurationis. Est autem considerandum quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Ioan. I, erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, sicut sol est universalis causa illuminationis corporum. Aliter tamen et aliter, nam sol agit illuminando per necessitatem naturæ; Deus autem agit voluntarie, per ordinem suæ sapientiæ. Sol autem, licet quantum est de se omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum, sicut patet de domo cuius fenestræ sunt clausæ. Sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol, non enim suo iudicio agit ut lumen interius non immittat, sed causa eius est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio iudicio lumen gratiæ non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiæ est non solum ille qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo iudicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excæcationis, et aggravationis aurium, et obdurationis cordis. Quæ quidem distinguuntur secundum effectus gratiæ, quæ et perficit intellectum dono sapientiæ, et affectum emollit igne caritatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinæ, scilicet auditus, ideo quantum ad visum, ponitur excæcatio; quantum ad auditum, aurium aggravatio; quantum ad affectum, obduratio.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum excæcatio et induratio, ex parte subtractionis gratiæ, sint quædam pœnæ, ex hac parte eis homo non fit deterior, sed deterior factus per culpam, hæc incurrit, sicut et ceteras pœnas.

2. Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de obduratione secundum quod est culpa.

3. Ad tertium dicendum quod malitia est causa excæcationis meritoria, sicut culpa est causa pœnæ. Et hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem eius qui excæcatur et obduratur.

1. Dicit enim Augustinus, in enchirid., quod Deus, cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum. Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cuius ipse est causa. Sed excæcationis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est. Ergo hæc ordinantur ad salutem eius qui excæcatur vel induratur.

2. Præterea, Sap. I dicitur quod Deus non delectatur in perditione impiorum. Videretur autem in eorum perditione delectari, si eorum excæcationem in bonum eorum non converteret, sicut medicus videretur delectari in afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad eius sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excæcationem convertit in bonum excæcatorum.

3. Præterea, Deus non est personarum acceptor, ut dicitur Act. X. Sed quorundam excæcationem ordinat ad eorum salutem, sicut quorundam Iudæorum, qui excæcati sunt ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur Act. II; ut patet per Augustinum, in libro de Quæst. Evang. Ergo Deus omnium excæcationem convertit in eorum salutem.

Sed contra, non sunt facienda mala ut veniant bona, ut dicitur Rom. III. Sed excæcatio est malum. Ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum.

Respondeo dicendum quod excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur, ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex misericordi Dei providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes, humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit, in libro de natura et gratia. Unde et excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem eius qui excæcatur, propter quod etiam ponitur reprobationis effectus, sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur. Sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solum, quibus omnia cooperantur in bonum, sicut dicitur Rom. VIII. Unde quantum ad quosdam, excæcatio ordinatur ad sanationem, quantum au-

tem ad alios, ad damnationem, ut Augustinus dicit, in III de Quæst. Evang.

1. Ad primum 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 universi. Sicut culpam tyrannorum ordinavit in bonum martyrum; et pœnam damnatorum ordinat in gloriam suæ iustitiæ.

2. Ad secundum dicendum quod Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ iustitiæ, vel propter bonum quod inde provenit.

3. Ad tertium dicendum quod hoc quod Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est, quod autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, iustitiæ est. Quod autem misericordiam quibusdam impendit et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod mala culpæ non sunt facienda ut veniant bona, sed mala pœnæ sunt inferenda propter bonum.

Quæstio 68

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum diabolus sit directe causa peccati. Secundo, utrum diabolus inducat ad peccandum interius persuadendo. Tertio, utrum possit necessitatem peccandi inducere. Quarto, utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi.

1. Peccatum enim directe in affectu consistit. Sed Augustinus dicit, IV de Trin., quod diabolus suæ societati malignos affectus inspirat. Et beda, super Act., dicit quod diabolus animam in affectum malitiæ trahit. Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, quod diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet. Ergo diabolus directe est causa peccati.

2. Præterea, Hieronymus dicit quod sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali. Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

3. Præterea, Philosophus probat, in quodam cap. Ethicæ eudemicæ, quod oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii. Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directe est causa boni; ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quod diabolus directe sit causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus probat, in I et III de Lib. Arb., quod nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate. Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

Respondeo dicendum quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicuius actus. Quod quidem non contingit nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra dictum est, a duobus moveri potest, uno modo, ab obiecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo, ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum. Hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est. Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est. Relinquitur ergo quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati eius. Ex parte autem obiecti, potest intelligi quod aliquid moveat voluntatem tripliciter. Uno modo, ipsum obiectum propositum, sicut dicimus quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum. Alio modo, ille qui proponit vel offert huiusmodi obiectum. Tertio modo, ille qui persuadet obiectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliqualiter proponit proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo, res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum, secundo autem et 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 directa causa peccati, quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo obiecto nisi ab ultimo fine, ut 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 directe et sufficienter; sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnes illæ auctoritates, et si quæ similes inveniantur, sunt referendæ

ad hoc quod diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit in affectum peccati.

2. Ad secundum dicendum quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc, quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum. Non tamen attenditur quantum ad modum causandi, nam Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

3. Ad tertium dicendum quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani, sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana; et a diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando.

1. 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.

2. Præterea, omnes interiores motus, secundum ordinem naturæ, a sensibus exterioribus oriuntur. Sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei, ut in primo dictum est. Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quæ exterioribus sensibus apparent.

3. Præterea, interiores actus animæ sunt intelligere et imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari. Quia, ut in primo habitum est, diabolus non imprimit in intellectum humanum. In phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit, quia formæ imaginatæ, tanquam magis spirituales, sunt digniores quam formæ quæ sunt in materia sensibili; quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quæ in primo habita 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 quod interior pars animæ est intellectiva et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem iam dictum est quomodo ad eam diabolus se habet. Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis, quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrare rationem ipsius ad consentiendum peccato. Quæ quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum. Quorum utrumque commovendo, potest inducere ad peccatum, potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur; potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim in primo libro quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde et diabolus omnia illa causare potest quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possunt, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræsententur imaginationi, consequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus, in libro de somno et vigilia, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Unde talis motus localis spirituum vel humorum potest procurari a Dæmonibus, sive dormiant sive vigilent homines, et sic sequitur quod homo aliqua imaginetur. Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quendam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum sive intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensivum, magis homo percipiat, quia, ut Philosophus in eodem libro dicit, amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatæ moventur. Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, iudicetur prosequendum, quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum diabolus interius inducit ad peccandum.

1. Ad primum ergo dicendum quod opera vitæ semper etsi sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens, sicut etiam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

2. Ad secundum dicendum quod huiusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturæ. Nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est.

3. Unde patet responsio ad tertium, quia formæ illæ sunt a sensibus acceptæ primordialiter.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.

1. Potestas enim maior potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur Iob XLI, non est potestas super terram quæ ei valeat comparari. Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

2. Præterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea quæ exterius sensibus proponuntur et imaginationi repræsentantur, quia omnis nostra cognitio ortum habet a sensu, et non est intelligere sine phantasmate, ut dicitur in libro de Anima. Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est, et etiam exteriores sensus, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod serpit hoc malum, scilicet quod est a diabolo, per omnes aditus sensuales; dat se figuris, accommodat coloribus, adhæret sonis, infundit saporibus. Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Præterea, secundum Augustinum, nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum. Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut et ceteras passiones, eo modo quo supra dictum est. Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed contra est quod dicitur I Petr. Ult., adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quærens quem devoret, cui resistite fortes in fide. Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Respondeo dicendum quod diabolus propria virtute, nisi refrænetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est, non autem potest inducere necessitatem peccandi. Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem, cuius usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est. Unde manifestum est quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

1. Ad primum ergo dicendum quod non quælibet potestas maior homine, potest movere voluntatem hominis, sed solus Deus, ut supra habitum est.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis. Nec semper huiusmodi apprehensio ligat rationem.

3. Ad tertium dicendum quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis. Quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli. Et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli.

1. Dicit enim Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod multitudo Dæmonum causa est omnium malorum et sibi et aliis.

2. Præterea, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli; secundum illud Ioan. VIII, qui facit peccatum, servus est peccati. Sed ei aliquis in servitutem addicitur, a quo superatus est, ut dicitur II Petr. II. Ergo quicumque facit peccatum, superatus est a diabolo.

3. Præterea, Gregorius dicit quod peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente. Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium, nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile, quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana a diabolo suggeruntur.

Sed contra est quod dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, non omnes cogitationes nostræ malæ a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.

Respondeo dicendum quod occasionaliter quidem et indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes simus ad peccandum proclives, sicut diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quod facile incenderentur. Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes probat ex hoc, quia etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum cibi et venereorum et similium, qui posset esse inordinatus nisi ratione ordinaretur, quod subiacet libero arbitrio.

1. Ad primum ergo dicendum quod multitudo Dæmonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod non solum fit servus alicuius qui ab eo superatur, sed etiam qui se ei voluntarie subiicit. Et hoc modo fit servus diaboli qui motu proprio peccat.

3. Ad tertium dicendum quod peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præceden-

ti suggestione causatam. Quod de nullo hominis peccato dici potest.

Quæstio 69

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et diabolus, habet quendam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est. Circa quod tria consideranda occurrunt, primo, de eius traductione; secundo, de eius essentia; tertio, de eius subiecto. Circa primum quæruntur quinque. Primo, utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros. Secundo, utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum, per originem in posteros deriventur. Tertio, utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur. Quarto, utrum derivaretur ad illos qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur. Quinto, utrum si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem.

1. Dicitur enim Ezech. XVIII, filius non portabit iniquitatem patris. Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Præterea, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subiecto, eo quod accidens non transit de subiecto in subiectum. Sed anima rationalis, quæ est subiectum culpæ, non traducitur per originem, ut in primo ostensum est. Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Præterea, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eo quod caret rationali parte animæ, quæ sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. Præterea, quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam, alioquin anima non posset emundari a culpa originali dum est carni unita. Ergo multo minus semen potest inficere animam.

5. Præterea, Philosophus dicit, in III Ethic., quod propter naturam turpes nullus increpat, sed eos qui propter desidiam et negligentiam. Dicuntur autem natura turpes qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem, est increpabile, neque peccatum.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. Quod non potest intelligi per modum imitationis, propter hoc quod dicitur Sap. II, invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum. Restat ergo quod per originem a primo homine peccatum in mundo intravit.

Respondeo dicendum quod secundum fidem catholicam est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpæ abluendi. Contrarium autem est hæresis pelagianæ, ut patet per Augustinum in plurimis suis libris. Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim, considerantes quod peccati subiectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima animæ infectæ derivari videantur. Alii vero, hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiam si anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem, sicut si leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animæ, et defectus animæ redundent in corpus, et e converso; simili modo dicunt quod culpabilis defectus animæ per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpæ subiectum. Sed omnes huiusmodi viæ insufficientes sunt. Quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem; et etiam aliqui defectus animæ ex consequenti, propter corporis indispositionem, sicut interdum ex fatuis 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 obligantis ad pœnam, quia, ut Philosophus dicit in III Ethic., nullus improperabit cæco nato, sed magis miserebitur. Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et

tota communitas quasi unus homo. Porphyrius etiam dicit quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, quæ primo movet membra. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se ut divisa a corpore, sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine, ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale. Et 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. Unde et vocatur peccatum naturæ; secundum illud Ephes. II, eramus natura filii iræ.

1. Ad primum ergo dicendum quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ. Et sic est in proposito, derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

2. Ad secundum dicendum quod, etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem; movet tamen ad ipsam dispositive. Unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturæ infectio, ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem.

3. Ad tertium dicendum quod, etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura, quam concomitatur talis culpa.

4. Ad quartum dicendum quod semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ, eius propagationi deserviens. Et ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem iam perfectam, quæ iam determinata est ad personam.

5. Ad quintum dicendum quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se. Sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile, sicut aliquis qui nascitur patitur ignominiam generis ex culpa alicuius progenitorum causatam.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum, traducantur in posteros.

1. Pœna enim nunquam debetur nisi culpæ. Sed aliqui puniuntur iudicio divino pro peccato proximorum parentum; secundum illud Exod. XX, ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem. Iudicio etiam humano, in crimine læsæ maiestatis, filii exheredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Præterea, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis a seipso, quam id quod habet ex alio, sicut ignis magis potest calefacere quam aqua calefacta, sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum quod ipse commisit.

3. Præterea, ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturæ, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam principiis naturæ, quæ etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud Apoc. Ult., qui in sordibus est, sordescat adhuc. Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

Sed contra, bonum est magis diffusivum sui quam malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multo minus peccata.

Respondeo dicendum quod Augustinus hanc quaestionem movet in enchiridio, et insolutam relinquit. Sed si quis diligenter attendit, impossibile est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis præter primum, per originem traducantur. Cuius ratio est quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum. Et ideo ea quæ directe pertinent ad individuum, sicut personales actus et quæ ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios, non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticæ, quam proprio studio acquisivit. Sed ea quæ pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat. Et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia huiusmodi, nullo autem modo ea quæ sunt pure personalia, ut dictum est. Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiæ; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis eius, et aliquid ex do-

no gratiæ. Et hoc modo iustitia originalis, sicut in primo dictum est, erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus collatum in primo parente. Quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum, non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturæ est; sed solum quantum ad id quod personæ est, idest secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod pœna spirituali, sicut Augustinus dicit in epistola ad avitum, nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa, vel per originem vel per imitationem, quia omnes animæ immediate sunt Dei, ut dicitur Ezech. XVIII. Sed pœna corporali interdum, iudicio divino vel humano, puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius est aliquid patris secundum corpus.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile. Sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, quia sunt pure personalia, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente, alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines.

1. Mors enim est pœna consequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam, morientur, illi enim qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam morientur, ut videtur per quod dicitur I Thessal. IV, nos qui vivimus, non præveniemus in adventu Domini eos qui dormierunt. Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Præterea, nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducit ipsum in prolem.

3. Præterea, donum Christi est maius quam peccatum Adæ, ut apostolus dicit, Rom. V. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

Respondeo dicendum quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines, præter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex eo contrahunt, alioquin non omnes indigerent redemptione quæ est per Christum; quod est erroneum. Ratio autem sumi potest ex hoc quod supra dictum est, quod sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quæ nata sunt moveri a voluntate. Unde et culpa originalis traducitur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod probabilius et communius tenetur quod omnes illi qui in adventu Domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent, ut in tertio plenius dicetur. Si tamen hoc verum sit quod alii dicunt, quod illi nunquam morientur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in quadam epistola ad minerium, de resurrectione carnis; dicendum est ad argumentum, quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed pœna aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare potest.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem. Remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio inferiorum partium animæ et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem. Et ideo baptizati traducunt peccatum originale, non enim generant inquantum sunt renovati per baptismum, sed inquantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut peccatum Adæ traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum, et non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod, si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum.

1. Dicit enim quædam Glossa Gen. IV, quod in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta, quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilii. Sed si aliquis homo sic formaretur sicut dictum est, caro eius separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Præterea, peccatum originale causatur in nobis inquantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima eius inficeretur infectione originalis peccati.

3. Præterea, peccatum originale a primo parente pervenit in omnes, inquantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est quia non fuissent in Adam secundum seminalem rationem; quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit, X super Gen. Ad Litt.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere, nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale, sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

1. Ad primum ergo dicendum quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum, traducitur originalis culpa ad eos ad quos activa eius generatio pervenit.

2. Ad secundum dicendum quod caro non inficit animam nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum corpulentam substantiam; sed non secundum seminalem rationem, ut dictum est. Et ideo non contraheret originale peccatum.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod, si Adam non peccasset, eva peccante, filii originale peccatum contraherent.

1. Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus, secundum illud apostoli, Rom. V, in quo omnes peccaverunt. Sed sicut homo præexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris.

2. Præterea, si eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur, mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus, in II de generat. Animal.; mors autem, et omnis passibilitas, provenit ex necessitate materiæ. Sed passibilitas et necessitas moriendi sunt pœna peccati originalis. Ergo, si eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Præterea, Damascenus dicit, in libro III, quod spiritus sanctus prævenit in virginem, de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non traheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur. Et sic, eva peccante, eius filii peccatum originale contraherent, etiam si Adam non peccasset.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. Magis autem fuisset dicendum quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint; vel potius per mulierem, quæ primo peccavit; si femina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios a matre, sed a patre.

Respondeo dicendum quod huius dubitationis solutio ex præmissis apparet. Dictum est enim supra quod peccatum originale a primo parente traducitur inquantum ipse movet ad generationem natorum, unde dictum est quod, si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam Philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si, Adam non peccante, eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent. E converso autem esset, si Adam peccasset, et eva non peccasset.

1. Ad primum ergo dicendum quod in patre præexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali et passivo. Unde non est similis ratio.

2. Ad secundum dicendum quod quibusdam videtur quod, eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes a culpa, paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiæ, quam mater ministrat, non sub ratione pœnæ, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiæ, ut in primo dictum est; sed ex originali iustitiæ, per quam corpus subdebatur animæ, quandiu anima esset subiecta Deo. Defectus autem originalis iustitiæ est peccatum origina-

le. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum evæ; manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis iustitiæ. Unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi.

3. Ad tertium dicendum quod illa purgatio præveniens in beata virgine, non requirebatur ad auferendum transfusionem originalis peccati, sed quia oportebat ut mater Dei maxima puritate niteret. Non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum; secundum illud Psalmi XCII, domum tuam, Domine, decet sanctitudo.

Quæstio 62

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum originale peccatum sit habitus. Secundo, utrum sit unum tantum in uno homine. Tertio, utrum sit concupiscentia. Quarto, utrum sit æqualiter in omnibus.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod originale peccatum non sit habitus.

1. Originale enim peccatum est carentia originalis iustitiæ, ut Anselmus dicit, in libro de concepto virginali, et sic originale peccatum est quædam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

2. Præterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quam originale, inquantum habet plus de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ, alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter, peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea, in malis actus semper præcedit habitum, nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non præcedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de baptismo puerorum, quod secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes. Sed habilitas dicitur secundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiæ et virtutes habitus dicuntur. Et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturæ ex multis compositæ, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid, et præcipue cum talis dispositio versa fuerit quasi in naturam, ut patet de ægritudine et sanitate. Et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis iustitiæ, sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturæ dicitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur æqualitas sanitatis; et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiæ, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

2. Ad secundum dicendum quod actuale peccatum est inordinatio quædam actus, originale vero, cum sit peccatum naturæ, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ, quæ habet rationem culpæ inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est. Huiusmodi autem dispositio naturæ inordinata habet rationem habitus, sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus. Et propter hoc, peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

3. Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum, talis autem habitus non est peccatum originale. Quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, idest originalis iustitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus, sicut etiam ex ægritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus; aut acquisitus per actum nisi primi parentis, non autem huius personæ; sed per vitiatam originem innatus.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata.

1. Dicitur enim in Psalmo L, ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. Sed peccatum in quo homo concipitur, est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Præterea, unus et idem habitus non inclinat ad contraria, habitus enim inclinat per modum naturæ, quæ tendit in unum. Sed peccatum originale, etiam in uno

homine, inclinat ad diversa peccata et contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Præterea, peccatum originale inficit omnes animæ partes. Sed diversæ partes animæ sunt diversa subiecta peccati, ut ex præmissis patet. Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subiectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I, ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. Quod singulariter dicitur, quia peccatum mundi, quod est peccatum originale, est unum; ut Glossa ibidem exponit.

Respondeo dicendum quod in uno homine est unum peccatum originale. Cuius ratio dupliciter accipi potest. Uno modo, ex parte causæ peccati originalis. Dictum est enim supra quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero; et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium. Alio modo potest accipi ratio eius ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causæ; unitas autem secundum numerum, ex parte subiecti. Sicut patet in ægritudine corporali, sunt enim diversæ ægritudines specie quæ ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex læsione pulmonis vel hepatis; una autem ægritudo secundum speciem, in uno homine non est nisi una numero. Causa autem huius corruptæ dispositionis quæ dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis iustitiæ, per quam sublata est subiectio humanæ mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie. Et in uno homine non potest esse nisi unum numero, in diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero.

1. Ad primum ergo dicendum quod pluraliter dicitur in peccatis, secundum illum morem divinæ Scripturæ quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Matth. II, defuncti sunt qui quærebant animam pueri. Vel quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute. Vel quia in peccato primi parentis quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ, et alia huiusmodi. Vel quia multæ partes animæ inficiuntur per peccatum originale.

2. Ad secundum dicendum quod unus habitus non potest inclinare per se et directe, idest per propriam formam, ad contraria. Sed indirecte et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis, nihil prohibet, sicut, soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria. Et similiter, soluta harmonia originalis iustitiæ, diversæ animæ potentiæ in diversa feruntur.

3. Ad tertium dicendum quod peccatum originale inficit diversas partes animæ, secundum quod sunt partes unius totius, sicut et iustitia originalis continebat omnes animæ partes in unum. Et ideo est unum tantum peccatum originale. Sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversæ partes corporis graventur.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia.

1. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus, in II libro. Sed concupiscentia est secundum naturam, est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quæ est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Præterea, per peccatum originale sunt in nobis passiones peccatorum; ut patet per apostolum, Rom. VII. Sed multæ aliæ sunt passiones præter concupiscentiam, ut supra habitum est. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

3. Præterea, per peccatum originale deordinantur omnes animæ partes, ut dictum est. Sed intellectus est suprema inter animæ partes; ut patet per Philosophum, in X Ethic. Ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro retract., concupiscentia est reatus originalis peccati.

Respondeo dicendum quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causæ peccati originalis. Oppositorum autem oppositæ sunt causæ. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis iustitiæ, quæ ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis iustitiæ ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quæ quidem subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est. Unde ex aversione voluntatis a Deo, consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo privatio originalis iustitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali, omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animæ præcipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile, quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum

concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem, concupiscentia autem quæ transcendit limites rationis, est homini contra naturam. Et talis est concupiscentia originalis peccati.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, omnes passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur, sicut ad principaliores. Inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut supra habitum est. Et ideo concupiscentiæ attribuitur, tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliæ passiones includuntur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita e converso in malis inferior pars animæ principalior invenitur, quæ obnubilat et trahit rationem, ut supra dictum est. Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia, licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit æqualiter in omnibus.

1. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est. Sed non omnes æqualiter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

2. Præterea, peccatum originale est quædam inordinata dispositio animæ, sicut ægritudo est quædam inordinata dispositio corporis. Sed ægritudo recipit magis et minus. Ergo peccatum originale recipit magis et minus.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro de nupt. Et concupisc., quod libido transmittit originale peccatum in prolem. Sed contingit esse maiorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale potest esse maius in uno quam in alio.

Sed contra est quia peccatum originale est peccatum naturæ, ut dictum est. Sed natura æqualiter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

Respondeo dicendum quod in originali peccato sunt duo, quorum unum est defectus originalis iustitiæ; aliud autem est relatio huius defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit magis et minus, quia totum donum originalis iustitiæ est sublatum; privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebræ, non recipiunt magis et minus, sicut supra dictum est. Similiter etiam nec quantum ad secundum, æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ; relationes enim non recipiunt magis et minus. Unde manifestum est quod peccatum originale non potest esse magis in uno quam in alio.

1. Ad primum ergo dicendum quod, soluto vinculo originalis iustitiæ, sub quo quodam ordine omnes vires animæ continebantur, unaquæque vis animæ tendit in suum proprium motum; et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animæ esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis iustitiæ, et æqualiter in omnibus partes inferiores animæ sibi relinquantur, sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem causam, etiam si sit eiusdem speciei, puta, si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse maior vel minor putrefactio, et propinquior vel remotior a principio vitæ. Sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis. Unde non est simile.

3. Ad tertium dicendum quod libido quæ transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis, quia dato quod virtute divina concederetur alicui quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione vinculo originalis iustitiæ. Et talis libido in omnibus est æqualis.

Quæstio 68

Deinde considerandum est de subiecto originalis peccati. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum subiectum originalis peccati per prius sit caro vel anima. Secundo, si anima, utrum per essentiam aut per potentias suas. Tertio, utrum voluntas per prius sit subiectum peccati originalis quam aliæ potentiæ. Quarto, utrum aliquæ potentiæ animæ sint specialiter infectæ, scilicet generativa, vis concupiscibilis et sensus tactus.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale magis sit in carne quam in anima.

1. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix huius repu-

gnantiæ in carne consistit, dicit enim apostolus ad Rom. VII, video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ. Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Præterea, unumquodque potius est in causa quam in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente quam in aqua calefacta. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quam in anima.

3. Præterea, peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum rationem seminalem. Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in anima, sed in carne.

4. Præterea, anima rationalis creata a Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quod ex sua creatione vel infusione inquinaretur. Et sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis et infusionis.

5. Præterea, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infunderet ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpæ, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

Sed contra est quod idem est subiectum virtutis et vitii sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subiectum virtutis, dicit enim apostolus, ad Rom. VII, scio quod non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum. Ergo caro non potest esse subiectum originalis peccati, sed solum anima.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter, uno modo, sicut in causa, vel principali vel instrumentali; alio modo, sicut in subiecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali; secundum illud apostoli, Rom. V, in quo omnes peccaverunt. In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem, simul cum natura humana. Sed sicut in subiecto, peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima. Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quandam generativam motionem, sicut a voluntate alicuius hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes eius. In qua quidem derivatione hoc potest attendi, quod quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quæ quocumque modo potest esse particeps peccati, vel per modum subiecti vel per modum instrumenti, habet rationem culpæ, sicut ex voluntate gulæ provenit concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quæ inquantum moventur a voluntate ad peccatum, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam et ad interiora membra, quæ non sunt nata moveri a voluntate, non habet rationem culpæ. Sic igitur, cum anima possit esse subiectum culpæ, caro autem de se non habeat quod sit subiectum culpæ; quidquid provenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ; quod autem provenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sic igitur anima est subiectum peccati originalis, non autem caro.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro retract., apostolus loquitur ibi de homine iam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subiacet pœnæ, ratione cuius peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quod caro sit subiectum culpæ, sed solum pœnæ.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali. Non autem oportet quod aliquid sit principalius in causa instrumentali quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

3. Ad tertium dicendum quod anima huius hominis non fuit secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo, eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

4. Ad quartum dicendum quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo, cum creatio importet respectum animæ ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem cui infunditur anima. Et ideo, habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur; sed solum habito respectu ad corpus cui infunditur.

5. Ad quintum dicendum quod bonum commune præfertur bono singulari. Unde Deus, secundum suam sapientiam, non prætermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio huius animæ, præsertim cum natura animæ hoc habeat, ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in primo habitum est. Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quam nullo modo esse, præsertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit per prius in essentia animæ quam in potentiis.

1. Anima enim nata est esse subiectum peccati, quantum ad id quod potest a voluntate moveri. Sed anima non movetur a voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

2. Præterea, peccatum originale opponitur originali iustitiæ. Sed originalis iustitia erat in aliqua potentia animæ, quæ est subiectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animæ quam in eius essentia.

3. Præterea, sicut a carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animæ derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima quam in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animæ quam in essentia.

4. Præterea, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est. Sed concupiscentia est in potentiis animæ. Ergo et peccatum originale.

Sed contra est quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est. Anima autem est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et 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 alicuius 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; quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut in primo habitum est. Un de Anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut motio voluntatis alicuius propriæ pervenit ad potentias animæ, non autem ad animæ essentiam; ita motio voluntatis primi generantis, per viam generationis, pervenit primo ad animæ essentiam, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod etiam originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ, erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quam potentiæ. Potentiæ enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subiecta peccatorum actualium, quæ sunt peccata personalia.

3. Ad tertium dicendum quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, quæ etsi sit posterior ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturæ. Essentia autem animæ comparatur ad potentias sicut subiecta ad accidentia propria, quæ sunt posteriora subiecto et ordine generationis et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

4. Ad quartum dicendum quod concupiscentia se habet materialiter et ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quam alias potentias.

1. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cuius actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativæ potentiæ. Ergo inter ceteras potentias animæ, videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Præterea, peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliæ vires animæ propinquiores sunt carni quam voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali. Ergo in eis magis est peccatum originale quam in voluntate.

3. Præterea, intellectus est prior voluntate, non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quod per prius inficiat intellectum, tanquam priorem.

Sed contra est quod iustitia originalis per prius respicit voluntatem, est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit, in libro de conceptu virginali. Ergo et peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

Respondeo dicendum quod in infectione peccati originalis duo est considerare. Primo quidem, inhærentiam eius ad subiectum, et secundum hoc primo respicit essentiam animæ, ut dictum est. Deinde oportet considerare inclinationem eius ad actum, et hoc modo respicit potentias animæ. Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quæ primam inclinationem habet ad peccandum. Hæc autem est voluntas, ut ex supradictis patet. Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam

prolis, sed per actum potentiæ generativæ parentis. Unde non oportet quod sua potentia generativa sit primum subiectum originalis peccati.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum originale habet duplicem processum, unum quidem a carne ad animam; alium vero ab essentia animæ ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis, secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo quamvis aliæ potentiæ, scilicet sensitivæ, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiæ animæ, tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

3. Ad tertium dicendum quod intellectus quodam modo præcedit voluntatem, inquantum proponit ei suum obiectum. Alio vero modo voluntas præcedit intellectum, secundum ordinem motionis ad actum, quæ quidem motio pertinet ad peccatum.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prædictæ potentiæ non sint magis infectæ quam aliæ.

1. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem quæ prius potest esse subiectum peccati. Hæc autem est rationalis pars, et præcipue voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. 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.

3. Præterea, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior rationi, inquantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in I Metaphys. Sed infectio culpæ primo est in ratione. Ergo visus magis est infectus quam tactus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod infectio originalis culpæ maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur. Sed illa membra deserviunt generativæ virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quæ maxime concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem et sensum tactus.

Respondeo dicendum quod illa corruptio præcipue infectio nominari solet, quæ nata est in aliud transferri, unde et morbi contagiosi, sicut lepra et scabies et huiusmodi, infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est. Unde potentiæ quæ ad huiusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectæ. Huiusmodi autem actus deservit generativæ, inquantum ad generationem ordinatur, habet autem in se delectationem tactus, quæ est maximum obiectum concupiscibilis. Et ideo, cum omnes partes animæ dicantur esse corruptæ per peccatum originale, specialiter tres prædictæ dicuntur esse corruptæ et infectæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale ex ea parte qua inclinat in peccata actualia, præcipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est. Sed ex ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remote.

2. Ad secundum dicendum quod infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potentias quæ moventur a voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpæ non derivatur a voluntate eius qui ipsam contrahit, sed per originem naturæ, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

3. 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. Et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quam visui.

Quæstio 70

Deinde considerandum est de causa peccati secundum quod unum peccatum est causa alterius. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. Secundo, utrum superbia sit initium omnis peccati. Tertio, utrum præter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata. Quarto, quot et quæ sint capitalia vitia.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum.

1. Cupiditas enim, quæ est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiæ, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur in I Ethic. Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

3. Præterea, frequenter invenitur quod avaritia, quæ cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis, puta cum

quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulæ. Non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed contra est quod dicit apostolus, I ad Tim. Ult., radix omnium malorum est cupiditas.

Respondeo dicendum quod secundum quosdam cupiditas multipliciter dicitur. Uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum. Et sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cuiuscumque boni temporalis. Et sic est genus omnis peccati, nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est. Tertio modo sumitur prout significat quandam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinate appetenda. Et 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 quamvis 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 et in laqueum diaboli, eo quod radix omnium malorum est cupiditas, unde manifestum est quod loquitur de cupiditate secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc, dicendum est quod cupiditas, 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, et adimplendi desiderium cuiuscumque peccati, eo quod ad habenda quæcumque temporalia bona, potest homo per pecuniam iuvari; secundum quod dicitur Eccle. X, pecuniæ obediunt omnia. Et secundum hoc, patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni, et ideo appetitus illius boni quod iuvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni, et ideo caritas, quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum; secundum illud Ephes. III, in caritate radicati et fundati.

2. Ad secundum dicendum quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quia divitiæ propter se quærantur, tanquam ultimus finis, sed quia multum quæruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movent appetitum quam quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut in rebus naturalibus non quæritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest, ut non semper eodem modo operetur; ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod est semper, eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnis mali, quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius, sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur, ratione prædicta.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati.

1. Radix enim est quoddam principium arboris, et ita videtur idem esse radix peccati et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est. Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

2. Præterea, Eccli. X dicitur, initium superbiæ hominis apostatare a Deo. Sed apostasia a Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiæ, et ipsa non est initium omnis peccati.

3. Præterea, illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei. Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. X, initium omnis peccati superbia.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ. Et sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod importat quendam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi eius præcepto. Et sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo, secundum quod importat quandam inclinationem ad huiusmodi contemptum, ex corruptione naturæ. Et sic dicunt quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate, quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur radix, sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cuius præcepto homo subdi recusat; et ideo vocatur initium, quia ex parte aversionis incipit ratio mali. Et hæc quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem sapientis, qui dixit, initium omnis peccati est superbia. Manifeste enim loquitur de superbia secundum quod est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut patet per hoc quod subdit, sedes ducum superborum destruxit Deus. Et de hac ma-

teria fere loquitur in toto capitulo. Et ideo dicendum est quod superbia, etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati. Considerandum est enim quod in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis, et executionis. In primo quidem ordine, habet rationem principii finis, ut supra multoties dictum est. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis, est ut homo per illa quandam perfectionem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis, est primum id quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiæ. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiæ ex parte aversionis, ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus. Et sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quædam conditio generalis omnis peccati, quæ est aversio ab incommutabili bono. Vel potest dici quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiæ, quia est prima superbiæ species. Ad superbiam enim pertinet cuicumque superiori nolle subiici, et præcipue nolle subdi Deo; ex quo contingit quod homo supra seipsum indebite extollatur, quantum ad alias superbiæ species.

3. Ad tertium dicendum quod in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult, idem enim est se amare quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod præter superbiam et avaritiam, non sint quædam alia peccata specialia quæ dicantur capitalia.

1. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, ut dicitur in I de Anima, nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur radix omnium malorum, videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

2. Præterea, caput habet quendam ordinem ad alia membra, inquantum a capite diffunditur quodammodo sensus et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis. Et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Præterea, capitalia crimina dicuntur quæ capite plectuntur. Sed tali pœna puniuntur quædam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., enumerat quædam specialia vitia, quæ dicit esse capitalia.

Respondeo dicendum quod capitale a capite dicitur. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphorice omne principium caput vocatur, et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, capita aliorum dicuntur. Dicitur ergo vitium capitale uno modo a capite proprie dicto, et secundum hoc, peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis pœna punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale a capite prout metaphorice significat principium vel directivum aliorum. Et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, et præcipue secundum originem causæ finalis, quæ est formalis origo, ut supra dictum est. Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum aliorum, semper enim ars vel habitus ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quæ sunt ad finem. Unde Gregorius, XXXI Moral., huiusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

1. Ad primum ergo dicendum quod capitale dicitur denominative a capite, quod quidem est per quandam derivationem vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quæ habent rationem primæ originis, sicut avaritia, quæ dicitur radix, et superbia, quæ dicitur initium, sed etiam illa quæ habent rationem originis propinquæ respectu plurium peccatorum.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum caret ordine ex parte aversionis, ex hac enim parte habet rationem mali; malum autem, secundum Augustinum, in libro de natura boni, est privatio modi, speciei et ordinis. Sed ex parte conversionis, respicit quoddam bonum. Et ideo ex hac parte potest habere ordinem.

3. Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de capitali peccato secundum quod dicitur a reatu pœnæ. Sic autem hic non loquimur.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quæ sunt inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula, luxuria.

1. Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra dictum est. Ergo et vitia principalia, sive capitalia, non sunt nisi quatuor.

2. Præterea, passiones animæ sunt quædam causæ peccati, ut supra dictum est. Sed passiones animæ principales sunt quatuor. De quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata, scilicet de spe et timore. Enumerantur autem aliqua vitia ad quæ pertinet delectatio et tristitia, nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam, tristitia vero ad acediam et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. Præterea, ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. Præterea, sicut cupiditas, sive avaritia, est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut supra dictum est. Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. Præterea, quædam peccata committuntur quæ ex nullo horum causari possunt, sicut cum aliquis errat ex ignorantia; vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii sic enumerantis, XXXI Moralium.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, præcipue secundum rationem causæ finalis. Huiusmodi autem origo potest attendi dupliciter. Uno quidem modo, secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maxime afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitæ sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo, secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem. Et secundum hoc, ut in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo, illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum, et secundum harum rationum distinctionem, distinguuntur capitalia vitia. Movet autem aliquid appetitum dupliciter. Uno modo, directe et per se, et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem, secundum eandem rationem, ad fugiendum. Alio modo, indirecte et quasi per aliud, sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adiunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adiunctum. Bonum autem hominis est triplex. Est enim primo quoddam bonum animæ, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, scilicet excellentia laudis vel honoris, et hoc bonum inordinate prosequitur inanis gloria. Aliud est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur gula; aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur luxuria. Tertium bonum est exterius, scilicet divitiæ, et ad hoc ordinatur avaritia. Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt mala contraria. Vel aliter, bonum præcipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cuius ratione est quidem primo quædam perfectio, nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit superbia vel inanis gloria. Secundo de ratione eius est sufficientia, quam appetit avaritia in divitiis eam promittentibus. Tertio est de conditione eius delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur in I et X Ethic., et hanc appetunt gula et luxuria. Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum coniunctum, hoc contingit dupliciter. Quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est acedia, quæ tristatur de bono spirituali, propter laborem corporalem adiunctum. Aut est de bono alieno, et hoc, si sit sine insurrectione, pertinet ad invidiam, quæ tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriæ excellentiæ; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est ira. Et ad eadem etiam vitia pertinet prosecutio mali oppositi.

1. Ad primum ergo dicendum quod non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis, nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

2. Ad secundum dicendum quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristitiam. Et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tanquam principalissimæ passiones, ut supra habitum est.

3. Ad tertium dicendum quod ira, licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, idest iusti vindicativi; ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

4. Ad quartum dicendum quod superbia dicitur esse initium omnis peccati secundum rationem finis, ut dictum est. Et secundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur, sed magis ponitur velut regina quædam omnium vitiorum, sicut Gregorius dicit. Avaritia autem dicitur radix secundum aliam rationem, sicut supra dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri. Potest tamen dici quod omnia peccata quæ ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia qua aliquis recusat bona spiritua-

lia acquirere propter laborem, ignorantia enim quæ potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra dictum est. Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum scilicet ignorat quod non sunt facienda mala ut veniant bona.

Quæstio 71

Deinde considerandum est de effectibus peccati. Et primo quidem, de corruptione boni naturæ; secundo, de macula animæ; tertio, de reatu pœnæ. Circa primum quæruntur sex. Primo, utrum bonum naturæ diminuatur per peccatum. Secundo, utrum totaliter tolli possit. Tertio, de quatuor vulneribus quæ beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum. Quarto, utrum privatio modi, speciei et ordinis, sit effectus peccati. Quinto, utrum mors et alii defectus corporales sint effectus peccati. Sexto, utrum sint aliquo modo homini naturales.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non diminuat bonum naturæ.

1. Peccatum enim hominis non est gravius quam peccatum Dæmonis. Sed bona naturalia in Dæmonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminuit.

2. Præterea, transmutato posteriori, non transmutatur prius, manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura præexistit actioni voluntariæ. Ergo, facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturæ diminuatur.

3. Præterea, peccatum est actus quidam, diminutio autem passio. Nullum autem agens, ex hoc ipso quod agit, patitur, potest autem contingere quod in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suæ naturæ.

4. Præterea, nullum accidens agit in suum subiectum, quia quod patitur, est potentia ens; quod autem subiicitur accidenti, iam est actu ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturæ sicut accidens in subiecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturæ, diminuere enim quoddam agere est.

Sed contra est quod, sicut dicitur Luc. X, homo descendens a ierusalem in iericho, idest in defectum peccati, expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus, ut beda exponit. Ergo peccatum diminuit bonum naturæ.

Respondeo dicendum quod bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturæ, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatæ, sicut potentiæ animæ et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ. Tertio modo potest dici bonum naturæ donum originalis iustitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ. Primum igitur bonum naturæ nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad similes actus, ut supra habitum est. Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio eius ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ quod est inclinatio ad virtutem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de bono primo naturæ, quod est esse, vivere et intelligere; ut patet eius verba intuenti.

2. Ad secundum dicendum quod natura, etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quandam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariæ actionis, sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad terminum.

3. Ad tertium dicendum quod actio voluntaria procedit ex diversis potentiis, quarum una est activa et alia passiva. Et ex hoc contingit quod per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic agente, ut supra dictum est, cum de generatione habituum ageretur.

4. Ad quartum dicendum quod accidens non agit effective in subiectum; agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quod albedo facit album. Et sic nihil prohibet quod peccatum diminuat bonum naturæ, eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturæ, inquantum pertinet ad inordinationem actus. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quod talis inordinatio causatur per hoc quod in actibus animæ aliquid est activum et aliquid passivum, sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est. Et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quod accidens agat in proprium subiectum; sed secundum quod obiectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri.

1. Bonum enim naturæ humanæ finitum est, cum et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione. Cum ergo bonum naturæ continue per peccatum diminui possit, videtur quod possit quandoque totaliter consumi.

2. Præterea, eorum quæ sunt unius naturæ, similis est ratio de toto et de partibus, sicut patet in ære et in aqua et carne, et omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturæ est totaliter uniforme. Cum igitur pars eius possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Præterea, bonum naturæ quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habilitas prædicta totaliter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec cæcus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in enchirid., quod malum non est nisi in bono. Sed malum culpæ non potest esse in bono virtutis vel gratiæ, quia est ei contrarium. Ergo oportet quod sit in bono naturæ. Non ergo totaliter tollit ipsum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum naturæ quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem. Quæ quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est, ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia iam non esset capax peccati. Unde non est possibile quod prædictum naturæ bonum totaliter tollatur. Cum autem inveniatur huiusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad huius manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, nunquam tamen totaliter consumi. Dicit enim Philosophus, in III Physic., quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eandem quantitatem, totaliter tandem consumetur, puta si a quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat subtractio semper secundum eandem proportionem, et non secundum eandem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi, puta, si quantitas dividatur in duas partes, et a dimidio subtrahatur dimidium, ita in infinitum poterit procedi; ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo quod prius subtrahebatur. Sed hoc in proposito non habet locum, non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturæ quam præcedens, sed forte magis, si sit gravius. Et ideo aliter est dicendum quod prædicta inclinatio intelligitur ut media inter duo, fundatur enim sicut in radice in natura rationali, et tendit in bonum virtutis sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi eius diminutio, uno modo, ex parte radicis; alio modo, ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est. Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato, non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis. Sicut patet in diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum, diminuitur autem hæc inclinatio vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quando fit diminutio per subtractionem. Hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum et ad principium et ad terminum, secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur et quodammodo non diminuitur.

3. Ad tertium dicendum quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ. Sed quod non reducatur in actum, contingit quia deest gratia, secundum divinam iustitiam. Sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ, inquantum est animal naturaliter habens visum, sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ reducere possit formando organum quod requiritur ad videndum.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur vulnera naturæ esse, ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia.

1. Non enim idem est effectus et causa eiusdem. Sed ista ponuntur causæ peccatorum, ut ex supradictis patet. Ergo non debent poni effectus peccati.

2. Præterea, malitia nominat quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Præterea, concupiscentia est quiddam naturale, cum sit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturæ. Ergo concupiscentia non debet poni vulnus naturæ.

4. Præterea, dictum est quod idem est peccare ex infirmitate, et ex passione. Sed concupiscentia passio quædam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

5. Præterea, Augustinus, in libro de natura et gratia, ponit duo pœnalia animæ peccanti, scilicet ignorantiam et difficultatem, ex quibus oritur error et cruciatus, quæ quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quod alterum eorum insufficienter ponatur.

In contrarium est auctoritas bedæ.

Respondeo dicendum quod per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animæ vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta. Hæc autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut iam dictum est. Et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturæ dicitur. Sunt autem quatuor potentiæ animæ quæ possunt esse subiecta virtutum, ut supra dictum est, scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiæ; inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiæ; inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiæ. Sic igitur ita quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet, et ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur, præcipue in agendis; et voluntas induratur ad bonum; et maior difficultas bene agendi accrescit; et concupiscentia magis exardescit.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse causam peccati alterius. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum præcedens, facilius inclinatur ad peccandum.

2. Ad secundum dicendum quod malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum; secundum quod dicitur Gen. VIII, proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, concupiscentia intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi. Quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

4. Ad quartum dicendum quod infirmitas communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animæ et impedit rationem. Sed beda accepit infirmitatem stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quæ pertinet ad irascibilem.

5. Ad quintum dicendum quod difficultas quæ ponitur in libro Augustini, includit ista tria quæ pertinent ad appetitivas potentias, scilicet malitiam, infirmitatem et concupiscentiam, ex his enim tribus contingit quod aliquis non facile tendit in bonum. Error autem et dolor sunt vulnera consequentia, ex hoc enim aliquis dolet, quod infirmatur circa ea quæ concupiscit.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod privatio modi, speciei et ordinis, non sit effectus peccati.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de natura boni, quod ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum. Sed peccatum non annullat bonum naturæ. Ergo non privat modum, speciem et ordinem.

2. Præterea, nihil est causa sui ipsius. Sed ipsum peccatum est privatio modi, speciei et ordinis, ut Augustinus dicit, in libro de natura boni. Ergo privatio modi, speciei et ordinis, non est effectus peccati.

3. Præterea, diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species et ordo, cum sint quædam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cuiuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

Sed contra est quod peccatum est in anima sicut infirmitas in corpore; secundum illud Psalmi VI, miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum. Sed infirmitas privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animæ.

Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est, modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum inquantum huiusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscuiusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram, unde et in VIII Metaphys. Dicitur quod formæ rerum sunt sicut numeri. Et ex hoc habet modum quendam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum, sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinens ad

ipsam substantiam naturæ, quod habet suum modum, speciem et ordinem, et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis, et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est, sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiæ, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et huius privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum et est privatio modi, speciei et ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem.

1. Unde patet responsio ad duo prima.

2. Ad tertium dicendum quod modus, species et ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet. Unde simul privantur et diminuuntur.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati.

1. Si enim causa fuerit æqualis, et effectus erit æqualis. Sed huiusmodi defectus non sunt æquales in omnibus, sed in quibusdam huiusmodi defectus magis abundant, cum tamen peccatum originale sit in omnibus æquale, sicut dictum est, cuius videntur huiusmodi defectus maxime esse effectus. Ergo mors et huiusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed remoto omni peccato per baptismum vel pœnitentiam, non removentur huiusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

3. Præterea, peccatum actuale habet plus de ratione culpæ quam originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale. Non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.

Respondeo dicendum quod aliquid est causa alterius dupliciter, uno quidem modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suæ naturæ vel formæ producit effectum, unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa. Unde cum mors et huiusmodi defectus sint præter intentionem peccantis, manifestum est quod peccatum non est per se causa istorum defectuum. Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removendo prohibens, sicut dicitur in VIII Physic. Quod divellens columnam, per accidens movet lapidem columnæ superpositum. Et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis et omnium huiusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in primo habitum est. Et ideo, subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est; ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis iustitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ. Unde etiam mors, et omnes defectus corporales consequentes, sunt quædam pœnæ originalis peccati. Et quamvis huiusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis.

1. Ad primum ergo dicendum quod æqualitas causæ per se, causat æqualem effectum, augmentata enim vel diminuta causa per se, augetur vel diminuitur effectus. Sed æqualitas causæ removentis prohibens, non ostendit æqualitatem effectuum. Si quis enim æquali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi æqualiter moveantur, sed ille velocius movebitur qui gravior erit secundum proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remota originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi, et secundum hoc, secundum diversitatem naturalis complexionis, quorundam corpora pluribus defectibus subiacent, quorundam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato æquali.

2. Ad secundum dicendum quod culpa originalis et actualis removetur ab eodem a quo etiam removentur et huiusmodi defectus, secundum illud apostoli, Rom. VIII, vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem spiritum eius in vobis, sed utrumque fit secundum ordinem divinæ sapientiæ, congruo tempore. Oportet enim quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriæ, quæ in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus eius. Unde oportet quod ad tempus passibilitas in nostris corporibus remaneat, ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.

3. Ad tertium dicendum quod in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, et rationem culpæ. Ex parte quidem substantiæ actus, potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur. Sed ex parte culpæ, privat gratiam quæ datur homini ad rectificandum animæ actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis iu-

stitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat huiusmodi defectus, sicut originale.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod mors et huiusmodi defectus sint homini naturales.

1. Corruptibile enim et incorruptibile differunt genere, ut dicitur in X Metaphys. Sed homo est eiusdem generis cum aliis animalibus, quæ sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suæ. Sed corpus humanum est huiusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

3. Præterea, calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum et humidum. Cum igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur in I de Anima, videtur quod mors et huiusmodi defectus sint homini naturales.

Sed contra, quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed Deus mortem non fecit, ut dicitur Sap. I. Ergo mors non est homini naturalis.

2. Præterea, id quod est secundum naturam, non potest dici pœna nec malum, quia unicuique rei est conveniens id quod est ei naturale. Sed mors et huiusmodi defectus sunt pœna peccati originalis, ut supra dictum est. Ergo non sunt homini naturales.

3. Præterea, materia proportionatur formæ, et quælibet 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 habitum est. Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

Respondeo dicendum quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum naturam universalem; alio modo, secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscuiusque rei. Et secundum hanc, omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in II de cælo, quia huiusmodi virtus intendit esse et conservationem eius cuius est. Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturæ, puta in aliquo cælestium corporum; vel alicuius superioris substantiæ, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans. Quæ quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus. Et secundum hoc, corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formæ, quæ est principium essendi et perfectionis; sed secundum inclinationem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, præter animam rationalem, eo quod ipsa non est subiecta omnino materiæ corporali, sicut aliæ formæ; quinimmo habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitum est. Unde ex parte suæ formæ, naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc, homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiæ sibi relictæ, sed non secundum naturam formæ. Primæ autem tres rationes procedunt ex parte materiæ, aliæ vero tres procedunt ex parte formæ. Unde ad earum solutionem, considerandum est quod forma hominis, quæ est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua. Sed corpus humanum, quod est corruptibile secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ, et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia, una scilicet quam agens eligit; alia quæ non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiæ. Sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram et ductilem, quæ subtiliari possit ut sit apta incisioni, et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello, sed hoc quod ferrum sit frangibile et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri, nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret si posset. Unde hæc dispositio materiæ non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc, quod est temperatæ complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum. Sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiæ, nec est electum a natura, quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturæ, et dono iustitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quandam, ut in primo dictum est. Et secundum hoc dicitur quod Deus mortem non fecit, et quod mors est pœna peccati.

1. Unde patet responsio ad obiecta.

Quæstio 72

Deinde considerandum est de macula peccati. Et circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum macula animæ

sit effectus peccati. Secundo, utrum remaneat in anima post actum peccati.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima.

1. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturæ inferioris, unde radius solaris non inquinatur per tactum corporum fetidorum, ut Augustinus dicit, in libro contra quinque hæreses. Sed anima humana est multo superioris naturæ quam res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Præterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est. Voluntas autem est in ratione, ut dicitur in I de Anima. Sed ratio, sive intellectus, non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Præterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio vel habitus, nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et habitus non est, contingit enim, remota dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam; ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur, mortaliter peccando, in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positive in anima. Similiter etiam nec est privatio pura. Quia omnia peccata conveniunt ex parte aversionis et privationis gratiæ. Sequeretur ergo quod omnium peccatorum esset macula una. Ergo macula non est effectus peccati.

Sed contra est quod dicitur, Eccli. XLVII, Salomoni, dedisti maculam in gloria tua. Et Ephes. V, ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam. Et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

Respondeo dicendum quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis et aurum et argentum, aut aliud huiusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ et gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animæ tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhæret rebus aliquibus contra lumen rationis et divinæ legis, ut ex supradictis patet. Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens, macula animæ metaphorice vocatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam, sed magis e converso anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhærendo, contra lumen rationis et divinæ legis.

2. Ad secundum dicendum quod actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor conglutinat animam rei amatæ. Et ex hoc anima maculatur, quando in ordinate inhæret; secundum illud Osee IX, facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.

3. Ad tertium dicendum quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum. Et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt. Et est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex obiecto alicuius corporis, et secundum diversitatem corporum obiectorum diversificantur umbræ.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati.

1. 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.

2. Præterea, hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra dictum est. Sed transeunte corpore, non manet umbra. Ergo, transeunte actu peccati, non manet macula.

3. Præterea, omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem maculæ est actus peccati. Ergo, remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

Sed contra est quod dicitur iosue XXII, an parum vobis est quod peccastis in beelphegor, et usque in præsentem diem macula huius sceleris in vobis permanet?

Respondeo dicendum quod macula peccati remanet in anima, etiam transeunte actu peccati. Cuius ratio est quia macula, sicut dictum est, importat quendam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis vel divinæ legis. Et ideo quandiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati, sed postquam redit ad lumen divinum et ad lumen rationis, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus

peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinæ, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat, sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui. Sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium.

1. Ad primum ergo dicendum quod post actum peccati nihil positive remanet in anima nisi dispositio vel habitus, remanet tamen aliquid privative, scilicet privatio coniunctionis ad divinum lumen.

2. Ad secundum dicendum quod, transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans, et ideo statim umbra transit. Sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod actus peccati facit distantiam a Deo, quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris, hoc modo sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut, cessante motu, non tollitur distantia localis; ita nec, cessante actu peccati, tollitur macula.

Quæstio 73

Deinde considerandum est de reatu pœnæ. Et primo, de ipso reatu; secundo, de mortali et veniali peccato, quæ distinguuntur secundum reatum. Circa primum quæruntur octo. Primo, utrum reatus pœnæ sit effectus peccati. Secundo, utrum peccatum possit esse pœna alterius peccati. Tertio, utrum aliquod peccatum faciat reum æterna pœna. Quarto, utrum faciat reum pœna infinita secundum quantitatem. Quinto, utrum omne peccatum faciat reum æterna et infinita pœna. Sexto, utrum reatus pœnæ possit remanere post peccatum. Septimo, utrum omnis pœna inferatur pro aliquo peccato. Octavo, utrum unus sit reus pœnæ pro peccato alterius.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod reatus pœnæ non sit effectus peccati.

1. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus eius. Sed reatus pœnæ per accidens se habet ad peccatum, cum sit præter intentionem peccantis. Ergo reatus pœnæ non est effectus peccati.

2. Præterea, malum non est causa boni. Sed pœna bona est, cum sit iusta, et a Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

3. Præterea, Augustinus dicit, in I Confess., quod omnis inordinatus animus sibi ipsi est pœna. Sed pœna non causat reatum alterius pœnæ, quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum pœnæ.

Sed contra est quod dicitur Rom. II, tribulatio et angustia in animam omnem operantis malum. Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit pœnam, quæ nomine tribulationis et angustiæ designatur.

Respondeo dicendum quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit, altero contrario superveniente, propter quod aquæ calefactæ magis congelantur, ut dicitur in I Meteor. Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quod quæcumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis. Unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab ipso ordine, vel principe ordinis, deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit. Et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur. Quæ quidem depressio pœna est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici pœna potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriæ rationis; secundo, ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu œconomice; tertio, subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem pœnam incurrit, unam quidem a seipso, quæ est conscientiæ remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod pœna consequitur peccatum inquantum malum est, ratione suæ inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis, præter intentionem ipsius, ita et reatus pœnæ.

2. Ad secundum dicendum quod pœna quidem iusta esse potest et a Deo et ab homine inflicta, unde ipsa pœna non est effectus peccati directe, sed solum dispositive. Sed peccatum facit hominem esse reum pœnæ, quod est malum, dicit enim Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod puniri non est malum, sed fieri pœna dignum. Unde reatus pœnæ directe ponitur effectus peccati.

3. Ad tertium dicendum quod pœna illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis

pervertit. Fit autem reus alterius pœnæ, per hoc quod pervertit ordinem legis divinæ vel humanæ.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse pœna peccati.

1. Pœnæ enim sunt inductæ ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum, in X Ethic. Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est pœna peccati.

2. Præterea, pœnæ iustæ sunt a Deo, ut patet per Augustinum, in libro octoginta trium quæst. Peccatum autem non est a Deo, et est iniustum. Non ergo peccatum potest esse pœna peccati.

3. Præterea, de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem. Sed peccatum est a voluntate, ut ex supradictis patet. Ergo peccatum non potest esse pœna peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod quædam peccata sunt pœnæ peccati.

Respondeo dicendum quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse pœna peccati. Peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate, sic enim habet rationem culpæ. De ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem, ut in primo habitum est. Unde manifestum est quod nullo modo, per se loquendo, peccatum potest esse pœna peccati. Per accidens autem peccatum potest esse pœna peccati, tripliciter. Primo quidem, ex parte causæ quæ est remotio prohibentis. Sunt enim causæ inclinantes ad peccatum passiones, tentatio diaboli, et alia huiusmodi; quæ quidem causæ impediuntur per auxilium divinæ gratiæ, quæ subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiæ sit quædam pœna, et a Deo, ut supra dictum est; sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, pœna dicatur. Et hoc modo loquitur apostolus, Rom. I, dicens, propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum, quæ sunt animæ passiones, quia scilicet deserti homines ab auxilio divinæ gratiæ, vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse pœna præcedentis peccati. Alio modo ex parte substantiæ actus, quæ afflictionem inducit, sive sit actus interior, ut patet in ira et invidia; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap. V, lassati sumus in via iniquitatis. Tertio modo, ex parte effectus, ut scilicet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectus consequentis. Et his duobus ultimis modis, unum peccatum non solum est pœna præcedentis peccati, sed etiam sui.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur. Quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis, manifestum est quod pœna ordinatur ad emendationem quia hoc ipsum quod homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato secundum se.

3. Et similiter dicendum est ad tertium.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.

1. Pœna enim iusta adæquatur culpæ, iustitia enim æqualitas est. Unde dicitur Isaiæ XXVII, in mensura contra mensuram, cum abiecta fuerit, iudicabit eam. Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum pœnæ æternæ.

2. Præterea, pœnæ medicinæ quædam sunt, ut dicitur in II Ethic. Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem; quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, ut Philosophus dicit, in I polit. Ergo nulla pœna debet esse infinita.

3. Præterea, nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur. Sed Deus non delectatur in perditione hominum, ut dicitur Sap. I. Ergo non puniet homines pœna sempiterna.

4. Præterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed pœna est per accidens, non est enim secundum naturam eius qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed contra est quod dicitur Matth. XXV, ibunt hi in supplicium æternum. Et Marc. III dicitur, qui autem blasphemaverit 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 pœnæ, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus. Unde quandiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus pœnæ. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus quo subtrahitur principium, irreparabilis est, si autem salvetur principium, eius virtute defectus reparari possunt. Sicut si corrumpatur principium visivum, non po-

test fieri visionis reparatio, nisi sola virtute divina, si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhæret per caritatem. Et ideo quæcumque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum æternæ pœnæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod pœna peccato proportionatur secundum acerbitatem, tam in iudicio divino quam in humano, sicut Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, in nullo iudicio requiritur ut pœna adæquetur culpæ secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea pœna punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte. In qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a societate viventium, et sic repræsentat suo modo æternitatem pœnæ inflictæ divinitus. Iustum autem est, secundum Gregorium, quod qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Unde dicit Gregorius, XXXIV Moral., quod iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere.

2. Ad secundum dicendum quod pœna etiam quæ secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis, sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu pœnæ peccare desistant; secundum illud Prov. XIX, pestilente flagellato, stultus sapientior erit. Sic igitur et æternæ pœnæ reproborum a Deo inflictæ, sunt medicinales his qui consideratione pœnarum abstinent a peccatis; secundum illud Psalmi LIX, dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus, ut liberentur dilecti tui.

3. Ad tertium dicendum quod Deus non delectatur in pœnis propter ipsas; sed delectatur in ordine suæ iustitiæ, quæ hæc requirit.

4. Ad quartum dicendum quod pœna, etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem ordinis et ad Dei iustitiam. Et ideo, durante inordinatione, semper durat pœna.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem.

1. Dicitur enim Ierem. X, corripe me, Domine, veruntamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me. Ira autem vel furor Dei metaphorice significat vindictam divinæ iustitiæ, redigi autem in nihilum est pœna infinita, sicut et ex nihilo aliquid facere est virtutis infinitæ. Ergo secundum vindictam divinam, peccatum punitur pœna infinita secundum quantitatem.

2. Præterea, quantitati culpæ respondet quantitas pœnæ; secundum illud deuteron. XXV, pro mensura peccati erit et plagarum modus. Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum, tanto enim gravius est peccatum, quanto maior est persona contra quam peccatur, sicut gravius peccatum est percutere principem quam percutere hominem privatum; Dei autem magnitudo est infinita. Ergo pœna infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

3. Præterea, dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, et quantitate. Sed duratione est pœna infinita. Ergo et quantitate.

Sed contra est quia secundum hoc omnium mortalium peccatorum pœnæ essent æquales, non enim est infinitum infinito maius.

Respondeo dicendum quod pœna proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt. Quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum. Aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum. Et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum; tum quia ipsa conversio est finita, non enim possunt esse actus creaturæ infiniti. Ex parte igitur aversionis, respondet peccato pœna damni, quæ etiam est infinita, est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conversionis, respondet ei pœna sensus, quæ etiam est finita.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinæ iustitiæ, quia repugnat perpetuitati pœnæ, quæ est secundum divinam iustitiam, ut dictum est. Sed in nihilum redigi dicitur qui spiritualibus bonis privatur; secundum illud I Cor. XIII, si non habuero caritatem, nihil sum.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis, sic enim homo contra Deum peccat.

3. Ad tertium dicendum quod duratio pœnæ respondet durationi culpæ, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculæ, qua durante manet reatus pœnæ. Sed acerbitas pœnæ respondet gravitati culpæ. Culpa autem

quæ est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret, et ideo debetur ei pœna æterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem, et ideo non debetur ei ex hac parte pœna infinita secundum quantitatem.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

1. Pœna enim, ut dictum est, proportionatur culpæ. Sed pœna æterna differt a temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum, cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeatur pœna æterna, sicut dictum est, videtur quod nulli peccato debeatur pœna temporalis tantum.

2. Præterea, peccatum originale est minimum peccatorum, unde et Augustinus dicit, in enchirid., quod mitissima pœna est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. Sed peccato originali debetur pœna perpetua, nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato; ut patet per id quod Dominus dicit, Ioan. III, nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei. Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum pœna erit æterna.

3. Præterea, peccato non debetur maior pœna ex hoc quod alteri peccato adiungitur, cum utrumque peccatum suam habeat pœnam taxatam secundum divinam iustitiam. Sed peccato veniali debetur pœna æterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia in inferno nulla potest esse remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur pœna æterna. Nulli ergo peccato debetur pœna temporalis.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in IV Dial., quod quædam leviores culpæ post hanc vitam remittuntur. Non ergo omnia peccata æterna pœna puniuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum causat reatum pœnæ æternæ, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinæ iustitiæ, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem, inquantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem, puta cum homo, etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum eius faciendo. Unde huiusmodi peccatis non debetur æterna pœna, sed temporalis.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus, differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quædam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quædam vero per inordinationem circa ea quæ sunt ad finem. Finis autem ultimus ab his quæ sunt ad finem, in infinitum differt.

2. Ad secundum dicendum quod peccato originali non debetur pœna æterna ratione suæ gravitatis, sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solam fit remissio pœnæ.

3. Et similiter dicendum est ad tertium, de veniali peccato. Æternitas enim pœnæ non respondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius, ut dictum est.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod reatus pœnæ non remaneat post peccatum.

1. Remota enim causa, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus pœnæ. Ergo, remoto peccato, cessat reatus pœnæ.

2. Præterea, peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur pœna, sed magis præmium. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus pœnæ.

3. Præterea, pœnæ sunt medicinæ, ut dicitur in II Ethic. Sed postquam aliquis iam est ab infirmitate curatus, non adhibetur sibi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum pœnæ.

Sed contra est quod dicitur II Reg. XII, quod David dixit ad Nathan, peccavi Domino. Dixitque Nathan ad David, Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Veruntamen quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius qui natus est tibi, morte morietur. Punitur ergo aliquis a Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur. Et sic reatus pœnæ remanet, peccato remoto.

Respondeo dicendum quod in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpæ, et macula sequens. Planum est autem quod, cessante actu peccati, remanet reatus, in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum pœnæ, inquantum transgreditur ordinem divinæ iustitiæ; ad quem non redit nisi per quandam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem iustitiæ reducit; ut scilicet qui plus voluntati suæ indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinæ iustitiæ, aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitus patiatur. Quod etiam in iniuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem pœnæ reintegretur æqualitas iustitiæ. Unde patet quod, cessante actu peccati vel iniuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ. Sed si loquamur de ablatione peccati

quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo coniungitur, per cuius distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra dictum est. Coniungitur autem homo Deo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest nisi voluntas hominis ordinem divinæ iustitiæ acceptet, ut scilicet vel ipse pœnam sibi spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat, utroque enim modo pœna rationem satisfactionis habet. Pœna autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnæ. Est enim de ratione pœnæ quod sit contra voluntatem. Pœna autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, tamen tunc, et pro hoc, est voluntaria. Unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria, sicut patet ex his quæ supra de voluntario et involuntario dicta sunt. Dicendum est ergo quod, remota macula culpæ, potest quidem remanere reatus non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.

1. Ad primum 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.

2. Ad secundum dicendum quod virtuoso non debetur pœna simpliciter, potest tamen sibi deberi pœna ut satisfactoria, quia hoc ipsum ad virtutem pertinet, ut satisfaciat pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

3. Ad tertium dicendum quod, remota macula, sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem iustitiæ; et ad amovendum scandalum aliorum, ut ædificentur in pœna qui sunt scandalizati in culpa; ut patet ex exemplo de David inducto.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnis pœna sit propter aliquam culpam.

1. Dicitur enim Ioan. IX, de cæco nato, neque hic peccavit, neque parentes eius, ut nasceretur cæcus. Et similiter videmus quod multi pueri, etiam baptizati, graves pœnas patiuntur, ut puta febres, Dæmonum oppressiones, et multa huiusmodi, cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati. Et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quam in aliis pueris, qui hæc non patiuntur. Non ergo omnis pœna est pro peccato.

2. Præterea, eiusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus, dicitur enim de iniquis in Psalmo LXXII, in labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur; et Iob XXI, impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis; et Habacuc I, dicitur, quare respicis contemptores et taces, conculcante impio iustiorem se? non ergo omnis pœna infligitur pro culpa.

3. Præterea, de Christo dicitur I Pet. II, quod peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius. Et tamen ibidem dicitur quod passus est pro nobis. Ergo non semper pœna a Deo dispensatur pro culpa.

Sed contra est quod dicitur Iob IV, quis unquam innocens periit? aut quando recti deleti sunt? quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem, flante Deo, periisse. Et Augustinus dicit, in I retract., quod omnis pœna iusta est, et pro peccato aliquo impenditur.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, pœna potest dupliciter considerari, simpliciter, et inquantum est satisfactoria. Pœna quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria. Et quia contingit eos qui differunt in reatu pœnæ, esse unum secundum voluntatem unione amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, pœnam voluntarius pro alio portat, sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum. Si vero loquamur de pœna simpliciter, secundum quod habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam, sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel a Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque vero ad culpam originalem. Et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem pœna originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur, destituta auxilio originalis iustitiæ, sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates quæ ex defectu naturæ in hominibus contingunt. Sciendum tamen est quod quandoque aliquid videtur esse pœnale, quod tamen non habet simpliciter rationem pœnæ. Pœna enim est species mali, ut in primo dictum est. Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animæ, corporis, et exteriorum rerum; contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in maiori, sicut cum patitur detrimentum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animæ et propter gloriam Dei. Et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid. Unde non dicit simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ, nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia huiusmodi non proprie habent rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam sicut

ad causam, nisi pro tanto, quia hoc ipsum quod oportet humanæ naturæ medicinas pœnales exhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna originalis peccati. In statu enim innocentiæ non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est pœnale in talibus reducitur ad originalem culpam sicut ad causam.

1. Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et pœnæ originalis peccati, ut dictum est. Et manent etiam post baptismum, propter causam superius dictam. Et quod non sint æqualiter in omnibus, contingit propter naturæ diversitatem, quæ sibi relinquitur, ut supra dictum est. Ordinantur tamen huiusmodi defectus, secundum divinam providentiam, ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum, qui pœnis admonentur; et etiam ad gloriam Dei.

2. Ad secundum dicendum quod bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva, bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam iustitiam ut virtuosis det spiritualia bona; et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem, ut enim Dionysius dicit, VIII cap. De div. Nom., divinæ iustitiæ est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus. Aliis vero hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Unde in Psalmo LXXII concluditur, ideo tenuit eos superbia.

3. Ad tertium dicendum quod Christus pœnam sustinuit satisfactoriam non pro suis, sed pro nostris peccatis.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius.

1. Dicitur enim exodi XX, ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem, his qui oderunt me. Et Matth. XXIII dicitur, ut veniat super vos omnis sanguis iustus qui effusus est super terram.

2. Præterea, iustitia humana derivatur a iustitia divina. Sed secundum iustitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine læsæ maiestatis. Ergo etiam secundum divinam iustitiam, unus punitur pro peccato alterius.

3. Præterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc diceretur de filiis quam de extraneis, qui simili pœna puniuntur his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur quod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII, filius non portabit iniquitatem patris.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de pœna satisfactoria, quæ voluntarie assumitur, contingit quod unus portet pœnam alterius inquantum sunt quodammodo unum, sicut iam dictum est. Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta, inquantum habet rationem pœnæ, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur, quia actus peccati aliquid personale est. Si autem loquamur de pœna quæ habet rationem medicinæ, sic contingit quod unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quædam pœnales medicinæ ordinatæ ad salutem animæ. Unde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo vel ab homine, utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis, inquantum sunt quædam res eorum. Ita tamen quod, si filius vel subditus est particeps culpæ, huiusmodi pœnalis defectus habet rationem pœnæ quantum ad utrumque, scilicet eum qui punitur, et eum pro quo punitur. Si vero non sit particeps culpæ, habet rationem pœnæ quantum ad eum pro quo punitur, quantum vero ad eum qui punitur, rationem medicinæ tantum, nisi per accidens, inquantum peccato alterius consentit; ordinatur enim ei ad bonum animæ, si patienter sustineat. Pœnæ vero spirituales non sunt medicinales tantum, quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus pœnis, ut dicit Augustinus in epistola ad avitum, unus non punitur pro alio, quia quantum ad animam, filius non est res patris. Unde et huius causam Dominus assignans, dicit, Ezech. XVIII, omnes animæ meæ sunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod utrumque dictum videtur esse referendum ad pœnas temporales vel corporales, inquantum filii sunt res quædam parentum, et successores prædecessorum. Vel si referatur ad pœnas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ, unde in exodo additur, his qui oderunt me; et in matthæo dicitur, et vos implete mensuram patrum vestrorum. Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii, in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tum propter consuetudinem; tum etiam propter exemplum, patrum quasi auctoritatem sequentes. Sunt etiam maiori pœna digni, si, pœnas patrum videntes, correcti non sunt. Ideo autem addidit, in tertiam et quartam generationem, quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam et quartam generationem videant; et sic mutuo videre possunt et filii peccata patrum ad imitandum, et patres pœnas filiorum ad dolendum.

2. Ad secundum dicendum quod pœnæ illæ sunt corporales et temporales quas iustitia humana uni pro peccato alterius infligit. Et sunt remedia quædam, vel medi-

cinæ, contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii, cohibeantur a similibus culpis.

3. Ad tertium dicendum quod magis dicuntur puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei, tum quia pœna propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccaverunt, ut dictum est, inquantum filius est quædam res patris. Tum etiam quia et domestica exempla, et domesticæ pœnæ, magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum pœnis non est deterritus, obstinatior videtur; unde et maiori pœna dignus.

Quæstio 74

Deinde, quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis. Et primo, considerandum est de veniali per comparationem ad mortale; secundo, de veniali secundum se. Circa primum quæruntur sex. Primo, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. Secundo, utrum distinguantur genere. Tertio, utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale. Quarto, utrum veniale peccatum possit fieri mortale. Quinto, utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale. Sexto, utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale.

1. Dicit enim Augustinus, XXII libro contra Faustum, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam. Sed esse contra legem æternam, dat peccato quod sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

2. Præterea, apostolus dicit, I Cor. X, sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite. Sed contra hoc præceptum facit quicumque peccat, non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

3. Præterea, quicumque amore alicui rei inhæret, inhæret ei vel sicut fruens, vel sicut utens; ut patet per Augustinum, in I de Doctr. Christ. Sed nullus peccans inhæret bono commutabili quasi utens, non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit, quod proprie est uti, ut Augustinus dicit ibidem. Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed frui rebus utendis est humana perversitas, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst. Cum ergo perversitas peccatum mortale nominet, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Præterea, quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit a bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in homil. XLI super Ioan., quod crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem. Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Respondeo dicendum quod aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita, quæ si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur, sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quod ridere metaphorice de prato dicitur propter eius floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice, secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quædam infirmitas animæ, ut supra habitum est, peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicuius principii, ut dictum est. Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est. Qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut supra dictum est, quia inordinationes eorum quæ sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari quod sit principalius; sicut nec error qui est circa principia. Et ideo huiusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt. Et hæc dicuntur venialia, tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est. Secundum hoc ergo, mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile. Et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quæ omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare. Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

1. Ad primum ergo dicendum quod divisio pecca-

ti venialis et mortalis non est divisio generis in species, quæ æqualiter participent rationem generis, sed analogi in ea de quibus prædicatur secundum prius et posterius. Et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale, sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis. Non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat; sed facit præter legem, quia non observat modum rationis quem lex intendit.

2. Ad secundum dicendum quod illud præceptum apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper. Et sic non facit contra hoc præceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et 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 habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem, quia non excludit caritatem, quæ habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem; sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

4. Ad quartum dicendum quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale et mortale non differant genere, ita scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere.

1. Bonum enim et malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam sive ad obiectum, ut supra dictum est. Sed secundum quodlibet obiectum vel materiam, contingit peccare mortaliter et venialiter, quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

2. Præterea, sicut dictum est supra, peccatum mortale dicitur quod est irreparabile, peccatum autem veniale quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur, esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate et ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra dictum est. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

3. Præterea, supra dictum est quod subiti motus tam sensualitatis quam rationis, sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

Sed contra est quod Augustinus, in sermone de Purgatorio, enumerat quædam genera peccatorum venialium, et quædam genera peccatorum mortalium.

Respondeo dicendum quod peccatum veniale a venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum, et sic dicit Ambrosius quod omne peccatum per pœnitentiam fit veniale. Et hoc dicitur veniale ex eventu. Alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam, ut cum fit ex infirmitate vel ignorantia. Et hoc dicitur veniale ex causa. In toto autem, ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur pœnam æternam, sed temporalem. Et de hoc veniali ad præsens intendimus. De primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio modo dictum, potest habere genus determinatum, ita quod aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quod genus vel species actus determinantur ex obiecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat caritati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale. Unde est mortale ex genere, sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, periurium, et huiusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia. Unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia huiusmodi. Et talia sunt peccata venialia ex suo genere. Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est; contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere ratione sui obiecti, fit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem ultimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum.

Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, idest non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actus, sicut supra dictum est de subitis motibus infidelitatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divinæ caritati, convincitur præferre illud caritati divinæ, et per consequens plus amare ipsum quam Deum. Et ideo aliqua peccata ex genere, quæ de se repugnant caritati, habent quod aliquid diligatur supra Deum. Et sic sunt ex genere suo mortalia.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale.

1. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est. Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

2. Præterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi, unde in II Ethic. Dicitur quod ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus. Sed peccatum mortale et veniale differunt genere seu specie, ut dictum est. Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Præterea, si peccatum dicatur veniale quia disponit ad mortale, oportebit quod quæcumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale, dicit enim Augustinus, in regula, quod superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant. Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia, quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XIX, qui spernit minima, paulatim defluit. Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quod totaliter defluat per peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod disponens est quodammodo causa. Unde secundum duplicem modum causæ, est duplex dispositionis modus. Est enim causa quædam movens directe ad effectum, sicut calidum calefacit. Est etiam causa indirecte movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum. Et secundum hoc, actus peccati dupliciter ad aliquid disponit. Uno quidem modo, directe, et sic disponit ad actum similem secundum speciem. Et hoc modo, primo et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant 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 per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali, nam unicuique habenti habitum, inquantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum. Et sic, multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale. Alio modo actus humanus disponit ad aliquid removendo prohibens. Et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad peccatum mortale ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem, et ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subiicere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subiiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum veniale et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duæ species unius generis, ut dictum est, sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum veniale non est simile mortali in specie, est tamen simile ei in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter et aliter, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum, potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale,

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit fieri mortale.

1. Dicit enim Augustinus, exponens illud Ioan. III, qui incredulus est filio, non videbit vitam, peccata minima (idest venialia), si negligantur, occidunt. Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quod spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Præterea, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum vero est peccatum mortale, ut supra dictum est. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Præterea, peccatum veniale et mortale differunt sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est. Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Præterea, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

Sed contra, ea quæ differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex prædictis patet. Ergo veniale non potest fieri mortale.

Respondeo dicendum quod peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi. Uno modo sic quod idem actus numero, primo sit peccatum veniale, et postea mortale. Et hoc esse non potest. Quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua. Si autem voluntas non mutetur, non potest esse quod de veniali fiat mortale. Alio modo potest intelligi ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale. Et hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis, vel inquantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, ut dictum est. Tertio modo potest intelligi ita quod multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quod ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est. Non enim omnia peccata venialia de mundo, possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis, quia peccatum mortale habet reatum pœnæ æternæ, peccatum autem veniale reatum pœnæ temporalis, ut dictum est. Patet etiam ex parte pœnæ damni, quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinæ, cui nulla alia pœna comparari potest ut chrysostomus dicit. Patet etiam ex parte pœnæ sensus, quantum ad vermem conscientiæ, licet forte quantum ad pœnam ignis, non sint improportionales pœnæ. Si vero intelligatur quod multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositive, sic verum est, sicut supra ostensum est, secundum duos modos dispositionis, quo peccatum veniale disponit ad mortale.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur in illo sensu, quod multa peccata venialia dispositive causant mortale.

2. Ad secundum dicendum quod ille idem motus sensualitatis qui præcessit consensum rationis nunquam fiet peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis.

3. Ad tertium dicendum quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quædam permanens, unde eadem manens, potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest. Et quantum ad hoc, non est simile.

4. Ad quartum dicendum quod dispositio quæ fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie, sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale.

1. Dicit enim Augustinus, in sermone de Purgatorio, quod si diu teneatur iracundia, et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium. Sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia, alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Præterea, magister dicit, XXIV dist. II libri Sent., quod delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale; si autem non sit morosa, est peccatum veniale. Sed morositas est quædam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Præterea, plus differunt malum et bonum quam veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed contra est quod, cum circumstantia sit accidens, quantitas eius non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere, semper enim subiectum præeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale, cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, inquantum huiusmodi, est accidens actus moralis, contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis, et tunc amittit rationem circumstantiæ, et constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis quando circumstantia addit deformitatem alterius generis sicut cum aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam quæ est alterius uxor, additur deformitas opposita iustitiæ, contra quam est ut aliquis usurpet rem alienam; et secundum hoc huiusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quæ dicitur adulterium. Impossibile est autem quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est enim quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quæ sunt ad finem, pecca-

tum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia, sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

1. Ad primum ergo dicendum quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem, similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur vel protelatur, nisi forte in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobedientia vel contemptus, vel aliquid huiusmodi. Dicendum est ergo quod, cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum in quod tendit motus iræ, quod ex genere suo sit peccatum mortale, sicut homicidium vel furtum, talis ira ex genere suo est peccatum mortale. Sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, inquantum est motus subitus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si vero nocumentum in quod tendit motus iræ, esset veniale ex genere suo, puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leve et iocosum, quod modicum ipsum contristet; non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna; nisi forte per accidens, puta si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid huiusmodi. De ebrietate vero dicendum est quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale, quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quandam vel infirmitatem, puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari, tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari quin videatur voluntas eius eligere magis pati ebrietatem, quam abstinere a vino superfluo. Unde redit peccatum ad suam naturam.

2. Ad secundum dicendum quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quæ ex suo genere sunt peccata mortalia; in quibus si delectatio non morosa sit, peccatum veniale est ex imperfectione actus, sicut et de ira dictum est. Dicitur enim ira diuturna, et delectatio morosa, propter approbationem rationis deliberantis.

3. Ad tertium dicendum quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra etiam habitum est.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale.

1. Æqualiter enim distat peccatum veniale a mortali, et e contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est. Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Præterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundum hoc, quod peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum, peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quod aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum, puta si aliquis, nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale et contrariam divino amori, fornicetur, ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter. Et sic peccatum mortale potest fieri veniale.

3. Præterea, sicut dictum est, plus differt bonum a malo quam veniale a mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus iustitiæ, sicut patet in iudice qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed contra est quod æternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur pœnam æternam, peccatum autem veniale pœnam temporalem. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

Respondeo dicendum quod veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut dictum est. Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde et veniale, per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale, sicut cum quis dicit verbum otiosum ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis, non enim diminuitur peccatum eius qui fornicatur ut dicat verbum otiosum, sed magis aggravatur propter deformitatem adiunctam. Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus, quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus sed subitus, ut ex dictis patet. Et hoc fit per subtractionem quandam, scilicet deliberatæ rationis. Et quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species.

1. Ad primum ergo dicendum quod veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto, ut puer a viro.

Fit autem ex puero vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

2. Ad secundum dicendum quod, si sit talis ignorantia quæ peccatum omnino excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec mortaliter nec venialiter peccat. Si vero sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea per quæ potest se in divino amore conservare.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, ea quæ sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt. Homicidium autem est occisio innocentis, et hoc nullo modo bene fieri potest. Sed iudex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut Augustinus dicit, in libro de libero arbitrio.

Quæstio 75

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum peccatum veniale causet maculam in anima. Secundo, de distinctione peccati venialis, prout figuratur per lignum, fænum et stipulam, I Cor. III. Tertio, utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. Quarto, utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Quinto, utrum primi motus infidelium sint peccata venialia. Sexto, utrum peccatum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale causet maculam in anima.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de pœnit., quod peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, ut a cælestis sponsi amplexibus nos separent. Sed nihil aliud est macula quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

2. Præterea, peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus et affectus ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quædam deordinatio actus et affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

3. Præterea, macula animæ 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. V, ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam; Glossa, idest aliquod peccatum criminale. Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quod maculam in anima causet.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculæ ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem ex exteriori claritate superveniente; ita etiam in anima est duplex nitor, unus quidem habitualis, quasi intrinsecus, alius autem actualis, quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem, quia non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum, ut infra patebit, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata, unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositive inducunt ad mortale. Aliter enim non separarent ab amplexu cælestis sponsi.

2. Ad secundum dicendum quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

3. Ad tertium dicendum quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem, et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiæ, qui provenit in eos qui Deo adhærent ut ultimo fini per caritatem. Sed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquam fini ultimo. Unde non est simile.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per lignum, fænum et stipulam designentur.

1. Lignum enim, fænum et stipula dicuntur superædificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt præter spirituale ædificium, sicut etiam quælibet falsæ opiniones sunt præter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per lignum, fænum et stipulam.

2. Præterea, ille qui ædificat lignum, fænum et stipulam, sic salvus erit quasi per ignem. Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem, puta cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per lignum, fænum et stipulam peccata venialia designantur.

3. Præterea, secundum apostolum, alii sunt qui ædificant aurum, argentum, lapides pretiosos, idest amorem Dei et proximi et bona opera; et alii qui ædificant lignum, fænum et stipulam. Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt, dicitur enim I Ioan. I, si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus. Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

4. Præterea, multo plures differentiæ et gradus sunt peccatorum venialium quam tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed contra est quod apostolus dicit de eo qui superædificat lignum, fænum et stipulam, quod salvus erit quasi per ignem, et sic patietur pœnam, sed non æternam. Reatus autem pœnæ temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est. Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

Respondeo dicendum quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, quæ significantur per aurum, argentum et lapides pretiosos; quidam vero peccata etiam mortalia, quæ significantur, secundum eos, per lignum, fænum et stipulam. Sed hanc expositionem improbat Augustinus, in libro de fide et operibus, quia, ut apostolus dicit, ad Gal. V, qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, quod est salvum fieri; apostolus autem dicit quod ille qui ædificat lignum, fænum et stipulam, salvus erit quasi per ignem. Unde non potest intelligi quod per lignum, fænum et stipulam peccata mortalia designentur. Quidam vero dicunt quod per lignum, fænum et stipulam significantur opera bona, quæ superædificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia sicut, cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris vel filiorum vel possessionum, sub Deo tamen, ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad caritatem Dei et proximi, unde pertinent ad aurum, argentum et lapides pretiosos. Non ergo ad lignum, fænum et stipulam. Et ideo dicendum est quod ipsa peccata venialia quæ admiscent se procurantibus terrena, significantur per lignum, fænum et stipulam. Sicut enim huiusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam ædificii, et possunt comburi ædificio remanente; ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali ædificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel Purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur æternam.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia non dicuntur superædificari spirituali fundamento quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur iuxta ipsum; sicut accipitur ibi, super flumina Babylonis, idest iuxta. Quia peccata venialia non destruunt spirituale ædificium, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod non dicitur de quocumque ædificante lignum, fænum et stipulam, quod salvus sit quasi per ignem, sed solum de eo qui ædificat supra fundamentum. Quod quidem non est fides informis, ut quidam æstimabant, sed fides formata caritate, secundum illud Ephes. III, in caritate radicati et fundati. Ille ergo qui decedit cum peccato mortali et venialibus, habet quidem lignum, fænum et stipulam, sed non superædificata supra fundamentum spirituale. Et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

3. Ad tertium dicendum quod illi qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissime per fervorem caritatis purgantur. Unde tales non superædificant venialia, quia in eis modicum manent. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent, quia non ita frequenter recurrere possunt ad huiusmodi peccata delenda per caritatis fervorem.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in I de cælo, omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio et fine. Et secundum hoc, omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur, scilicet ad lignum, quod diutius manet in igne; ad stipulam, quæ citissime expeditur; ad fænum, quod medio modo se habet. Secundum enim quod peccata venialia sunt maioris vel minoris adhærentiæ vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

1. Quia super illud I ad Tim. II, Adam non est seductus, dicit Glossa, inexpertus divinæ severitatis, in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum. Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit, non peccando mortaliter.

2. Præterea, Augustinus dicit, XI super Gen. Ad Litt., non est arbitrandum quod esset hominem deiecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda. Elatio autem deiectionem præce-

dens, quæ facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem Augustinus dicit quod virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret, sumpto vetito pomo, non esse mortuam. Videtur etiam in eva fuisse aliquis infidelitatis motus, in hoc quod de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit, ne forte moriamur, ut habetur Gen. III. Hæc autem videntur esse venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

3. Præterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi status quam peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed contra est quod cuilibet peccato debetur aliqua pœna. Sed nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, ut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei. Ergo non potuit peccare aliquo peccato quo non eiiceretur 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 innocentiæ non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale, propter altitudinem sui status. Dignitas enim personæ est quædam circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiæ 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, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se veniale, antequam integritatem primi status amitteret peccando mortaliter. Cuius ratio est quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quendam defectum ordinis, ex eo quod inferius 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, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi quæ est ex altiori bono, ut supra dictum est. Quod vero humanus animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quæ sunt ad finem non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est. In statu autem innocentiæ, ut in primo habitum est, erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quandiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei. Et 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 innocentiæ non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

1. Ad primum ergo dicendum quod veniale non sumitur ibi secundum quod nunc de veniali loquimur, sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

2. Ad secundum dicendum quod illa elatio quæ præcessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale, dicitur autem præcessisse deiectionem eius in exteriorem actum peccati. Huiusmodi autem elationem subsecuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere; quæ ex hoc solo in quandam elationem prorupit, quod præcepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub præcepto contineri.

3. Ad tertium dicendum quod peccatum mortale intantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum, quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quæcumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

1. Homo enim cum Angelis convenit in superiori animæ parte, quæ mens vocatur; secundum illud Gregorii, in homil., homo intelligit cum Angelis. Sed homo secundum superiorem partem animæ potest peccare venialiter. Ergo et Angelus.

2. Præterea, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed Angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

3. Præterea, Angeli mali videntur aliqua facere quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum, et ad alias huiusmodi levitates. Sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, ut dictum est, nisi speciali prohibitione superveniente, quod non est in proposito. Ergo Angelus potest peccare venialiter.

Sed contra est quod maior est perfectio Angeli quam perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus Angelus.

Respondeo dicendum quod intellectus Angeli, sicut in primo dictum est, non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit. Unde oportet quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est, fines sunt sicut principia; ea vero quæ sunt ad finem, sunt sicut conclusiones. Unde mens Angeli non fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod constant sub ordine finis. Propter hoc ex natura sua habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale. Sed Angeli boni non moventur in ea quæ sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus. Et propter hoc omnes eorum actus sunt actus caritatis. Et sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum. Et ideo in omnibus peccant mortaliter, quæcumque propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis boni qui est in eis, ut in primo dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo convenit quidem cum Angelis in mente, sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod Angelus non potuit minus diligere creaturam quam Deum, nisi simul referens eam in Deum, sicut in ultimum finem, vel aliquem finem inordinatum, ratione iam dicta.

3. Ad tertium dicendum quod omnia illa quæ videntur esse venialia, Dæmones procurant ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale. Unde in omnibus talibus mortaliter peccant, propter intentionem finis.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia.

1. Dicit enim apostolus, ad Rom. VIII, quod nihil est damnationis his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant, et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex præmissis apparet. Hæc ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiæ, quia sunt in Christo Iesu. Sed infideles non sunt in Christo Iesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Præterea, Anselmus dicit, in libro de gratia et Lib. Arb., qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiam si non secundum carnem ambulant. Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo, cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiæ, videtur quod primus motus concupiscentiæ in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Præterea, Anselmus dicit, in eodem libro, sic factus est homo, ut concupiscentiam sentire non deberet. Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, peccat mortaliter, contra debitum faciens.

Sed contra est quod dicitur Act. X, non est personarum acceptor Deus. Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

Respondeo dicendum quod irrationabiliter dicitur quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiatur. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subiectum peccati mortalis, ut supra habitum est. Est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus. Unde non potest esse quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo, ex statu ipsius peccantis. Nunquam enim dignitas personæ diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet. Unde nec peccatum est minus in fideli quam in infideli, sed multo maius. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam, propter ignorantiam, secundum illud I ad Tim. I, misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea; et peccata fidelium aggravantur propter gratiæ sacramenta, secundum illud Heb. X, quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quæ aufertur per gratiam Iesu Christi, quamvis maneat concupiscentiæ fomes. Unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus.

2. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi. Unde patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem iustitiam. Unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali.

1. Dispositio enim præcedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est. Ergo ve-

niale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali, sine mortalibus.

2. Præterea, minus habet de connexione et convenientia veniale cum mortali, quam mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subiectus originali peccato, potest committere unum peccatum mortale et non aliud. Ergo etiam potest committere peccatum veniale, et non mortale.

3. Præterea, determinari potest tempus in quo puer primo potest esse actor peccati actualis. Ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter, quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio, quantumcumque brevi, potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato, absque mortali.

Sed contra est quia pro peccato originali puniuntur homines in Limbo puerorum, ubi non est pœna sensus, ut infra dicetur. In inferno autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato, absque mortali. Cuius ratio est quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus ætatis, prohibens usum rationis, excusat eum a peccato mortali, unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati. Sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est. Et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum.

1. Ad primum ergo dicendum quod veniale non est dispositio ex necessitate præcedens mortale, sed contingenter, sicut labor disponit quandoque ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

2. Ad secundum dicendum quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam eius vel convenientiam; sed propter defectum usus rationis, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis, per aliquod tempus abstinere, sed a peccato omissionis prædictæ non liberatur, nisi quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem, finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit, convertimini ad me, et ego convertar ad vos, zachariæ I.

Quæstio 76

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Unde primo, de lege; secundo, de gratia dicendum est. Circa legem autem, primo oportet considerare de ipsa lege in communi; secundo, de partibus eius. Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda, primo quidem, de essentia ipsius; secundo, de differentia legum; tertio, de effectibus legis. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum lex sit aliquid rationis. Secundo, de fine legis. Tertio, de causa eius. Quarto, de promulgatione ipsius.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex non sit aliquid rationis.

1. Dicit enim apostolus, ad Rom. VII, video aliam legem in membris meis, etc. Sed nihil quod est rationis, est in membris, quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

2. Præterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis. Similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est. Nec etiam est actus rationis, quia cessante rationis actu, lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

3. Præterea, lex movet eos qui subiiciuntur legi, ad recte agendum. Sed movere 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 et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est. Ergo lex est aliquid rationis.

Respondeo dicendum quod lex quædam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis

ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quæ est primum principium actuum humanorum, ut ex prædictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum lex sit regula quædam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quæ inclinantur in aliquid ex aliqua lege, ita quod quælibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum lex membrorum vocatur.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta ædificationem et ædificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, secundum quod Philosophus docet in VII Ethic.; ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones, habent rationem legis. Quæ quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.

3. Ad tertium dicendum quod ratio habet vim movendi 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. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis, alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem.

1. Ad legem enim pertinet præcipere et prohibere. Sed præcepta ordinantur ad quædam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Præterea, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Præterea, Isidorus dicit, in libro etymol., si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit. Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad bonum privatum. Ergo lex non ordinatur solum ad bonum commune, sed etiam ad bonum privatum unius.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in V etymol., quod lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectæ, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, in præmissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communione politica. Dicit enim, in V Ethic., quod legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione, perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I polit. In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et 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. Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod præceptum importat applicationem legis ad ea quæ ex lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines. Et secundum hoc, etiam de particularibus quibusdam præcepta dantur.

2. 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.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cuiuslibet ratio sit factiva legis.

1. Dicit enim apostolus, ad Rom. II, quod cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex. Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit, in libro II Ethic., intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem. Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cuiuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Præterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest legem in civitate facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro etymol., et habetur in decretis, dist. II, lex est constitutio populi, secundum quam maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt. Non est ergo cuiuslibet facere legem.

Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quæ totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis. Unde et ibidem subditur, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.

2. Ad secundum dicendum quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem. Potest enim solum monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit, in X Ethic. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet pœnas infligere, ut infra dicetur. Et ideo solius eius est leges facere.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quæ est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua præcepta vel statuta; non tamen quæ proprie habeant rationem legis.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis.

1. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

2. Præterea, ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad implendam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. Præterea, obligatio legis extenditur etiam in futurum, quia leges futuris negotiis necessitatem imponunt, ut iura dicunt. Sed promulgatio fit ad præsentes. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

Sed contra est quod dicitur in decretis, IV dist., quod leges instituuntur cum promulgantur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quæ regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem. Et sic ex quatuor prædictis potest colligi definitio legis, quæ nihil est aliud quam quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.

1. Ad primum ergo dicendum quod promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

2. Ad secundum dicendum quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem servandam, inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest, promulgatione facta.

3. Ad tertium dicendum quod promulgatio præsens in futurum extenditur per firmitatem Scripturæ, quæ quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus di-

cit, in II etymol., quod lex a legendo vocata est, quia scripta est.

Quæstio 77

Deinde considerandum est de diversitate legum. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum sit aliqua lex æterna. Secundo, utrum sit aliqua lex naturalis. Tertio, utrum sit aliqua lex humana. Quarto, utrum sit aliqua lex divina. Quinto, utrum sit una tantum, vel plures. Sexto, utrum sit aliqua lex peccati.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex æterna.

1. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno aliquis cui lex posset imponi, solus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex est æterna.

2. Præterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab æterno, quia non erat ab æterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse æterna.

3. Præterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est æternum quod ordinetur ad finem, solus enim ultimus finis est æternus. Ergo nulla lex est æterna.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., lex quæ summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis æternaque videri.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicæ rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere æternam.

1. Ad primum ergo dicendum quod ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso præcognita et præordinata; secundum illud Rom. IV, qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt. Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum.

2. Ad secundum dicendum quod promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis, quia et verbum divinum est æternum, et Scriptura libri vitæ est æterna. Sed ex parte creaturæ audientis aut inspicientis, non potest esse promulgatio æterna.

3. Ad tertium dicendum quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem, non autem passive, idest quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante cuius finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex eius ordinetur. Sed finis divinæ gubernationis est ipse Deus, nec eius lex est aliud ab ipso. Unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis.

1. Sufficienter enim homo gubernatur per legem æternam, dicit enim Augustinus, in I de Lib. Arb., quod lex æterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima. Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

2. Præterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationabilibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Præterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus animalibus, propter liberum arbitrium, quod præ aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subditur.

Sed contra est quod, Rom. II, super illud, cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, dicit Glossa, etsi non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quæ divinæ providentiæ subduntur, a lege æterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem æternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subiacet,

inquantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis æternæ in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificate sacrificium iustitiæ, quasi quibusdam quærentibus quæ sunt iustitiæ opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege æterna. Non autem est nisi quædam participatio eius, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est, nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem.

3. Ad tertium dicendum quod etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex humana.

1. Lex enim naturalis est participatio legis æternæ, sed per legem æternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb. Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

2. Præterea, lex habet rationem mensuræ, ut dictum est. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso, ut in X Metaphys. Dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Præterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur in X Metaphys. Sed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis est incertum; secundum illud Sap. IX, cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

Sed contra est quod Augustinus, in I de Lib. Arb., ponit duas leges, unam æternam et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ et speculativæ, utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est. Secundum hoc ergo dicendum est quod, sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istæ particulares dispositiones adinventæ secundum rationem humanam, dicuntur leges humanæ, servatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est. Unde et tullius dicit, in sua rhetor., quod initium iuris est a natura profectum; deinde quædam in consuetudinem ex utilitate rationis venerunt; postea res et a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinæ, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativæ, per naturalem participationem divinæ sapientiæ, inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam secundum quædam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quæ tamen in æterna lege continentur. Et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

2. Ad secundum dicendum quod ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita, sunt quædam regulæ generales et mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quæ sunt a natura.

3. Ad tertium dicendum quod ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanæ non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omni modo infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam.

1. Quia, ut dictum est, lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis. Sed lex æterna est lex divina, ut dictum est. Ergo non oportet quod præter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua alia lex divina.

2. Præterea, Eccli. XV dicitur quod Deus dimisit hominem in manu consilii sui. Consilium autem est actus rationis, ut supra habitum est. Ergo homo dimissus est gubernationi suæ rationis. Sed dictamen rationis humanæ est lex humana, ut dictum est. Ergo non oportet quod homo alia lege divina gubernetur.

3. Præterea, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturæ non habent aliquam legem divinam præter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam præter naturalem legem.

Sed contra est quod David expetit legem a Deo sibi poni, dicens, legem pone mihi, Domine, in via iustificationum tuarum.

Respondeo dicendum quod præter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem divinam. Et hoc propter quatuor rationes. Primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, supra legem naturalem et legem humanitus positam, quæ ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ, ut supra habitum est; ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data. Secundo, quia propter incertitudinem humani iudicii, præcipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversæ et contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare. Tertio, quia de his potest homo legem ferre, de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. Et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina. Quarto quia, sicut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., lex humana non potest omnia quæ male fiunt, punire vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istæ quatuor causæ tanguntur in Psalmo XVIII, ubi dicitur, lex Domini immaculata, idest nullam peccati turpitudinem permittens; convertens animas, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; testimonium Domini fidele, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; sapientiam præstans parvulis, inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

1. Ad primum ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex æterna secundum proportionem capacitatis humanæ naturæ. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

2. Ad secundum dicendum quod consilium est inquisitio quædam, unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quæ sunt præcepta legis naturæ, propter prædicta, sed oportet quod superaddantur quædam alia principia, scilicet præcepta legis divinæ.

3. Ad tertium dicendum quod creaturæ irrationales non ordinantur ad altiorem finem quam sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod lex divina sit una tantum.

1. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem; secundum illud Psalmi XLVI, rex omnis terræ Deus. Ergo est una tantum lex divina.

2. Præterea, omnis lex ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum et idem est quod Deus intendit in omnibus hominibus; secundum illud I ad Tim. II, vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Ergo una tantum est lex divina.

3. Præterea, lex divina propinquior esse videtur legi æternæ, quæ est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiæ quam cognitio naturæ. Sed lex natu-

ralis est una omnium hominum. Ergo multo magis lex divina.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VII, translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat. Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex vetus, et lex nova.

Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est, distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui. Uno modo, sicut ea quæ sunt omnino specie diversa, ut equus et bos. Alio modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde apostolus, ad Gal. III, comparat statum veteris legis statui puerili existenti sub pædagogo, statum autem novæ legis comparat statui viri perfecti, qui iam non est sub pædagogo. Attenditur autem perfectio et imperfectio utriusque legis secundum tria quæ 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 bonum sensibile et terrenum, et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus; unde statim, exodi III, in principio legis, invitatur populus ad regnum terrenum chananæorum. Et iterum bonum intelligibile et cæleste, et ad hoc ordinat lex nova. Unde statim Christus ad regnum cælorum in suæ prædicationis principio invitavit, dicens, pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cælorum, Matth. IV. Et ideo Augustinus dicit, in IV contra Faustum, quod temporalium rerum promissiones testamento veteri continentur, et ideo vetus appellatur, sed æternæ vitæ promissio ad novum pertinet testamentum. Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem iustitiæ. In quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando; secundum illud Matth. V, nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum. Et ideo dicitur quod lex vetus cohibet manum, lex nova animum. Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum. Et hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum, lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus, contra adimantum Manichæi discipulum, quod brevis differentia est legis et evangelii, timor et amor.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris et adultis, ita etiam unus rex Deus, in uno suo regno, aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus; et aliam perfectiorem iam manuductis per priorem legem ad maiorem capacitatem divinorum.

2. Ad secundum dicendum quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum; secundum illud Act. IV, non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Et ideo lex perfecte ad salutem omnes inducens, dari non potuit nisi post Christi adventum. Antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus, legem præparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quædam rudimenta salutaris iustitiæ continerentur.

3. Ad tertium dicendum quod lex naturalis dirigit hominem secundum quædam præcepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quam imperfecti, et ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in quibusdam particularibus, ad quæ non similiter se habent perfecti et imperfecti. Et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut iam dictum est.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis.

1. Dicit enim Isidorus, in V etymol., quod lex ratione consistit. Fomes autem non consistit ratione, sed magis a ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Præterea, omnis lex obligatoria est, ita quod qui ipsam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur, sed magis transgressor redditur si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est. Sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VII, video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participative autem in eo quod mensuratur et regulatur; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quæ invenitur in his quæ subiecta sunt legi, participative dicitur lex, ut ex supradictis patet. Potest autem in his quæ subduntur legi, aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore. Uno modo, inquantum directe inclinat suos subditos ad aliquid; et diversos interdum ad diversos actus; secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo, indirecte, inquantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem et quasi in aliam legem, puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum

vel mercatorum. Sic igitur sub Deo legislatore diversæ creaturæ diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem, ut si dicam quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis vel alterius mansueti animalis. Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quæ quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel præter rationem vel contra rationem posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis, et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quæ sensualitatis impetu feruntur; secundum illud Psalmi XLVIII, homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et 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. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed inquantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est pœnalis et ex lege divina consequens, hominem destituente propria dignitate.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinat ad malum. Sic enim non habet rationem legis, ut dictum est, sed secundum quod sequitur ex divinæ legis iustitia, tanquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis, propter suam culpam, ad servilia opera induci permitteretur.

2. Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de eo quod est lex quasi regula et mensura, sic enim deviantes a lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quandam participationem, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, idest ad conservationem naturæ in specie vel in individuo. Et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi. Sed fomes dicitur secundum quod exit rationis ordinem.

Quæstio 78

Deinde considerandum est de effectibus legis. Et circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum effectus legis sit homines facere bonos. Secundo, utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut legisperitus dicit.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod legis non sit facere homines bonos.

1. Homines enim sunt boni per virtutem, virtus enim est quæ bonum facit habentem, ut dicitur in II Ethic. Sed virtus est homini a solo Deo, ipse enim eam facit in nobis sine nobis, ut supra dictum est in definitione virtutis. Ergo legis non est facere homines bonos.

2. Præterea, lex non prodest homini nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas præexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit homines bonos.

3. 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.

4. 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.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II Ethic., quod voluntas cuiuslibet legislatoris hæc est, ut faciat cives bonos.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex nihil aliud est quam dictamen rationis in præsidente, quo subditi gubernantur. Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur, sicut videmus quod virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiiciatur principanti, ut Philosophus dicit, in I polit. Ad hoc autem ordinatur unaquæque lex, ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quæ bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter.

Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiæ divinæ; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis, sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

1. Ad primum ergo dicendum quod duplex est virtus, ut ex supradictis patet, scilicet acquisita, et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode, nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam iam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos. Unde et Philosophus dicit, II polit., quod legislatores assuefacientes faciunt bonos.

2. Ad secundum dicendum quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis, sed quandoque quidem ex timore pœnæ; quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est.

3. Ad tertium dicendum quod bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum, unde et Augustinus dicit, in III Confess., quod turpis omnis pars est quæ suo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi, nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosi quod principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit, in III polit., quod eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cuiuscumque civis et boni viri.

4. Ad quartum dicendum quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quædam perversitas legis. Et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni. Non enim habet de ratione legis nisi secundum hoc quod est dictamen alicuius præsidentis in subditis, et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur quod legis actus est imperare, vetare, permittere et punire.

1. Lex enim omnis præceptum commune est, ut legisconsultus dicit. Sed idem est imperare quod præcipere. Ergo alia tria superfluunt.

2. 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 consulere quam præcipere.

3. Præterea, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per pœnas, ita etiam et per præmia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et præmiare.

4. Præterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sed ille qui solo metu pœnarum obedit legi, non est bonus, nam timore servili, qui est timor pœnarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen bene aliquid fit, ut Augustinus dicit. Non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in V etymol., omnis lex aut permittit aliquid, ut, vir fortis præmium petat. Aut vetat, ut, sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere. Aut punit, ut, qui cædem fecerit, capite plectatur.

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 demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quædam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis præcepto per aliquid. Præcepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est. Sunt autem tres differentiæ humanorum actuum. Nam sicut supra dictum est, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum, et respectu horum, ponitur legis actus præcipere vel imperare; præcipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V Ethic. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, et respectu horum, lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes, et respectu horum, lex habet permittere. Et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor pœnæ, et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut cessare a malo habet quandam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quandam rationem præcepti. Et secundum hoc, large accipiendo præceptum, universaliter lex præceptum dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cuius non est condere legem. Unde etiam apostolus, I ad Cor. VII, cum consilium quoddam

daret, dixit, ego dico, non Dominus. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

3. Ad tertium dicendum quod etiam præmiare potest ad quemlibet pertinere, sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cuius auctoritate pœna infertur. Et ideo præmiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

4. Ad quartum dicendum quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat. Et secundum hoc, lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

Quæstio 79

Deinde considerandum est de singulis legibus. Et primo, de lege æterna; secundo, de lege naturali; tertio, de lege humana; quarto, de lege veteri; quinto, de lege nova, quæ est lex evangelii. De sexta autem lege, quæ est lex fomitis, sufficiat quod dictum est cum de peccato originali ageretur. Circa primum quæruntur sex. Primo, quid sit lex æterna. Secundo, utrum sit omnibus nota. Tertio, utrum omnis lex ab ea derivetur. Quarto, utrum necessaria subiiciantur legi æternæ. Quinto, utrum contingentia naturalia subiiciantur legi æternæ. Sexto, utrum omnes res humanæ ei subiiciantur.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex æterna non sit ratio summa in Deo existens.

1. Lex enim æterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod Deus singula fecit propriis rationibus. Ergo lex æterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

2. Præterea, de ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra dictum est. Sed verbum in divinis dicitur personaliter, ut in primo habitum est, ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex æterna quod ratio divina.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro de vera relig., 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 et rationis. Ergo lex æterna non est idem quod ratio summa.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I 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. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quæ supra esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in primo habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in primo habitum est. Unde sicut ratio divinæ sapientiæ inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideæ; ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex æterna nihil aliud est quam ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quæ respiciunt proprias naturas singularum rerum, et ideo in eis invenitur quædam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut in primo habitum est. Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est. Ea autem quæ sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune. Et ideo lex æterna est una, quæ est ratio huius ordinis.

2. Ad secundum dicendum quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur. Et 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 divinis ipsum verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur, sed omnia quæcumque sunt in scientia patris, sive essentialia sive personalia, sive etiam Dei opera exprimuntur hoc verbo, ut patet per Augustinum, in XV de Trin. Et inter cetera quæ hoc verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex æterna personaliter in divinis dicatur. Appropriatur tamen filio, propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

3. Ad tertium dicendum quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio intellectus humani. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut sci-

licet conceptus hominis non sit 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 divinus est mensura rerum, quia unaquæque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut in primo dictum est. Et ideo intellectus divinus est verus secundum se. Unde ratio eius est ipsa veritas.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex æterna non sit omnibus nota.

1. Quia ut dicit apostolus, I ad Cor., quæ sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei. Sed lex æterna est quædam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota nisi soli Deo.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., lex æterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima. Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Non ergo omnes cognoscunt legem æternam.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro de vera relig., quod lex æterna est de qua homines iudicare non possunt. Sed sicut in I Ethic. Dicitur, unusquisque bene iudicat quæ cognoscit. Ergo lex æterna non est nobis nota.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod æternæ legis notio nobis impressa est.

Respondeo dicendum quod dupliciter aliquid cognosci potest, uno modo, in seipso; alio modo, in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est quod legem æternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solum 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 et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit, in libro de vera relig. Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem æternam.

1. Ad primum ergo dicendum quod ea quæ sunt Dei, in seipsis quidem cognosci a nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur.

2. Ad secundum dicendum quod legem æternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate, secundum modum prædictum, nullus tamen eam comprehendere potest, non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem æternam secundum modum prædictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

3. Ad tertium dicendum quod iudicare de aliquo potest intelligi dupliciter. Uno modo, sicut vis cognitiva diiudicat de proprio obiecto; secundum illud Iob XII, nonne auris verba diiudicat, et fauces comedentis saporem? et secundum istum modum iudicii, Philosophus dicit quod unusquisque bene iudicat quæ cognoscit, iudicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse vel non ita. Et sic nullus potest iudicare de lege æterna.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnis lex a lege æterna derivetur.

1. Est enim quædam lex fomitis, ut supra dictum est. Ipsa autem non derivatur a lege divina, quæ est lex æterna, ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, quod legi Dei non potest esse subiecta. Ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

2. Præterea, a lege æterna nihil iniquum procedere potest, quia sicut dictum est, lex æterna est secundum quam iustum est ut omnia sint ordinatissima. Sed quædam leges sunt iniquæ; secundum illud Isaiæ X, væ qui condunt leges iniquas. Ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

3. Præterea, Augustinus dicit, in I de Lib. Arbit., quod lex quæ populo regendo scribitur, recte multa permittit quæ per divinam providentiam vindicantur. Sed ratio divinæ providentiæ est lex æterna, ut dictum est. Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege æterna.

Sed contra est quod, Prov. VIII, divina sapientia dicit, per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt. Ratio autem divinæ sapientiæ est lex æterna, ut supra dictum est. Ergo omnes leges a lege æterna procedunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex importat rationem quandam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi, quia movens secundum non movet nisi inquantum movetur a primo. Unde et in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quæ sunt agenda in civitate, derivatur a rege per præcep-

tum in inferiores administratores. Et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quæ sunt in inferioribus gubernantibus, a lege æterna deriventur. Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque aliæ leges præter legem æternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege æterna. Et propter hoc Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., quod in temporali lege nihil est iustum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivaverunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod fomes habet rationem legis in homine, inquantum est pœna consequens divinam iustitiam, et secundum hoc manifestum est quod derivatur a lege æterna. Inquantum vero inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supradictis patet.

2. Ad secundum dicendum quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam, et secundum hoc manifestum est quod a lege æterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua, et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cuiusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis propter ordinem potestatis eius qui legem fert, secundum hoc etiam derivatur a lege æterna, omnis enim potestas a Domino Deo est, ut dicitur Rom. XIII.

3. Ad tertium dicendum quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi ea approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quæ dirigi non possunt lege humana, plura enim subduntur causæ superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittat de his quæ dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit. Secus autem esset si approbaret ea quæ lex æterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege æterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod necessaria et æterna subiiciantur legi æternæ.

1. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cum sit iusta. Ergo rationi subditur. Sed lex æterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi æternæ. Voluntas autem Dei est aliquod æternum. Ergo etiam æterna et necessaria legi æternæ subduntur.

2. Præterea, quidquid subiicitur regi, subiicitur legi regis. Filius autem, ut dicitur I ad Cor. XV, subiectus erit Deo et patri, cum tradiderit ei regnum. Ergo filius, qui est æternus, subiicitur legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est ratio divinæ providentiæ. Sed multa necessaria subduntur divinæ providentiæ, sicut permanentia substantiarum incorporalium et corporum cælestium. Ergo legi æternæ subduntur etiam necessaria.

Sed contra, ea quæ sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent. Sed imponitur hominibus lex ut cohibeantur a malis, ut ex supradictis patet. Ergo ea quæ sunt necessaria, legi non subduntur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex æterna est ratio divinæ gubernationis. Quæcumque ergo divinæ gubernationi subduntur, subiiciuntur etiam legi æternæ, quæ vero gubernationi æternæ non subduntur, neque legi æternæ 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 humanæ, scilicet quod homo habeat animam, vel manus aut pedes. Sic igitur legi æternæ subduntur omnia quæ sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia sive sint necessaria, ea vero quæ pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi æternæ non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex æterna.

1. Ad primum ergo dicendum quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad ipsam voluntatem, et sic, cum voluntas Dei sit ipsa eius essentia, non subditur gubernationi divinæ neque legi æternæ, sed est idem quod lex æterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quæ Deus vult circa creaturas, quæ quidem subiecta sunt legi æternæ, inquantum horum ratio est in divina sapientia. Et ratione horum, voluntas Dei dicitur rationabilis. Alioquin, ratione sui ipsius, magis est dicenda ipsa ratio.

2. Ad secundum dicendum quod filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus. Et ideo non subditur divinæ providentiæ aut legi æternæ, sed magis ipse est lex æterna per quandam appropriationem, ut patet per Augustinum, in libro de vera relig. Dicitur autem esse subiectus patri ratione humanæ naturæ, secundum quam etiam pater dicitur esse maior eo.

3. Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in V Metaphys., quædam necessaria habent causam suæ necessitatis, et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter esse, habent ab alio. Et hoc ipsum est cohibitio quædam efficacissima, nam quæcumque cohibentur, in-

tantum cohiberi dicuntur, inquantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod naturalia contingentia non subsint legi æternæ.

1. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est. Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales, quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solæ creaturæ rationales subsunt legi æternæ. Non ergo naturalia contingentia.

2. Præterea, ea quæ obediunt rationi, participant aliqualiter ratione, ut dicitur in I Ethic. Lex autem æterna est ratio summa, ut supra dictum est. Cum igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi æternæ.

Sed contra est quod dicitur Prov. VIII, quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis ne transirent fines suos.

Respondeo dicendum quod aliter dicendum est de lege hominis, et aliter de lege æterna, quæ est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales quæ homini subiiciuntur. Cuius ratio est quia lex est directiva actuum qui conveniunt subiectis gubernationi alicuius, unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quæcumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis huiusmodi res, nam huiusmodi irrationales creaturæ non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est. Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subiiciantur. Rebus autem rationalibus sibi subiectis potest imponere legem, inquantum suo præcepto, vel denuntiatione quacumque, imprimit menti earum quandam regulam quæ est principium agendi. Sicut autem homo imprimit, denuntiando, quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum. Et ideo per hunc modum dicitur Deus præcipere toti naturæ; secundum illud Psalmi CXLVIII, præceptum posuit, et non præteribit. Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturæ legi æternæ subduntur. Unde alio modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, inquantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci, quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines, quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod creaturæ irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt, participant tamen, per modum obedientiæ, ratione divina. Ad plura enim se extendit virtus rationis divinæ quam virtus rationis humanæ. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem; ita etiam creaturæ irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

3. Ad tertium dicendum quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint præter ordinem causarum particularium, non tamen sunt præter ordinem causarum universalium; et præcipue causæ primæ, quæ Deus est, cuius providentiam nihil subterfugere potest, ut in primo dictum est. Et quia lex æterna est ratio divinæ providentiæ, ut dictum est, ideo defectus rerum naturalium legi æternæ subduntur.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non omnes res humanæ subiiciantur legi æternæ.

1. Dicit enim apostolus, ad Gal. V, si spiritu ducimini, non estis sub lege. Sed viri iusti, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur; secundum illud Rom. VIII, qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt. Ergo non omnes homines sunt sub lege æterna.

2. Præterea, apostolus dicit, ad Rom. VIII, prudentia carnis inimica est Deo, legi enim Dei subiecta non est. Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi æternæ, quæ est lex Dei, non subiiciuntur omnes homines.

3. Præterea, Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., quod lex æterna est qua mali miseriam, boni vitam beatam merentur. Sed homines iam beati, vel iam damnati, non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi æternæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, nullo modo aliquid legibus summi creatoris ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur.

Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid subditur legi æternæ, ut ex supradictis patet, uno modo, inquantum participatur lex æterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum principii mo-

tivi. Et hoc secundo modo subduntur legi æternæ irrationales creaturæ, ut dictum est. Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi æternæ subditur, quia et notionem legis æternæ aliquo modo habet, ut supra dictum est; et iterum unicuique rationali creaturæ inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi æternæ; sumus enim innati ad habendum virtutes, ut dicitur in II Ethic. Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus, in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum; et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior, quia et supra cognitionem naturalem boni, superadditur eis cognitio fidei et sapientiæ; et supra naturalem inclinationem ad bonum, superadditur eis interius motivum gratiæ et virtutis. Sic igitur boni perfecte subsunt legi æternæ, tanquam semper secundum eam agentes. Mali autem subsunt quidem legi æternæ, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt et imperfecte inclinantur ad bonum, sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex æterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi æternæ convenit. Unde Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., iustos sub æterna lege agere existimo. Et in libro de catechizandis rudibus, dicit quod Deus ex iusta miseria animarum se deserentium, convenientissimis legibus inferiores partes creaturæ suæ novit ornare.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud verbum apostoli potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationi legis subditur, quasi cuidam ponderi. Unde Glossa ibidem dicit quod sub lege est qui timore supplicii quod lex minatur, non amore iustitiæ, a malo opere abstinet. Et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege, quia per caritatem, quam spiritus sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent. Alio modo potest etiam intelligi inquantum hominis opera qui spiritu sancto agitur, magis dicuntur esse opera spiritus sancti quam ipsius hominis. Unde cum spiritus sanctus non sit sub lege, sicut nec filius, ut supra dictum est; sequitur quod huiusmodi opera, inquantum sunt spiritus sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod apostolus dicit, II ad Cor. III, ubi spiritus Domini, ibi libertas.

2. Ad secundum dicendum quod prudentia carnis non potest subiici legi Dei ex parte actionis, quia inclinat ad actiones contrarias legi Dei. Subiicitur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati pœnam secundum legem divinæ iustitiæ. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturæ corrumpatur. Et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quæ sunt legis æternæ. Habitum est enim supra quod peccatum non tollit totum bonum naturæ.

3. Ad tertium dicendum quod idem est per quod aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem, sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est quod, sicut secundum legem æternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam, ita per eandem legem in beatitudine vel miseria conservantur. Et secundum hoc, et beati et damnati subsunt legi æternæ.

Quæstio 72

Deinde considerandum est de lege naturali. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, quid sit lex naturalis. Secundo, quæ sint præcepta legis naturalis. Tertio, utrum omnes actus virtutum sint de lege naturali. Quarto, utrum lex naturalis sit una apud omnes. Quinto, utrum sit mutabilis. Sexto, utrum possit a mente hominis deleri.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis sit habitus.

1. Quia ut Philosophus dicit, in II Ethic., tria sunt in anima, potentia, habitus et passio. Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animæ, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Præterea, basilius dicit quod conscientia, sive synderesis, est lex intellectus nostri, quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut in primo habitum est.

3. Præterea, lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit. Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de lege naturali. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, quod habitus est quo aliquid agitur cum opus est. Sed naturalis lex non est huiusmodi, est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo, proprie et essentialiter, et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis.

Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit, aliquis enim per habitum grammaticæ agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia præcepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis, et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quæ sunt principia humanorum actuum, scilicet potentias, habitus et passiones. Præter hæc autem tria sunt quædam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente; et etiam cognita sunt in cognoscente; et proprietates naturales animæ insunt ei, ut immortalitas et alia huiusmodi.

2. Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur. Et hoc concedimus.

4. Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum, sicut homo non potest uti habitu scientiæ propter somnum. Et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quæ ei habitualiter inest, propter defectum ætatis.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis non contineat plura præcepta, sed unum tantum.

1. Lex enim continetur in genere præcepti, ut supra habitum est. Si igitur essent multa præcepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multæ leges naturales.

2. Præterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum præceptum tantum legis naturæ, propter unitatem totius, aut sunt multa, secundum multitudinem partium humanæ naturæ. Et sic oportebit quod etiam ea quæ sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

3. Præterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est. Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum præceptum est legis naturalis.

Sed contra est quia sic se habent præcepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam præcepta legis naturæ sunt plura.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, præcepta legis naturæ hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quædam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quælibet propositio dicitur per se nota, cuius prædicatum est de ratione subiecti, contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale, et tamen ignoranti quid sit homo, hæc propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boëtius, in libro de Hebdomad., quædam sunt dignitates vel propositiones per se notæ communiter omnibus, et huiusmodi sunt illæ propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia. Quædam vero propositiones sunt per se notæ solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent, sicut intelligenti quod Angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quæ in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quæ est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum præceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse

bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo præceptorum legis naturæ. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quælibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quæ natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminæ, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quæ est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quæ ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quæ ad hoc spectant.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnia ista præcepta legis naturæ, inquantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis.

2. Ad secundum dicendum quod omnes inclinationes quarumcumque partium humanæ naturæ, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum præceptum, ut dictum est. Et secundum hoc, sunt multa præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in una radice.

3. Ad tertium dicendum quod ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quæ ad homines spectant. Et secundum hoc, sub lege rationis continentur omnia ea quæ ratione regulari possunt.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege naturæ.

1. Quia, ut supra dictum est, de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicuius, ut patet præcipue in actibus temperantiæ. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

2. Præterea, omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturæ, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam. Quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Præterea, in his quæ sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt, aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturæ.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod virtutes sunt naturales. Ergo et actus virtuosi subiacent legi naturæ.

Respondeo dicendum quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus, uno modo, inquantum sunt virtuosi; alio modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturæ. Dictum est enim quod ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturæ. Multa enim secundum virtutem fiunt, ad quæ natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi utilia ad bene vivendum.

1. Ad primum ergo dicendum quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

2. Ad secundum dicendum quod natura hominis potest dici vel illa quæ est propria homini, et secundum hoc, omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum, in II libro. Vel illa quæ est communis homini et aliis animalibus, et secundum hoc, quædam specialia peccata dicuntur esse contra naturam; sicut contra commixtionem maris et feminæ, quæ est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim, propter diversas hominum conditiones, contingit quod aliqui

actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex naturæ non sit una apud omnes.

1. Dicitur enim in decretis, dist. I, quod ius naturale est quod in lege et in evangelio continetur. Sed hoc non est commune omnibus, quia, ut dicitur Rom. X, non omnes obediunt evangelio. Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Præterea, ea quæ sunt secundum legem, iusta esse dicuntur, ut dicitur in V Ethic. Sed in eodem libro dicitur quod nihil est ita iustum apud omnes, quin apud aliquos diversificetur. Ergo lex etiam naturalis non est apud omnes eadem.

3. Præterea, ad legem naturæ pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra dictum est. Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro etymol., ius naturale est commune omnium nationum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur; inter quæ homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I Physic. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa præcipue negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanæ, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis 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 operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativæ sive practicæ, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et æqualiter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativæ, est eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota, apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicæ, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est, sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo, quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo. Sic igitur dicendum est quod lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturæ generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturæ, ut refert Iulius cæsar, in libro de bello Gallico.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud non est sic intelligendum quasi omnia quæ in lege et in evangelio continentur, sint de lege naturæ, cum multa tradantur ibi supra naturam, sed quia ea quæ sunt de lege naturæ, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod ius naturale est quod in lege et in evangelio continetur, statim, exemplificando, subiunxit, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri.

2. Ad secundum dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum de his quæ sunt naturaliter iusta non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivatæ; quæ ut in pluribus rectitudinem habent, et ut in paucioribus deficiunt.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud om-

nes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod lex naturæ mutari possit.

1. Quia super illud Eccli. XVII, addidit eis disciplinam et legem vitæ, dicit Glossa, legem litteræ, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit. Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

2. Præterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata a Deo, puta cum Deus præcepit Abrahæ quod occideret filium innocentem, ut habetur Gen. XXII; et cum præcepit Iudæis ut mutuata Ægyptiorum vasa subriperent, ut habetur Exod. XII; et cum præcepit Osee ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Osee I. Ergo lex naturalis potest mutari.

3. Præterea, Isidorus dicit, in libro etymol., quod communis omnium possessio, et una libertas, est de iure naturali. Sed hæc videmus esse commutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

Sed contra est quod dicitur in decretis, dist. V, naturale ius ab exordio rationalis creaturæ. Nec variatur tempore, sed immutabile permanet.

Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari, multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ 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 rectum sit semper quod lex naturalis habet. Potest tamen immutari in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium præceptorum, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturæ, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturæ deerat, vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat intantum ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat.

2. Ad secundum dicendum quod naturali morte moriuntur omnes communiter, tam nocentes quam innocentes. Quæ quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale; secundum illud I Reg. II, Dominus mortificat et vivificat. Et ideo absque aliqua iniustitia, secundum mandatum Dei, potest infligi mors cuicumque homini, vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quæ quidem est ei deputata secundum legem divinitus traditam. Unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienæ. Quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est Dominus universorum, non accipit absque voluntate Domini, quod est furari. Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum, sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est quodammodo naturale, ut in primo dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non induxit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo communis omnium possessio, et omnium una libertas, dicitur esse de iure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductæ a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanæ vitæ. Et sic in hoc lex naturæ non est mutata nisi per additionem.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex naturæ possit a corde hominis aboleri.

1. Quia Rom. II, super illud, cum gentes, quæ legem non habent, etc., dicit Glossa quod in interiori homine per gratiam innovato, lex iustitiæ inscribitur, quam deleverat culpa. Sed lex iustitiæ est lex naturæ. Ergo lex naturæ potest deleri.

2. Præterea, lex gratiæ est efficacior quam lex naturæ. Sed lex gratiæ deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturæ potest deleri.

3. Præterea, illud quod lege statuitur, inducitur quasi iustum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturæ. Ergo lex naturæ potest a cordibus hominum aboleri.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II Confess., lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas. Sed lex scripta in cordibus ho-

minum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturalem pertinent primo quidem 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 universali. Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam 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 speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam apostolus dicit, ad Rom. I.

1. Ad primum ergo dicendum quod culpa delet legem naturæ in particulari, non autem in universali, nisi forte quantum ad secunda præcepta legis naturæ, eo modo quo dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod gratia etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de secundis præceptis legis naturæ, contra quæ aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt, quæ sunt iniqua.

Quæstio 78

Deinde considerandum est de lege humana. Et primo quidem, de ipsa lege secundum se; secundo, de potestate eius; tertio, de eius mutabilitate. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, de utilitate ipsius. Secundo, de origine eius. Tertio, de qualitate ipsius. Quarto, de divisione eiusdem.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus.

1. Intentio enim cuiuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est. Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones, quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus, in V Ethic., ad iudicem confugiunt homines sicut ad iustum animatum. 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 ederetur.

3. Præterea, lex omnis directiva 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, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos, quam aliqua lege posita. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro etymol., factæ sunt leges ut earum metu humana cœrceretur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas. Sed hæc sunt maxime necessaria 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 et vestitu, quorum initia quædam habet a natura, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens. Quia perfectio virtutis præcipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas præcipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos efficacior est disciplina. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum, ex bona dispositione naturæ, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quæ est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quæ prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Huiusmodi autem disciplina cogens metu pœnæ, est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur, quia sicut Philosophus dicit, in I polit., sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium; quia homo habet arma ra-

tionis ad explendas concupiscentias et sævitias, quæ non habent alia animalia.

1. Ad primum ergo dicendum quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione, sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem nisi cogantur.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, I rhetor., melius est omnia ordinari lege, quam dimittere iudicum arbitrio. Et hoc propter tria. Primo quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos, qui requirerentur ad recte iudicandum de singulis. Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit, sed iudicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio, quia legislatores iudicant in universali, et de futuris, sed homines iudiciis præsidentes iudicant de præsentibus, ad quæ afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate; et sic eorum depravatur iudicium. Quia ergo iustitia animata iudicis non invenitur in multis; et quia flexibilis est; ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid iudicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

3. Ad tertium dicendum quod quædam singularia, quæ non possunt lege comprehendi, necesse est committere iudicibus, ut ibidem Philosophus dicit, puta de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis huiusmodi.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur.

1. Dicit enim Philosophus, in V Ethic., quod iustum legale est quod ex principio quidem nihil differt utrum sic vel aliter fiat. Sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt utrum sic vel aliter fiat. Ergo ea quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturæ.

2. Præterea, ius positivum dividitur contra ius naturale, ut patet per Isidorum, in libro etymol., et per Philosophum, in V Ethic. Sed ea quæ derivantur a principiis communibus legis naturæ sicut conclusiones, pertinent ad legem naturæ, ut supra dictum est. Ergo ea quæ sunt de lege humana, non derivantur a lege naturæ.

3. Præterea, lex naturæ est eadem apud omnes, dicit enim Philosophus, in V Ethic., quod naturale iustum est quod ubique habet eandem potentiam. Si igitur leges humanæ a naturali lege derivarentur, sequeretur quod etiam ipsæ essent eædem apud omnes. Quod patet esse falsum.

4. Præterea, eorum quæ a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quæ a maioribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut iurisperitus dicit. Ergo non omnes leges humanæ derivantur a lege naturali.

Sed contra est quod tullius dicit, in sua rhetor., res a natura profectas, et a consuetudine probatas, legum metus et religio sanxit.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., non videtur esse lex, quæ iusta non fuerit. Unde inquantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturæ, ut ex supradictis patet. Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturæ derivatur. 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 derivari, uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus est similis ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus formæ communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quædam a principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum, sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est nulli esse malum faciendum. Quædam vero per modum determinationis, sicut lex naturæ habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali pœna puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quæ sunt primi modi, continentur 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.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de illis quæ sunt lege posita per determinationem vel specificationem quandam præceptorum legis naturæ.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de his quæ derivantur a lege naturæ tanquam conclusiones.

3. Ad tertium dicendum quod principia communia legis naturæ non possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum. Et exinde provenit diversitas legis positivæ apud diversos.

4. Ad quartum dicendum quod verbum illud iurisperiti intelligendum est in his quæ sunt introducta a ma-

ioribus circa particulares determinationes legis naturalis; ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum iudicium sicut ad quædam principia; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinari. Unde Philosophus dicit, in VI Ethic., quod in talibus oportet attendere expertorum et seniorum vel prudentum indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivæ describat, dicens, erit lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.

1. Supra enim in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens, lex erit omne quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinæ conveniat, quod saluti proficiat. Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Præterea, iustitia pars est honestatis; ut tullius dicit, in I de offic. Ergo postquam dixerat honesta, superflue additur iusta.

3. Præterea, lex scripta, secundum Isidorum, contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni quod esset secundum consuetudinem patriæ.

4. Præterea, necessarium dupliciter dicitur. Scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere, et huiusmodi necessarium non subiacet humano iudicio, unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem, et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, necessaria et utilis.

Sed contra est auctoritas ipsius Isidori.

Respondeo dicendum quod uniuscuiusque rei quæ est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serræ talis est qualis convenit sectioni; ut patet in II Physic. Quælibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionalem suæ regulæ et mensuræ. Lex autem humana utrumque habet, quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quædam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quæ quidem est duplex, scilicet lex divina et lex naturæ, 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, inquantum scilicet est proportionata legi divinæ; quod disciplinæ conveniat, inquantum est proportionata legi naturæ; quod saluti proficiat, inquantum est proportionata utilitati humanæ. Et ad hæc tria omnes aliæ 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 temporique conveniens, additur ad hoc quod conveniat disciplinæ. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur iusta. Secundo, quantum ad facultatem agentium. Debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturæ (non enim eadem sunt imponenda pueris, quæ imponuntur viris perfectis); et secundum humanam consuetudinem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliis morem non gerens. Tertio, quantum ad debitas circumstantias, dicit, loco temporique conveniens. Quod vero subditur, necessaria, utilis, etc., refertur ad hoc quod expediat saluti, ut necessitas referatur ad remotionem malorum; utilitas, ad consecutionem bonorum; manifestatio vero, ad cavendum nocumentum quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis ostenditur.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive iuris humani.

1. Sub hoc enim iure comprehendit ius gentium, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit, quia eo omnes fere gentes utuntur. Sed sicut ipse dicit, ius naturale est quod est commune omnium nationum. Ergo ius gentium non continetur sub iure positivo humano, sed magis sub iure naturali.

2. Præterea, ea quæ habent eandem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed leges, plebiscita, senatusconsulta, et 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 inconvenienter huiusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Præterea, sicut in civitate sunt principes et sacerdotes et milites, ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur quod, sicut ponitur quoddam ius militare, et

ius publicum, quod consistit in sacerdotibus et magistratibus; ita etiam debeant poni alia iura, ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Præterea, ea quæ sunt per accidens, sunt prætermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc vel illo homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quædam dicatur cornelia, quædam falcidia, etc.

In contrarium auctoritas Isidori sufficiat.

Respondeo dicendum quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in eius ratione continetur. Sicut in ratione animalis continetur anima, quæ est rationalis vel irrationalis, et ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale et irrationale; non autem secundum album et nigrum, quæ sunt omnino præter rationem eius. Sunt autem multa de ratione legis humanæ, secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest. Est enim primo de ratione legis humanæ quod sit derivata a lege naturæ, ut ex dictis patet. Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturæ, ut supra dictum est. Nam ad ius gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis, ut iustæ emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturæ, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I polit. Quæ vero derivantur a lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accommodum determinat. Secundo est de ratione legis humanæ quod ordinetur ad bonum commune civitatis. Et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune, sicut sacerdotes, pro populo Deum orantes; principes, populum gubernantes; et milites, pro salute populi pugnantes. Et ideo istis hominibus specialia quædam iura aptantur. Tertio est de ratione legis humanæ ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est. Et secundum hoc distinguuntur leges humanæ secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum Philosophum, in III polit., est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno, et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est aristocratia, idest principatus optimorum, vel optimatum, et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitum et potentum, et secundum hoc sumitur ius prætorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia, et secundum hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum, unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum, et secundum hoc sumitur lex, quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt, ut Isidorus dicit. Quarto vero de ratione legis humanæ est quod sit directiva humanorum actuum. Et secundum hoc, secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quæ interdum ab auctoribus nominantur, sicut distinguitur lex iulia de adulteriis, lex cornelia de sicariis, et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quæ non est multum remota a principiis. Unde de facili in huiusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus communis.

2. Ad alia patet responsio ex his quæ dicta sunt.

Quæstio 80

Deinde considerandum est de potestate legis humanæ. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum lex humana debeat poni in communi. Secundo, utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere. Tertio, utrum omnium virtutum actus habeat ordinare. Quarto, utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiæ. Quinto, utrum omnes homines legi humanæ subdantur. Sexto, utrum his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari.

1. Dicit enim Philosophus, in V Ethic., quod legalia sunt quæcumque in singularibus lege ponunt; et etiam sententialia, quæ sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiæ feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Præterea, lex est directiva humanorum actuum, ut supra dictum est. Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo leges humanæ non debent in universali ferri, sed magis in singulari.

3. Præterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, sed mensura debet esse certissima, ut dicitur in X Metaphys. Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale certum, quin in particularibus

deficiat; videtur quod necesse sit leges non in universali, sed in singulari poni.

Sed contra est quod iurisperitus dicit, quod iura constitui oportet in his quæ sæpius accidunt, ex his autem quæ forte uno casu accidere possunt, iura non constituuntur.

Respondeo dicendum quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune, quia, ut Isidorus dicit, in libro etymol., nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta. Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis. Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis; et eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc solum instituitur quod aliquo modico tempore duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit, in XXII de Civ. Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in V Ethic. Ponit tres partes iusti legalis, quod est ius positivum. Sunt enim quædam quæ simpliciter in communi ponuntur. Et hæc sunt leges communes. Et quantum ad huiusmodi, dicit quod legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt, puta quod captivi statuto pretio redimantur. Quædam vero sunt quæ sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid. Et huiusmodi dicuntur privilegia, quasi leges privatæ, quia respiciunt singulares personas, et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia. Et quantum ad hoc, subdit, adhuc quæcumque in singularibus lege ponunt. Dicuntur etiam quædam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta; sicut sunt sententiæ, quæ pro iure habentur. Et quantum ad hoc, subdit, et sententialia.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum, unde in X Metaphys., Philosophus dicit quod omnia quæ sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo. Si enim essent tot regulæ vel mensuræ quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utilitas regulæ vel mensuræ, quæ est ut ex uno multa possint cognosci. Et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia præcepta prudentium, sed lex est præceptum commune, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod non est eadem certitudo quærenda in omnibus, ut in I Ethic. Dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanæ, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere.

1. Dicit enim Isidorus, in libro etymol., quod leges sunt factæ ut earum metu cœrceatur audacia. Non autem sufficienter cœrceretur, nisi quælibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quælibet mala cohibere.

2. Præterea, intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest esse aliquis virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Præterea, lex humana a lege naturali derivatur, ut supra dictum est. Sed omnia vitia repugnant legi naturæ. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed contra est quod dicitur in I de Lib. Arb., videtur mihi legem istam quæ populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam providentiam vindicare. Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, lex ponitur ut quædam regula vel mensura humanorum actuum. Mensura autem debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in X Metaphys., diversa enim diversis mensuris mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem, quia, ut Isidorus dicit. Lex debet esse possibilis et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriæ. Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit, non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto. Et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quæ ponitur adultis, multa enim pueris permittuntur quæ in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur. Et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quæ non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et præcipue quæ sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum. Unde præcipue per-

tinet ad illa peccata quibus iniuria proximis irrogatur; quæ lege humana prohibentur, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim. Et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quæ sunt iam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant. Alioquin imperfecti, huiusmodi præcepta ferre non valentes, in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur Prov. XXX, qui nimis emungit, elicit sanguinem; et Matth. IX dicitur quod, si vinum novum, idest præcepta perfectæ vitæ, mittatur in utres veteres, idest in homines imperfectos, utres rumpuntur, et vinum effunditur, idest, præcepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad peiora mala prorumpunt.

3. Ad tertium dicendum quod lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis, lex autem humana deficit a lege æterna. Dicit enim Augustinus, in I de Lib. Arb., lex ista quæ regendis civitatibus fertur, multa concedit atque impunita relinquit, quæ per divinam providentiam vindicantur. Neque enim quia non omnia facit, ideo quæ facit, improbanda sunt. Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quæ prohibet lex naturæ.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex humana non præcipiat actus omnium virtutum.

1. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, ergo etiam non præcipit actus omnium virtutum.

2. Præterea, actus virtutis a virtute procedit. Sed virtus est finis legis, et ita quod est ex virtute, sub præcepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non præcipit actus omnium virtutum.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut dictum est. Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non præcipit actus omnium virtutum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod præcipit lex fortis opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti; similiter autem secundum alias virtutes et malitias, hæc quidem iubens, hæc autem prohibens.

Respondeo dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum obiecta, ut ex supradictis patet. Omnia autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personæ, vel ad bonum commune multitudinis, sicut ea quæ sunt fortitudinis potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum ius amici sui; et simile est in aliis. Lex autem, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune. Et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex præcipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana præcipit, sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiæ et pacis conservent.

1. Ad primum ergo dicendum quod lex humana non prohibet omnes actus vitiosos, secundum obligationem præcepti, sicut nec præcipit omnes actus virtuosos. Prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum, sicut etiam præcipit quosdam actus singularum virtutum.

2. Ad secundum dicendum quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter. Uno modo, ex eo quod homo operatur virtuosa, sicut actus iustitiæ est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia. Et sic lex præcipit aliquos actus virtutum. Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur. Et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub præcepto legis, sed est finis ad quem legislator ducere intendit.

3. Ad tertium dicendum quod non est aliqua virtus cuius actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est, vel mediate vel immediate.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiæ.

1. Inferior enim potestas non potest imponere legem in iudicio superioris potestatis. Sed potestas hominis, quæ fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad iudicium divinum, quod est iudicium conscientiæ.

2. Præterea, iudicium conscientiæ maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas; secundum illud Matth. XV, irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras. Ergo lex humana non imponit necessitatem homini quantum ad conscientiam.

3. Præterea, leges humanæ frequenter ingerunt calumniam et iniuriam hominibus; secundum illud Isaiæ X, væ qui condunt leges iniquas, et scribentes iniustitias scripserunt, ut opprimerent in iudicio pauperes, et vim facerent causæ humilium populi mei. Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanæ non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

Sed contra est quod dicitur I Petr. II, hæc est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias, patiens iniuste.

Respondeo dicendum quod leges positæ humanitus vel sunt iustæ, vel iniustæ. Si quidem iustæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ a lege æterna, a qua derivantur; secundum illud Prov. VIII, per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt. Dicuntur autem leges iustæ et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundum æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis, sicut et quælibet pars id quod est, est totius. Unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc, leges huiusmodi, onera proportionabiliter inferentes, iustæ sunt, et obligant in foro conscientiæ, et sunt leges legales. Iniustæ autem sunt leges dupliciter. Uno modo, per contrarietatem ad bonum humanum, e contrario prædictis, vel ex fine, sicut cum aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune. Et huiusmodi magis sunt violentiæ quam leges, quia, sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., lex esse non videtur, quæ iusta non fuerit. Unde tales leges non obligant in foro conscientiæ, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo debet cedere, secundum illud Matth. V, qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium. Alio modo leges possunt esse iniustæ per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam. Et tales leges nullo modo licet observare, quia sicut dicitur Act. V, obedire oportet Deo magis quam hominibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Rom. XIII, omnis potestas humana a Deo est, et ideo qui potestati resistit, in his quæ ad ordinem potestatis pertinent, Dei ordinationi resistit. Et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de legibus humanis quæ ordinantur contra Dei mandatum. Et ad hoc ordo potestatis non se extendit. Unde in talibus legi humanæ non est parendum.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de lege quæ infert gravamen iniustum subditis, ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit. Unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel maiori detrimento resistere possit.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omnes legi subiiciantur.

1. Illi enim soli subiiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed apostolus dicit, I ad Tim. I, quod iusto non est lex posita. Ergo iusti non subiiciuntur legi humanæ.

2. Præterea, urbanus Papa dicit, et habetur in decretis, XIX qu. II, qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur. Lege autem privata spiritus sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei; secundum illud Rom. VIII, qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt. Ergo non omnes homines legi humanæ subiiciuntur.

3. Præterea, iurisperitus dicit quod princeps legibus solutus est. Qui autem est solutus a lege, non subditur legi. Ergo non omnes subiecti sunt legi.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. XIII, omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Sed non videtur esse subditus potestati, qui non subiicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi humanæ subiecti.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, lex de sui ratione duo habet, primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo, quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subiectus. Uno modo, sicut regulatum regulæ. Et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas. Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter. Uno modo, quia est simpliciter absolutus ab eius subiectione. Unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec eius dominio. Alio modo, secundum quod regitur superiori lege. Puta si aliquis subiectus sit proconsuli, regulari debet eius mandato, non tamen in his quæ dispensantur ei ab imperatore, quantum enim ad illa, non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subiectus legi, secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quæ regitur superiori lege. Alio vero modo dicitur aliquis subdi legi sicut coactum cogenti. Et hoc modo homines virtuosi et iusti non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati. Voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat. Et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de subiectione quæ est per modum coactionis. Sic enim iusto non est lex posita, quia ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, sicut apostolus, ad Rom. II, dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in iniustos.

2. Ad secundum dicendum quod lex spiritus sancti est superior omni lege humanitus posita. Et ideo viri spirituales, secundum hoc quod lege spiritus sancti ducuntur, non subduntur legi, quantum ad ea quæ repugnant ductioni spiritus sancti. Sed tamen hoc ipsum est de ductu spiritus sancti, quod homines spirituales legibus humanis subdantur; secundum illud I Petr. II, subiecti estote omni humanæ creaturæ, propter Deum.

3. Ad tertium dicendum quod princeps dicitur esse solutus a lege, quantum ad vim coactivam legis, nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud Psalmi L, tibi soli peccavi etc., dicit Glossa quod lex non habet hominem qui sua facta diiudicet. Sed quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate; secundum quod dicitur extra, de constitutionibus, cap. Cum omnes, quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure uti debet. Et sapientis dicit auctoritas, patere legem quam ipse tuleris. Improperatur etiam his a Domino qui dicunt et non faciunt; et qui aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere; ut habetur Matth. XXIII. Unde quantum ad Dei iudicium, princeps non est solutus a lege, quantum ad vim directivam eius; sed debet voluntarius, non coactus, legem implere. Est etiam princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare, pro loco et tempore.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat ei qui subditur legi, præter verba legis agere.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de vera relig., in temporalibus legibus, quamvis homines iudicent de his cum eas instituunt, tamen quando fuerint institutæ et firmatæ, non licebit de ipsis iudicare, sed secundum ipsas. Sed si aliquis prætermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur iudicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, ut prætermittat verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Præterea, ad eum solum pertinet leges interpretari, cuius est condere leges. Sed hominum subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debent.

3. Præterea, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes, dicit enim sapientia, Prov. VIII, per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt. Ergo de intentione legislatoris non est iudicandum nisi per verba legis.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in IV de Trin., intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi, quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subiectus. Ergo magis est attendendum ad causam quæ movit legislatorem, quam ad ipsa verba legis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde iurisperitus dicit quod nulla iuris ratio aut æquitatis benignitas patitur ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione, contra ipsorum commodum, perducamus ad severitatem. Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, quod tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda. Sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portæ civitatis maneant clausæ, hoc est utile communi saluti ut in pluribus, si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati nisi eis portæ aperirentur, et ideo in tali casu essent portæ aperiendæ, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit. Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habeat subitum periculum, cui oportet statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile civitati et quid inutile, sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui in casu necessitatis agit præter verba legis, non iudicat de ipsa lege, sed iudicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter; sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti, legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium

sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiores consulere.

3. Ad tertium dicendum quod nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare, et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quæ conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret, propter confusionem vitandam, sed legem ferre deberet secundum ea quæ in pluribus accidunt.

Quæstio 81

Deinde considerandum est de mutatione legum. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum lex humana sit mutabilis. Secundo, utrum semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrerit. Tertio, utrum per consuetudinem aboleatur; et utrum consuetudo obtineat vim legis. Quarto, utrum usus legis humanæ per dispensationem rectorum immutari debeat.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex humana nullo modo debeat mutari.

1. Lex enim humana derivatur a lege naturali, ut supra dictum est. Sed lex naturalis immobilis perseverat. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit, in V Ethic., mensura maxime debet esse permanens. Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra dictum est. Ergo debet immobiliter permanere.

3. Præterea, de ratione legis est quod sit iusta et recta, ut supra dictum est. Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod semel est lex, semper debet esse lex.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., lex temporalis quamvis iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus. Et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana iuste mutetur, una quidem ex parte rationis; alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis, quia humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ postmodum per posteriores sunt magis perfecta. Ita etiam est in operabilibus. Nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta in multis deficientia quæ posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quæ in paucioribus deficere possent a communi utilitate. Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt. Sicut Augustinus ponit exemplum, in I de Lib. Arb., quod si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat; recte adimitur tali populo potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium.

1. Ad primum ergo dicendum quod naturalis lex est participatio quædam legis æternæ, ut supra dictum est, et ideo immobilis perseverat, quod habet ex immobilitate et perfectione divinæ rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo eius lex mutabilis est. Et præterea lex naturalis continet quædam universalia præcepta, quæ semper manent, lex vero posita ab homine continet præcepta quædam particularia, secundum diversos casus qui emergunt.

2. Ad secundum dicendum quod mensura debet esse permanens quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens. Et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

3. Ad tertium dicendum quod rectum in rebus corporalibus dicitur absolute, et ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra dictum est. Et ideo talis rectitudo mutatur.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda.

1. Leges enim humanæ sunt adinventæ per rationem humanam, sicut etiam aliæ artes. Sed in aliis artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Præterea, ex his quæ præterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanæ mutatæ fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eo quod leges

antiquæ inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur quod leges sint mutandæ, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

3. Præterea, leges humanæ circa singulares actus hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam, quæ tempore indiget, ut dicitur in II Ethic. Ergo videtur quod per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

Sed contra est quod dicitur in decretis, dist. XII, ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones quas antiquitus a patribus suscepimus, infringi patiamur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex humana intantum recte mutatur, inquantum per eius mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis. Quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo, intantum quod ea quæ contra communem consuetudinem fiunt, etiam si sint leviora de se, graviora videantur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, inquantum tollitur consuetudo. Et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex aliqua parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit, vel ex eo quod est maxima necessitas, ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut eius observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a iurisperito quod in rebus novis constituendis, evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo iure quod diu æquum visum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod ea quæ sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione, et ideo ubicumque melior ratio occurrat, est mutandum quod prius tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philosophus dicit, in II polit. Et inde non sunt de facili mutandæ.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa concludit quod leges sunt mutandæ, non tamen pro quacumque melioratione, sed pro magna utilitate vel necessitate, ut dictum est.

3. Et similiter dicendum est ad tertium.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere.

1. Lex enim humana derivatur a lege naturæ et a lege divina, ut ex supradictis patet. Sed consuetudo hominum non potest immutare legem naturæ, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Præterea, ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit. Ergo, multiplicatis similibus actibus, non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum, cum sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo vim legis obtineat.

3. Præterea, ferre legem pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem, unde privatæ personæ legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Epist. Ad casulan., mos populi Dei et instituta maiorum pro lege sunt tenenda. Et sicut prævaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum cœrcendi sunt.

Respondeo dicendum quod omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris, lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate; lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto, hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanæ. Unde etiam et per actus, maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat, inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus, efficacissime declaratur; cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire. Et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.

1. Ad primum ergo dicendum quod lex naturalis et divina procedit a voluntate divina, ut dictum est. Unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari posset. Et inde est quod nulla consuetudo vim obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem, dicit enim Isidorus, in synonym., usus auctoritati cedat, pravum usum lex et ratio vincat.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, leges humanæ in aliquibus casibus deficiunt, unde possibile est quandoque præter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex, et tamen actus non erit malus. Et cum tales casus multiplicantur, propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem

quod lex ulterius utilis non est, sicut etiam manifestaretur si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit, nisi forte propter hoc solum inutilis lex videatur, quia non est possibilis secundum consuetudinem patriæ, quæ erat una de conditionibus legis. Difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

3. Ad tertium dicendum quod multitudo in qua consuetudo introducitur duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quæ possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quem consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis. Unde licet singulæ personæ non possint condere legem, tamen totus populus legem condere potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi; tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere, ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo induxit.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare.

1. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit. Sed bonum commune non debet intermitti pro privato commodo alicuius personæ, quia, ut dicit Philosophus, in I Ethic., bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis. Ergo videtur quod non debeat dispensari cum aliquo ut contra legem communem agat.

2. Præterea, illis qui super alios constituuntur, præcipitur Deut. I, ita parvum audietis ut magnum, nec accipietis cuiusquam personam, quia Dei iudicium est. Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo huiusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra præceptum legis divinæ.

3. Præterea, lex humana, si sit recta, oportet quod consonet legi naturali et legi divinæ, aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret disciplinæ, quod requiritur ad legem, sed in lege divina et naturali nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.

Sed contra est quod dicit apostolus, I ad Cor. IX, dispensatio mihi credita est.

Respondeo dicendum quod dispensatio proprie importat commensurationem alicuius communis ad singula, unde etiam gubernator familiæ dicitur dispensator, inquantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes et necessaria vitæ. Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quod ordinat qualiter aliquod commune præceptum sit a singulis adimplendum. Contingit autem quandoque quod aliquod præceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personæ, vel in hoc casu, quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum, sicut ex supradictis patet. Periculosum autem esset ut hoc iudicio cuiuslibet committeretur, nisi forte propter evidens et subitum periculum, ut supra dictum est. Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana quæ suæ auctoritati innititur, ut scilicet in personis vel casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut præceptum legis non servetur. Si autem absque hac ratione, pro sola voluntate, licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens, infidelis quidem, si non habeat intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret. Propter quod Dominus dicit, Lucæ XII, quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam?

1. Ad primum ergo dicendum quod, quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in præiudicium boni communis; sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat.

2. Ad secundum dicendum quod non est acceptio personarum si non serventur æqualia in personis inæqualibus. Unde quando conditio alicuius personæ requirit ut rationabiliter in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio si sibi aliqua specialis gratia fiat.

3. Ad tertium dicendum quod lex naturalis inquantum continet præcepta communia, quæ nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero præceptis, quæ sunt quasi conclusiones præceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur, puta quod mutuum non reddatur proditori patriæ, vel aliquid huiusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo, sicut persona privata ad legem publicam cui subiicitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in præceptis iuris divini, quæ sunt a Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel si cui ipse specialiter committeret.

Quæstio 82

Consequenter considerandum est de lege veteri. Et primo, de ipsa lege; secundo, de præceptis eius. Circa primum quæruntur sex. Primo, utrum lex vetus sit bona. Secundo, utrum sit a Deo. Tertio, utrum sit ab eo mediantibus Angelis. Quarto, utrum data sit omnibus. Quinto, utrum omnes obliget. Sexto, utrum congruo tempore fuerit data.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit bona.

1. Dicitur enim Ezech. XX dedi eis præcepta non bona, et iudicia in quibus non vivent. Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem præceptorum quæ continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

2. Præterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat sicut Isidorus dicit. Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera et nociva. Dicit enim apostolus, Rom. VII, sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando, sed cum venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum; et Rom. V, lex subintravit ut abundaret delictum. Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Præterea, ad bonitatem legis pertinet quod sit possibilis ad observandum et secundum naturam, et secundum humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus, dicit enim Petrus, Act. XV, quid tentatis imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri, portare potuimus? ergo videtur quod lex vetus non fuerit bona.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VII, itaque lex quidem sancta est, et mandatum sanctum et iustum et bonum.

Respondeo dicendum quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi rectæ, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex eo quod consonat rationi. Lex autem vetus rationi consonabat. Quia concupiscentiam reprimebat, quæ rationi adversatur; ut patet in illo mandato, non concupisces rem proximi tui, quod ponitur Exod. XX. Ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quæ sunt contra rationem. Unde manifestum est quod bona erat. Et hæc est ratio apostoli, Rom. VII, condelector, inquit, legi Dei secundum interiorem hominem; et iterum, consentio legi, quoniam bona est. Sed notandum est quod bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., est enim aliquod bonum perfectum, et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est, in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se sufficiens est inducere ad finem, imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat. Sicut medicina perfecte bona est quæ hominem sanat, imperfecta autem est quæ hominem adiuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum quod est alius finis legis humanæ, et alius legis divinæ. Legis enim humanæ finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quæ possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinæ est perducere hominem ad finem felicitatis æternæ; qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanæ, ut scilicet peccata prohibeat et pœnam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinæ, sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ. Quod quidem fieri non potest nisi per gratiam spiritus sancti, per quam diffunditur caritas in cordibus nostris, quæ legem adimplet, gratia enim Dei vita æterna, ut dicitur Rom. VI. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit, reservabatur enim hoc Christo, quia, ut dicitur Ioan. I, lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Et inde est quod lex vetus bona quidem est, sed imperfecta; secundum illud Heb. VII, nihil ad perfectum adduxit lex.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus; quæ quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur, cum tamen per huiusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur, et iudicia in quibus non vivent, idest per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt; et postea subditur, et pollui eos in muneribus suis, idest pollutos ostendi, cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.

2. Ad secundum dicendum quod lex dicitur occidisse, non quidem effective, sed occasionaliter, ex sua imperfectione, inquantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et apostolus ibidem dicit, occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit. Et ex hac etiam ratione dicitur quod lex subintravit ut abundaret delictum, ut ly ut teneatur consecutive, non causaliter, inquantum scilicet homines, accipientes occasionem a lege, abundantius peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit, magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.

3. Ad tertium dicendum quod iugum legis servari

non poterat sine gratia adiuvante, quam lex non dabat, dicitur enim Rom. IX, non est volentis neque currentis, scilicet velle et currere in præceptis Dei, sed miserentis Dei. Unde et in Psalmo CXVIII dicitur, viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum, scilicet per donum gratiæ et caritatis.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit a Deo.

1. Dicitur enim Deut. XXXII, Dei perfecta sunt opera. Sed lex fuit imperfecta, ut supra dictum est. Ergo lex vetus non fuit a Deo.

2. Præterea, Eccle. III dicitur, didici quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverent in æternum. Sed lex vetus non perseverat in æternum, dicit enim apostolus, ad Heb. VII, reprobatio fit quidem præcedentis mandati, propter infirmitatem eius et inutilitatem.

3. Præterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra dictum est. Ergo ad Deum, cui nullus est similis in legislatoribus, ut dicitur Iob XXXVI, non pertinebat legem talem dare.

4. Præterea, I ad Tim. II, dicitur quod Deus vult omnes homines salvos fieri. Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est a Deo.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. XV, loquens Iudæis, quibus erat lex vetus data, irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras. Et Paulo ante præmittitur, honora patrem tuum et matrem tuam, quod manifeste in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est a Deo.

Respondeo dicendum quod lex vetus a bono Deo data est, qui est pater Domini nostri Iesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter. Uno quidem modo, testimonium Christo perhibendo, unde ipse dicit, Lucæ ult., oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege et Psalmis et prophetis de me; et Ioan. V, si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi, de me enim ille scripsit. Alio modo, per modum cuiusdam dispositionis, dum, retrahens homines a cultu idololatriæ, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum, unde apostolus dicit, ad Gal. III, priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quæ revelanda erat. Manifestum est autem quod eiusdem est disponere ad finem et ad finem perducere, et dico eiusdem per se vel per suos subiectos. Non enim diabolus legem tulisset per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat eiiciendus; secundum illud Matth. XII, si Satanas Satanam eiicit, divisum est regnum eius. Et ideo ab eodem Deo a quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus, sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem. Ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter. Et talia fuerunt præcepta legis. Unde apostolus dicit, ad Gal. III, lex pædagogus noster fuit in Christo.

2. Ad secundum dicendum quod opera Dei perseverant in æternum, quæ sic Deus fecit ut in æternum perseverent, et hæc sunt ea quæ sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiæ, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore, quia, ut subditur, nihil ad perfectum adduxit lex. Unde ad Gal. III, dicit apostolus, ubi venit fides, iam non sumus sub pædagogo.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur. Ita etiam voluit talem legem dare quam suis viribus homines implere non possent, ut sic dum homines de se præsumentes peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiæ.

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum hominem, tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides mediatoris, per quam iustificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos iustificamur. Et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit data per Angelos, sed immediate a Deo.

1. Angelus enim nuntius dicitur, et sic nomen Angeli ministerium importat, non dominium; secundum illud Psalmi CII, benedicite Domino, omnes Angeli eius, ministri eius. Sed vetus lex a Domino tradita esse perhibetur, dicitur enim Exod. XX, locutusque est Dominus sermones hos, et postea subditur, ego enim sum Dominus Deus tuus. Et idem modus loquendi frequenter repetitur in exodo, et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediate data a Deo.

2. Præterea, sicut dicitur Ioan. I, lex per Moysen data est. Sed Moyses immediate accepit a Deo, dicitur enim Exod. XXXIII, loquebatur Dominus ad Moysen facie ad

faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum. Ergo lex vetus immediate data est a Deo.

3. Præterea, ad solum principem pertinet legem ferre, ut supra dictum est. Sed solus Deus est princeps salutis animarum, Angeli vero sunt administratorii spiritus, ut dicitur ad Heb. I. Ergo lex vetus per Angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

Sed contra est quod dicit apostolus, ad Gal. III, lex data est per Angelos in manu mediatoris. Et Act. VII, dicit stephanus, accepistis legem in dispositione Angelorum.

Respondeo dicendum quod lex data est a Deo per Angelos. Et præter generalem rationem, quam Dionysius assignat, in IV cap. Cæl. Hier., quod divina debent deferri ad homines mediantibus Angelis, specialis ratio est quare legem veterem per Angelos dari oportuit. Dictum est enim quod lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quæ futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quod ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum; ea vero quæ disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per seipsum, sed præparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit ut lex perfecta novi testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per Angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum apostolus, in principio ad Heb., probat eminentiam novæ legis ad veterem, quia in novo testamento locutus est nobis Deus in filio suo, in veteri autem testamento est sermo factus per Angelos.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in principio Moral., Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur. Angelus videlicet, propter hoc quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius præsidens loquendi efficaciam ministrabat. Et inde est etiam quod quasi ex persona Domini Angelus loquebatur.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., in exodo dicitur, locutus est Dominus Moysi facie ad faciem; et Paulo post subditur, ostende mihi gloriam tuam. Sentiebat ergo quid videbat; et quod non videbat, desiderabat. Non ergo videbat ipsam Dei essentiam, et ita non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quod loquebatur ei facie ad faciem, secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen ore ad os loqui cum Deo, cum per subiectam creaturam, idest per Angelum et nubem, ei loqueretur et appareret. Vel per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio et familiaris, infra essentiæ divinæ visionem.

3. Ad tertium dicendum quod solius principis est sua auctoritate legem instituere, sed quandoque legem institutam per alios promulgat. Et ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per Angelos promulgavit.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non debuerit dari soli populo Iudæorum.

1. Lex enim vetus disponebat ad salutem quæ futura erat per Christum, ut dictum est. Sed salus illa non erat futura solum in Iudæis, sed in omnibus gentibus; secundum illud Isaiæ XLIX, parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob et fæces Israel convertendas, dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ. Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus, et non uni populo tantum.

2. Præterea, sicut dicitur Act. X, non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente qui timet Deum et facit iustitiam, acceptus est illi. Non ergo magis uni populo quam aliis viam salutis debuit aperire.

3. Præterea, lex data est per Angelos, sicut iam dictum est. Sed ministeria Angelorum Deus non solum Iudæis, sed omnibus gentibus semper exhibuit, dicitur enim Eccli. XVII, in unamquamque gentem præposuit rectorem. Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quæ minus sunt curæ Deo quam spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis dare debuit.

Sed contra est quod dicitur Rom. III, quid ergo amplius est Iudæo? multum quidem per omnem modum. Primum quidem, quia credita sunt illis eloquia Dei. Et in Psalmo CXLVII dicitur, non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.

Respondeo dicendum quod posset una ratio assignari quare potius populo Iudæorum data sit lex quam aliis populis, quia, aliis ad idololatriam declinantibus, solus populus Iudæorum in cultu unius Dei remansit; et ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur. Sed ista ratio conveniens non videtur, quia populus ille etiam post legem latam, ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet Exod. XXXII; et Amos V, numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel? et portastis tabernaculum moloch vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quæ fecistis vobis. Expresse etiam dicitur Deut. IX, scito quod non propter iustitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cum durissimæ cervici sis populus. Sed ratio ibi præmittitur, ut compleret verbum suum Dominus, quod sub iuramento pollicitus est patribus tuis, Abraham, Isaac et Iacob. Quæ autem promissio eis sit facta, ostendit apostolus, ad Galat. III, dicens, Abrahæ dictæ

sunt promissiones, et semini eius. Non dicit, seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus. Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem eorum patribus factam ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret; secundum illud quod dicitur Levit. XIX, sancti eritis, quia ego sanctus sum. Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahæ ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex eius semine nasceretur, sed ex gratuita electione et vocatione. Unde dicitur Isaiæ XLI, quis suscitavit ab oriente iustum, vocavit eum ut sequeretur se? sic ergo patet quod ex sola gratuita electione patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit; secundum illud Deut. IV, audistis verba illius de medio ignis, quia dilexit patres, et elegit semen eorum post illos. Si autem rursus quæratur quare hunc populum elegit ut ex eo Christus nasceretur, et non alium, conveniet responsio Augustini, quam dicit super Ioan., quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis salus futura per Christum, esset omnibus gentibus præparata; tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc præ aliis prærogativas habuit; secundum illud Rom. IX, quorum, scilicet Iudæorum, est adoptio filiorum Dei, et testamentum et legislatio; quorum patres; ex quibus Christus est secundum carnem.

2. Ad secundum dicendum quod acceptio personarum locum habet in his quæ ex debito dantur, in his vero quæ ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni et non alteri, sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret æqualiter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia. Unde non est personarum acceptor si quibusdam præ aliis conferat. Unde Augustinus dicit, in libro de prædest. Sanct., omnes quos Deus docet, misericordia docet, quos autem non docet, iudicio non docet. Hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

3. Ad tertium dicendum quod beneficia gratiæ subtrahuntur homini propter culpam, sed beneficia naturalia non subtrahuntur. Inter quæ sunt ministeria Angelorum, quæ ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; et etiam corporalia subsidia, quæ non solum hominibus, sed etiam iumentis Deus administrat, secundum illud Psalmi XXXV, homines et iumenta salvabis, Domine.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes homines obligarentur ad observandam veterem legem.

1. Quicumque enim subditur regi, oportet quod subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data a Deo, qui est rex omnis terræ, ut in Psalmo XLVI dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Præterea, Iudæi salvari non poterant nisi legem veterem observarent, dicitur enim Deut. XXVII, maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius, nec eos opere perficit. Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, peior fuisset conditio Iudæorum quam aliorum hominum.

3. Præterea, gentiles ad ritum Iudaicum et ad observantias legis admittebantur, dicitur enim Exod. XII, si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum eius, et tunc rite celebrabit, eritque simul sicut indigena terræ. Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat nisi legem observaret.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IX cap. Cæl. Hier., quod multi gentilium per Angelos sunt reducti in Deum. Sed constat quod gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis poterant aliqui salvari.

Respondeo dicendum quod lex vetus manifestabat præcepta legis naturæ, et superaddebat quædam propria præcepta. Quantum igitur ad illa quæ lex vetus continebat de lege naturæ, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturæ. Sed quantum ad illa quæ lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis nisi solus populus Iudæorum. Cuius ratio est quia lex vetus, sicut dictum est, data est populo Iudæorum ut quandam prærogativam sanctitatis obtineret, propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quæcumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos, sicut ad quædam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quæ laici non obligantur; similiter et religiosi ad quædam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quæ sæculares non obligantur. Et similiter ad quædam specialia obligabatur populus ille, ad quæ alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deut. XVIII, perfectus eris, et absque macula, cum Domino Deo tuo. Et propter hoc etiam quadam professione utebantur; ut patet Deut. XXVI, profiteor hodie coram Domino Deo tuo etc.

1. Ad primum ergo dicendum quod quicumque subduntur regi, obligantur ad legem eius observandam quam omnibus communiter proponit. Sed si instituat aliqua observanda a suis familiaribus ministris, ad hæc ceteri non obligantur.

2. Ad secundum dicendum quod homo quanto Deo magis coniungitur, tanto efficitur melioris conditionis. Et ideo quanto populus Iudæorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, dignior aliis populis erat. Unde dicitur Deut. IV, quæ est alia gens sic inclyta, ut habeat cæremonias, iustaque iudicia, et universam legem? et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quam laici, et religiosi quam sæculares.

3. Ad tertium dicendum quod gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis quam sub sola lege naturali, et ideo ad eas admittebantur. Sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et sæculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi.

1. Lex enim vetus disponebat ad salutem quæ erat futura per Christum, sicut dictum est. Sed statim homo post peccatum indiguit huiusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. Præterea, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahæ incœpit fieri promissio de semine, quod est Christus, ut habetur Gen. XII. Ergo statim tempore Abrahæ debuit lex dari.

3. Præterea, sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex Nœ nisi ex Abraham, cui facta est promissio; ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahæ nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud II Reg. XXIII, dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Iacob. Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Gal. III, quod lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per Angelos in manu mediatoris, idest ordinabiliter data, ut Glossa dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

Respondeo dicendum quod convenientissime lex vetus data fuit tempore Moysi. Cuius ratio potest accipi ex duobus, secundum quod quælibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur, imponitur etiam bonis, qui, per legem instructi, adiuvantur ad implendum quod intendunt. Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari, ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientia, et de potentia. De scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem. Et ideo ut de hoc eius superbia convinceretur permissus est homo regimini suæ rationis absque adminiculo legis scriptæ, et experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahæ sunt prolapsi. Et ideo post hæc tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanæ ignorantiæ, quia per legem est cognitio peccati, ut dicitur Rom. III. Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est eius superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut apostolus concludit, ad Rom. VIII, quod impossibile erat legi, in qua infirmabatur per carnem, misit Deus filium suum, ut iustificatio legis impleretur in nobis. Ex parte vero bonorum, lex data est in auxilium. Quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit, quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat autem huiusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturæ et legem gratiæ, oportuit legem veterem dari.

1. Ad primum ergo dicendum quod statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari, tum quia nondum homo recognoscebat se ea indigere, de sua ratione confisus. Tum quia adhuc dictamen legis naturæ nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

2. Ad secundum dicendum quod lex non debet dari nisi populo, est enim præceptum commune, ut dictum est. Et ideo tempore Abrahæ data sunt quædam familiaria præcepta, et quasi domestica, Dei ad homines. Sed postmodum, multiplicatis eius posteris intantum quod populus esset, et liberatis eis a servitute, lex convenienter potuit dari, nam servi non sunt pars populi vel civitatis, cui legem dari competit, ut Philosophus dicit, in III polit.

3. Ad tertium dicendum quod, quia legem oportebat alicui populo dari, non solum illi ex quibus Christus natus est, legem acceperunt; sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quæ fuit signum promissionis Abrahæ factæ et ab eo creditæ, ut dicit apostolus, Rom. IV. Et ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo iam collecto.

Quæstio 83

Deinde considerandum est de præceptis veteris legis. Et primo, de distinctione ipsorum; secundo, de singulis generibus distinctis. Circa primum quæruntur sex. Primo, utrum legis veteris sint plura præcepta, vel unum tantum. Secundo, utrum lex vetus contineat aliqua præcepta moralia. Tertio, utrum præter moralia contineat cæremonialia. Quarto, utrum contineat, præter hæc, iudicialia. Quinto, utrum præter ista tria contineat aliqua alia. Sexto, de modo quo lex inducebat ad observantiam prædictorum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in lege veteri non contineatur nisi unum præceptum.

1. Lex enim est nihil aliud quam præceptum, ut supra habitum est. Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum præceptum.

2. Præterea, apostolus dicit, Rom. XIII, si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur, diliges proximum tuum sicut teipsum. Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

3. Præterea, Matth. VII, dicitur, omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis, hæc est enim lex et prophetæ. Sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis. Ergo tota lex vetus non habet nisi unum præceptum.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. II, legem mandatorum decretis evacuans. Et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam ibidem. Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

Respondeo dicendum quod præceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicuius finis. Unde manifestum est quod de ratione præcepti est quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud præcipitur quod est necessarium vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria vel expedientia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus dari præcepta inquantum ordinantur ad unum finem. Unde dicendum est quod omnia præcepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem, sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quæ ordinantur ad finem illum.

1. Ad primum ergo dicendum quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum, et tamen continet diversa præcepta, secundum distinctionem eorum quæ ordinat ad finem. Sicut etiam ars ædificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad ædificationem domus, tamen continet diversa præcepta, secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut apostolus dicit, I ad Tim. I, finis præcepti caritas est, ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno 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 unum præceptum posuit pro duobus quæ sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit Dominus, Matth. XXII, in his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetæ.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in IX Ethic., amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt homini ad seipsum, dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur, omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis, explicatur quædam regula dilectionis proximi, quæ etiam implicite continetur in hoc quod dicitur, diliges proximum tuum sicut teipsum. Unde est quædam explicatio istius mandati.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta moralia.

1. Lex enim vetus distinguitur a lege naturæ, ut supra habitum est. Sed præcepta moralia pertinent ad legem naturæ. Ergo non pertinent ad legem veterem.

2. Præterea, ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana, sicut patet in his quæ ad fidem pertinent, quæ sunt supra rationem. Sed ad præcepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo præcepta moralia non sunt de lege veteri, quæ est lex divina.

3. Præterea, lex vetus dicitur littera occidens, ut patet II ad Cor. III. Sed præcepta moralia non occidunt, sed vivificant; secundum illud Psalmi CXVIII, in æternum non obliviscar iustificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me. Ergo præcepta moralia non pertinent ad veterem legem.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XVII, addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit eos. Disciplina autem pertinet ad mores, dicit enim Glossa ad Heb. XII, super illud, omnis disciplina etc., disciplina est eruditio morum per difficilia. Ergo lex a Deo data, præcepta moralia continebat.

Respondeo dicendum quod lex vetus continebat præcepta quædam moralia, ut patet Exod. XX, non occi-

des, non furtum facies. Et hoc rationabiliter. Nam sicut intentio principalis legis humanæ est ut faciat amicitiam hominum ad invicem; ita intentio legis divinæ est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccli. XIII, omne animal diligit simile sibi; impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines boni efficiantur, unde dicitur Levit. XIX, sancti eritis, quoniam ego sanctus sum. Bonitas autem hominis est virtus, quæ facit bonum habentem. Et ideo oportuit præcepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari. Et hæc sunt moralia legis præcepta.

1. Ad primum ergo dicendum quod lex vetus distinguitur a lege naturæ non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam aliquid ei superaddens. Sicut enim gratia præsupponit naturam, ita oportet quod lex divina præsupponat legem naturalem.

2. Ad secundum dicendum quod legi divinæ conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quæ ratio non potest, sed etiam in his circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia, quantum ad ipsa communissima præcepta legis naturæ, non poterat errare in universali, sed tamen, propter consuetudinem peccandi, obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero præcepta moralia, quæ sunt quasi conclusiones deductæ ex communibus principiis legis naturæ, multorum ratio oberrabat, ita ut quædam quæ secundum se sunt mala, ratio multorum licita iudicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinæ. Sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quæ ratio attingere non potest, ut Deum esse trinum; sed etiam ea ad quæ ratio recta pertingere potest, ut Deum esse unum; ad excludendum rationis humanæ errorem, qui accidebat in multis.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat in libro de spiritu et littera, etiam littera legis quantum ad præcepta moralia, occidere dicitur occasionaliter, inquantum scilicet præcipit quod bonum est, non præbens auxilium gratiæ ad implendum.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta cæremonialia, præter moralia.

1. Omnis enim lex quæ hominibus datur, 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 præcepta moralia.

2. Præterea, præcepta quæ dicuntur cæremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quæ, ut tullius dicit in sua rhetoric., divinæ naturæ cultum cæremoniamque affert. Cum igitur præcepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est, videtur quod præcepta cæremonialia non sint distinguenda a moralibus.

3. Præterea, præcepta cæremonialia esse videntur quæ figurative aliquid significant. Sed sicut Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., verba inter homines obtinuerunt principatum significandi. Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur præcepta cæremonialia de aliquibus actibus figurativis.

Sed contra est quod dicitur Deut. IV, decem verba scripsit in duabus tabulis lapideis, mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos cæremonias et iudicia quæ facere deberetis. Sed decem præcepta legis sunt moralia. Ergo præter præcepta moralia sunt etiam alia præcepta cæremonialia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanæ non curaverunt aliquid instituere de cultu divino nisi in ordine ad bonum commune hominum, et propter hoc etiam multa confinxerunt circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum; sicut patet in ritu gentilium. Sed lex divina e converso homines ad invicem ordinavit secundum quod conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare; sed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur. Et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere. Qui quidem cultus cæremonia vocatur, quasi munia, idest dona, cæreris, quæ dicebatur dea frugum, ut quidam dicunt, eo quod primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur. Sive, ut maximus valerius refert, nomen cæremoniæ introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, a quodam oppido iuxta Romam, quod cære vocabatur, eo quod, Roma capta a gallis, illuc sacra Romanorum ablata sunt, et reverentissime habita. Sic igitur illa præcepta quæ in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter cæremonialia dicuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum. Et ideo etiam de his continet præcepta lex vetus hominibus data.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, præcepta legis naturæ communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsæ determinationes quæ fiunt per legem humanam, non dicuntur es-

se de lege naturæ, sed de iure positivo; ita ipsæ determinationes præceptorum legis naturæ quæ fiunt per legem divinam, distinguuntur a præceptis moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad præceptum morale, sed determinatio huius præcepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad præcepta cæremonialia. Et ideo præcepta cæremonialia distinguuntur a præceptis moralibus.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Dionysius dicit, I cap. Cæl. Hier., divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus. Ipsæ autem similitudines magis movent animum quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus; sed etiam per similitudines rerum quæ visui proponuntur, quod pertinet ad præcepta cæremonialia.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod præter præcepta moralia et cæremonialia, non sint aliqua præcepta iudicialia in veteri lege.

1. Dicit enim Augustinus, contra Faustum, quod in lege veteri sunt præcepta vitæ agendæ, et præcepta vitæ significandæ. Sed præcepta vitæ agendæ sunt moralia; præcepta autem vitæ significandæ sunt cæremonialia. Ergo præter hæc duo genera præceptorum, non sunt ponenda in lege alia præcepta iudicialia.

2. Præterea, super illud Psalmi CXVIII, a iudiciis tuis non declinavi, dicit Glossa, idest ab his quæ constituisti regulam vivendi. Sed regula vivendi pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta iudicialia non sunt distinguenda a moralibus.

3. Præterea, iudicium videtur esse actus iustitiæ; secundum illud Psalmi XCIII, quoadusque iustitia convertatur in iudicium. Sed actus iustitiæ, sicut et actus ceterarum virtutum, pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta moralia includunt in se iudicialia, et sic non debent ab eis distingui.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, hæc sunt præcepta et cæremoniæ atque iudicia. Præcepta autem antonomastice dicuntur moralia. Ergo præter præcepta moralia et cæremonialia, sunt etiam iudicialia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod referuntur moralia præcepta, sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis quam in activis. Sicut igitur determinatio communis præcepti de cultu divino fit per præcepta cæremonialia, sic et determinatio communis præcepti de iustitia observanda inter homines, determinatur per præcepta iudicialia. Et secundum hoc, oportet tria præcepta legis veteris ponere; scilicet moralia, quæ sunt de dictamine legis naturæ; cæremonialia, quæ sunt determinationes cultus divini; et iudicialia, quæ sunt determinationes iustitiæ inter homines observandæ. Unde cum apostolus, Rom. VII, dixisset quod lex est sancta, subiungit quod mandatum est iustum et sanctum et bonum, iustum quidem, quantum ad iudicialia; sanctum, quantum ad cæremonialia (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum); bonum, idest honestum, quantum ad moralia.

1. Ad primum ergo dicendum quod tam præcepta moralia, quam etiam iudicialia, pertinent ad directionem vitæ humanæ. Et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quæ ponit Augustinus, scilicet sub præceptis vitæ agendæ.

2. Ad secundum dicendum quod iudicium significat executionem iustitiæ, quæ quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Unde præcepta iudicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum scilicet a ratione derivantur; et in aliquo cum cæremonialibus, inquantum scilicet sunt quædam determinationes communium præceptorum. Et ideo quandoque sub iudiciis comprehenduntur præcepta iudicialia et moralia, sicut Deut. V, audi, Israel, cæremonias atque iudicia; quandoque vero iudicialia et cæremonialia, sicut Levit. XVIII, facietis iudicia mea, et præcepta mea servabitis, ubi præcepta ad moralia referuntur, iudicia vero ad iudicialia et cæremonialia.

3. Ad tertium dicendum quod actus iustitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia, sed determinatio eius in speciali pertinet ad præcepta iudicialia.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri præter moralia, iudicialia et cæremonialia.

1. Iudicialia enim præcepta pertinent ad actum iustitiæ, quæ est hominis ad hominem; cæremonialia vero pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur. Sed præter has sunt multæ aliæ virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas, et aliæ plures, ut supra dictum est. Ergo præter prædicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. Præterea, Deut. XI dicitur, ama Dominum Deum tuum, et observa eius præcepta et cæremonias et iudicia

atque mandata. Sed præcepta pertinent ad moralia, ut dictum est. Ergo præter moralia, iudicialia et cæremonialia, adhuc alia continentur in lege, quæ dicuntur mandata.

3. Præterea, Deut. VI dicitur, custodi præcepta Domini Dei tui, ac testimonia et cæremonias quas tibi præcepi. Ergo præter omnia prædicta adhuc in lege testimonia continentur.

4. Præterea, in Psalmo CXVIII dicitur, in æternum non obliviscar iustificationes tuas, Glossa, idest legem. Ergo præcepta legis veteris non solum sunt moralia, cæremonialia et iudicialia, sed etiam iustificationes.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, hæc sunt præcepta et cæremoniæ atque iudicia quæ mandavit Dominus Deus vobis. Et hæc ponuntur in principio legis. Ergo omnia præcepta legis sub his comprehenduntur.

Respondeo dicendum quod in lege ponuntur aliqua tanquam præcepta; aliqua vero tanquam ad præceptorum adimpletionem ordinata. Præcepta quidem sunt de his quæ sunt agenda. Ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate præcipientis; et ex utilitate impletionis, quæ quidem est consecutio alicuius boni utilis, delectabilis vel honesti, aut fuga alicuius mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quædam quæ auctoritatem Dei præcipientis indicarent, sicut illud Deut. VI, audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est; et illud Gen. I, in principio creavit Deus cælum et terram. Et huiusmodi dicuntur testimonia. Oportuit etiam quod in lege proponerentur quædam præmia observantium legem, et pœnæ transgredientium, ut patet Deut. XXVIII, si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus, etc. Et huiusmodi dicuntur iustificationes, secundum quod Deus aliquos iuste punit vel præmiat. Ipsa autem agenda sub præcepto non cadunt nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum, unum quidem secundum regulam rationis, aliud autem secundum regulam legis determinantis; sicut Philosophus, in V Ethic., distinguit duplex iustum, scilicet morale et legale. Debitum autem morale est duplex, dictat enim ratio aliquid faciendum vel tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis; vel tanquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur. Et secundum hoc, quædam Moralium præcise præcipiuntur vel prohibentur in lege, sicut, non occides, non furtum facies. Et hæc proprie dicuntur præcepta. Quædam vero præcipiuntur vel prohibentur, non quasi præcise debita, sed propter melius. Et ista possunt dici mandata, quia quandam inductionem habent et persuasionem. Sicut illud Exod. XXII, si pignus acceperis vestimentum a proximo tuo, ante solis occasum reddas ei; et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit quod in præceptis est iustitia, in mandatis vero caritas. Debitum autem ex determinatione legis, in rebus quidem humanis pertinet ad iudicialia; in rebus autem divinis, ad cæremonialia. Quamvis etiam ea quæ pertinent ad pœnam vel præmia, dici possint testimonia, inquantum sunt protestationes quædam divinæ iustitiæ. Omnia vero præcepta legis possunt dici iustificationes, inquantum sunt quædam executiones legalis iustitiæ. Possunt etiam aliter mandata a præceptis distingui, ut præcepta dicantur quæ Deus per seipsum iussit; mandata autem, quæ per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur. Ex quibus omnibus apparet quod omnia legis præcepta continentur sub moralibus, cæremonialibus et iudicialibus, alia vero non habent rationem præceptorum, sed ordinantur ad præceptorum observationem, ut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod sola iustitia, inter alias virtutes, importat rationem debiti. Et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad iustitiam, cuius etiam quædam pars est religio, ut tullius dicit. Unde iustum legale non potest esse aliquod præter cæremonialia et iudicialia præcepta.

2. Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes.

1. Intentio enim legis divinæ est ut homines Deo subdat per timorem et amorem, unde dicitur Deut. X, et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum? sed cupiditas rerum temporalium abducit a Deo, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod venenum caritatis est cupiditas. Ergo promissiones et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris, quod facit legem reprobabilem, ut patet per Philosophum, in II polit.

2. Præterea, lex divina est excellentior quam lex humana. Videmus autem in scientiis quod quanto aliqua est altior, tanto per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua maiora.

3. Præterea, illud non potest esse præmium iustitiæ vel pœna culpæ, quod æqualiter evenit et bonis et malis. Sed sicut dicitur Eccle. IX, universa, temporalia, æque eveniunt iusto et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti. Ergo temporalia bona vel mala non convenienter ponuntur ut pœnæ vel præmia mandatorum legis divinæ.

Sed contra est quod dicitur Isaiæ I, si volueritis, et audieritis me, bona terræ comedetis. Quod si nolueritis,

et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos.

Respondeo dicendum quod, sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica, ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias præceptorum per pœnas et præmia. Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum eius conditionem, unde oportet ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat. Ita etiam oportet eum qui vult inducere hominem ad observantiam præceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quæ sunt in eius affectu, sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis. Dictum est autem supra quod lex vetus disponebat ad Christum sicut imperfectum ad perfectum, unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem quæ erat futura per Christum, et ideo populus ille comparatur puero sub pædagogo existenti, ut patet Galat. III. Perfectio autem hominis est ut, contemptis temporalibus, spiritualibus inhæreat, ut patet per illud quod apostolus dicit, Philipp. III, quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea quæ priora sunt me extendo. Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. Imperfectorum autem est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum. Perversorum autem est quod in temporalibus bonis finem constituant. Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia, quæ erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

1. Ad primum ergo dicendum quod cupiditas, qua homo constituit finem in temporalibus bonis, est caritatis venenum. Sed consecutio temporalium bonorum quæ homo desiderat in ordine ad Deum, est quædam via inducens imperfectos ad Dei amorem; secundum illud Psalmi XLVIII, confitebitur tibi cum benefeceris illi.

2. Ad secundum dicendum quod lex humana inducit homines ex temporalibus præmiis vel pœnis per homines inducendis, lex vero divina ex præmiis vel pœnis exhibendis per Deum. Et in hoc procedit per media altiora.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut patet historias veteris testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quandiu legem observabant; et statim declinantes a præceptis legis, in multas adversitates incidebant. Sed aliquæ personæ particulares etiam iustitiam legis observantes, in aliquas adversitates incidebant, vel quia iam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur; aut quia, opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum et a Deo elongatum, secundum quod dicitur Isaiæ XXIX, populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.

Quæstio 84

Deinde considerandum est de singulis generibus præceptorum veteris legis. Et primo, de præceptis moralibus; secundo, de cæremonialibus; tertio, de iudicialibus. Circa primum quæruntur duodecim. Primo, utrum omnia præcepta moralia veteris legis sint de lege naturæ. Secundo, utrum præcepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum. Tertio, utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta Decalogi. Quarto, de distinctione præceptorum Decalogi. Quinto, de numero eorum. Sexto, de ordine. Septimo, de modo tradendi ipsa. Octavo, utrum sint dispensabilia. Nono, utrum modus observandi virtutem cadat sub præcepto. Decimo, utrum modus caritatis cadat sub præcepto. Undecimo, de distinctione aliorum præceptorum Moralium. Duodecimo, utrum præcepta moralia veteris legis iustificent.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ.

1. Dicitur enim Eccli. XVII, addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit illos. Sed disciplina dividitur contra legem naturæ, eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

2. Præterea, lex divina perfectior est quam lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia his quæ sunt de lege naturæ, quod patet ex hoc quod lex naturæ est eadem apud omnes, huiusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturæ.

3. Præterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides, unde etiam dicitur ad Galat. V, quod fides per dilectionem operatur. Sed fides non continetur sub lege naturæ, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia præcepta moralia legis divinæ pertinent ad legem naturæ.

Sed contra est quod dicit apostolus, Rom. II, quod gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, quod oportet intelligi de his quæ pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia præcepta legis sunt de lege naturæ.

Respondeo dicendum quod præcepta moralia, a cæremonialibus et iudicialibus distincta, sunt de illis quæ secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quæ est pro-

prium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant. Sicut autem omne iudicium rationis speculativæ procedit a naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne iudicium rationis practicæ procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est. Ex quibus diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quædam enim sunt in humanis actibus adeo explicita quod statim, cum modica consideratione, possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quædam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientum, sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos Philosophos. Quædam vero sunt ad quæ diiudicanda indiget homo adiuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda. Sic igitur patet quod, cum moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores; hæc autem sunt quæ rationi congruunt; omne autem rationis humanæ iudicium aliqualiter a naturali ratione derivatur, necesse est quod omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimode. Quædam enim sunt quæ statim per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse facienda vel non facienda, sicut honora patrem tuum et matrem tuam, et, non occides, non furtum facies. Et huiusmodi sunt absolute de lege naturæ. Quædam vero sunt quæ subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda. Et ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientioribus instruantur, sicut illud, coram cano capite consurge, et honora personam senis, et alia huiusmodi. Quædam vero sunt ad quæ iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis, sicut est illud, non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem; non assumes nomen Dei tui in vanum.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum.

1. Observatio enim præceptorum veteris legis iustificatio nominatur, secundum illud Psalmi CXVIII, iustificationes tuas custodiam. Sed iustificatio est executio iustitiæ. Ergo præcepta moralia non sunt nisi de actibus iustitiæ.

2. Præterea, id quod cadit sub præcepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes nisi ad solam iustitiam, cuius proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo præcepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus iustitiæ.

3. Præterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus. Sed inter virtutes sola iustitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit, in V Ethic. Ergo præcepta moralia sunt solum de actibus iustitiæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, quod peccatum est transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum. Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

Respondeo dicendum quod, cum præcepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est, necesse est quod præcepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum, unde et Philosophus, in sua politica, docet quod alias leges oportet statuere in civitate quæ regitur rege, et alias in ea quæ regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quæ est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiæ, quæ est proprie directiva communitatis humanæ. Et ideo lex humana non proponit præcepta nisi de actibus iustitiæ; et si præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem iustitiæ; ut patet per Philosophum, in V Ethic. Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in præsenti vel in futura vita. Et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago. Et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ ratio hominis est bene ordinata. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum, nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis; virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit præcepta de actibus omnium virtutum, ita tamen quod quædam, sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione præcepti; quædam vero, quæ pertinent ad bene esse virtutis perfectæ, cadunt sub admonitione consilii.

1. Ad primum ergo dicendum quod adimpletio mandatorum legis etiam quæ sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem iustificationis, inquantum iustum est ut homo obediat Deo. Vel etiam inquantum iustum est quod omnia quæ sunt hominis, rationi subdantur.

2. Ad secundum dicendum quod iustitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium, sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem. Et secundum rationem huius debiti, Philosophus assignat, in V Ethic., quandam iustitiam metaphoricam.

3. Ad tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt de diversitate communitatis.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta Decalogi.

1. Prima enim et principalia legis præcepta sunt, diliges Dominum Deum tuum, et, diliges proximum tuum, ut habetur Matth. XXII. Sed ista duo non continentur in præceptis Decalogi. Ergo non omnia præcepta moralia continentur in præceptis Decalogi.

2. Præterea, præcepta moralia non reducuntur ad præcepta cæremonialia, sed potius e converso. Sed inter præcepta Decalogi est unum cæremoniale, scilicet, memento ut diem sabbati sanctifices. Ergo præcepta moralia non reducuntur ad omnia præcepta Decalogi.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter præcepta Decalogi ponuntur sola præcepta pertinentia ad actus iustitiæ; ut patet discurrenti per singula. Ergo præcepta Decalogi non continent omnia præcepta moralia.

Sed contra est quod, Matth. V, super illud, beati estis cum maledixerint etc., dicit Glossa quod Moyses, decem præcepta proponens, postea per partes explicat. Ergo omnia præcepta 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 modica consideratione, et iterum illa quæ statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter præcepta ergo Decalogi non computantur duo genera præceptorum, illa scilicet quæ sunt prima et communia, quorum non oportet aliam editionem esse nisi quod sunt scripta in ratione naturali quasi per se nota, sicut quod nulli debet homo malefacere, et alia huiusmodi; et iterum illa quæ per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire, hæc enim proveniunt a Deo ad populum mediante disciplina sapientum. Utraque tamen horum præceptorum continentur in præceptis Decalogi, sed diversimode. Nam illa quæ sunt prima et communia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis, illa vero quæ per sapientes cognoscuntur, continentur in eis, e converso, sicut conclusiones in principiis.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa duo præcepta sunt prima et communia præcepta legis naturæ, quæ sunt per se nota rationi humanæ, vel per naturam vel per fidem. Et ideo omnia præcepta Decalogi ad illa duo referuntur sicut conclusiones ad principia communia.

2. Ad secundum dicendum quod præceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, inquantum scilicet per hoc præcipitur quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis; secundum illud Psalmi XLV, vacate, et videte quoniam ego sum Deus. Et secundum hoc, inter præcepta Decalogi computatur. Non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est cæremoniale.

3. Ad tertium dicendum quod ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in iustitia. Et ideo præcepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo sicut præcepta de actibus iustitiæ. Et propter hoc actus iustitiæ specialiter cadunt sub præceptis Decalogi, quæ sunt prima legis elementa.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter præcepta Decalogi distinguantur.

1. Latria enim est alia virtus a fide. Sed præcepta dantur de actibus virtutum. Sed hoc quod dicitur in principio Decalogi, non habebis deos alienos coram me, pertinet ad fidem, quod autem subditur, non facies sculptile etc., pertinet ad latriam. Ergo sunt duo præcepta, et non unum, sicut Augustinus dicit.

2. Præterea, præcepta affirmativa in lege distinguuntur a negativis, sicut, honora patrem et matrem, et, non occides. Sed hoc quod dicitur, ego sum Dominus Deus tuus, est affirmativum, quod autem subditur, non habebis deos alienos coram me, est negativum. Ergo sunt duo præcepta, et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit.

3. Præterea, apostolus, ad Rom. VII, dicit, concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces. Et sic videtur quod hoc præceptum, non concupisces, sit unum præceptum. Non ergo debet distingui in duo.

Sed contra est auctoritas Augustini, in Glossa super Exod., ubi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

Respondeo dicendum quod præcepta Decalogi diversimode a diversis distinguuntur. Hesychius enim,

Levit. XXVI, super illud, decem mulieres in uno clibano coquunt panes, dicit præceptum de observatione sabbati non esse de decem præceptis, quia non est observandum, secundum litteram, secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum, ut primum sit, ego sum Dominus Deus tuus; secundum sit, non habebis deos alienos coram me (et sic etiam distinguit hæc duo Hieronymus, Osee X, 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 tuum et matrem tuam; secundum, non occides; tertium, non mœchaberis; quartum, non furtum facies; quintum, non falsum testimonium dices; sextum, non concupisces. Sed primo hoc videtur inconveniens, quod præceptum de observatione sabbati præceptis Decalogi interponatur, si nullo modo ad Decalogum pertineat. Secundo quia, cum scriptum sit Matth. VI, nemo potest duobus dominis servire, eiusdem rationis esse videtur, et sub eodem præcepto cadere, ego sum Dominus Deus tuus, et, non habebis deos alienos. Unde Origenes, distinguens etiam quatuor præcepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno præcepto; secundum vero ponit, non facies sculptile; tertium, non assumes nomen Dei tui in vanum; quartum, memento ut diem sabbati sanctifices. Alia vero sex ponit sicut Hesychius. Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis (nam et in tabernaculo Deus præcepit fieri imaginem seraphim, ut habetur Exod. Xxv); convenientius Augustinus ponit sub uno præcepto, non habebis deos alienos, et, non facies sculptile. Similiter etiam concupiscentia uxoris alienæ ad commixtionem, pertinet ad concupiscentiam carnis; concupiscentiæ autem aliarum rerum, quæ desiderantur ad possidendum, pertinent ad concupiscentiam oculorum; unde etiam Augustinus ponit duo præcepta de non concupiscendo rem alienam, et uxorem alienam. Et sic ponit tria præcepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum. Et hoc melius est.

1. Ad primum ergo dicendum quod latria non est nisi quædam protestatio fidei, unde non sunt alia præcepta danda de latria, et alia de fide. Potius tamen sunt danda de latria 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, et promulgatione non indigent; ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem, accedentem enim ad Deum oportet credere quia est, ut dicitur ad Heb. XI. Et ideo non indiget alia promulgatione nisi infusione fidei.

2. Ad secundum dicendum quod præcepta affirmativa distinguuntur a negativis, quando unum non comprehenditur in alio, sicut in honoratione parentum non includitur quod nullus homo occidatur, nec e converso. Sed quando affirmativum comprehenditur in negativo vel e converso, non dantur super hoc diversa præcepta, sicut non datur aliud præceptum de hoc quod est, non furtum facies, et de hoc quod est conservare rem alienam, vel restituere eam. Et eadem ratione non sunt diversa præcepta de credendo in Deum, et de hoc quod non credatur in alienos deos.

3. Ad tertium dicendum quod omnis concupiscentia convenit in una communi ratione, et ideo apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversæ sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus distinguit diversa præcepta de non concupiscendo, differunt enim specie concupiscentiæ secundum diversitatem actionum vel concupiscibilium, ut Philosophus dicit, in X Ethic.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter præcepta Decalogi enumerentur.

1. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit, est transgressio legis divinæ, et cælestium 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 et proximum; videtur quod insufficiens sit enumeratio præceptorum Decalogi.

2. Præterea, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum, et immolatio sacrificiorum. Sed inter præcepta Decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

3. Præterea, sicut contra Deum peccare contingit periurando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum præceptum prohibens periurium, cum dicitur, non assumes nomen Dei tui in vanum. Ergo peccatum blasphemiæ, et falsæ doctrinæ, debent aliquo præcepto Decalogi prohiberi.

4. Præterea, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios. Mandatum etiam caritatis ad omnes proximos extenditur. Sed præcepta Decalogi ordinantur ad caritatem; secundum illud I Tim. I, finis præcepti caritas est. Ergo sicut ponitur quoddam præceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios et ad alios proximos.

5. Præterea, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto et adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur, non mœchaberis, non furtum facies; et seorsum peccatum cordis, cum dicitur, non concupisces rem proximi tui, et, non concupisces uxorem proximi tui. Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

6. 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 aliqua præcepta in Decalogo debuerunt poni per quæ prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quod convenienter decem præcepta Decalogi enumerentur.

Sed contra est quod dicitur Deut. IV, ostendit vobis pactum suum, quod præcepit ut faceretis; et decem verba quæ scripsit in duabus tabulis lapideis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad communitatem humanam, ita præcepta legis divinæ ordinant hominem ad quandam communitatem seu rempublicam 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 consocios et comparticipes. Oportet igitur quod in lege divina primo ferantur quædam præcepta ordinantia hominem ad Deum; et deinde alia præcepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo. Principi autem communitatis tria debet homo, primo quidem, fidelitatem; secundo, reverentiam; tertio, famulatum. Fidelitas quidem ad Dominum in hoc consistit, ut honorem principatus ad alium non deferat. Et quantum ad hoc accipitur primum præceptum, cum dicitur, non habebis deos alienos. Reverentia autem ad Dominum requiritur ut nihil iniuriosum in eum committatur. Et quantum ad hoc accipitur secundum præceptum, quod est, non assumes nomen Domini Dei tui in vanum. Famulatus autem debetur Domino in recompensationem beneficiorum quæ ab ipso percipiunt subditi. Et ad hoc pertinet tertium præceptum, de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum. Ad proximos autem aliquis bene se habet et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem, quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat. Et 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 infertur nocumentum proximo, quandoque quidem in personam propriam, quantum ad consistentiam scilicet personæ. Et hoc prohibetur per hoc quod dicitur, non occides. Quandoque autem in personam coniunctam quantum ad propagationem prolis. Et hoc prohibetur cum dicitur, non mœchaberis. Quandoque autem in rem possessam, quæ ordinatur ad utrumque. Et 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 differentiam possent distingui tria præcepta ordinantia in Deum. Quorum primum pertinet ad opus, unde ibi dicitur, non facies sculptile. Secundum ad os, unde dicitur, non assumes nomen Dei tui in vanum. Tertium pertinet ad cor, quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale præceptum, præcipitur quies cordis in Deum. Vel, secundum Augustinum, per primum præceptum reveremur unitatem primi principii; per secundum, veritatem divinam; per tertium, eius bonitatem, qua sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine.

1. Ad primum ergo potest responderi dupliciter. Primo quidem, quia præcepta Decalogi referuntur ad præcepta dilectionis. Fuit autem dandum præceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum, non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat. Vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi, in hoc enim homo vere se diligit, quod se ordinat in Deum. Et ideo etiam in præceptis Decalogi ponuntur solum præcepta pertinentia ad proximum et ad Deum. Aliter potest dici quod præcepta Decalogi sunt illa quæ immediate populus recepit a Deo, unde dicitur Deut. X, 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 possunt. Præceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptione hominis, et præcipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quæ pertinent ad seipsum et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet, videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his quæ ad ipsum pertinent. Et ideo præcepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad seipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad Decalogum.

2. Ad secundum dicendum quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutæ in commemorationem alicuius divini beneficii vel præteriti commemorati, vel futuri præfigurati. Et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda, primum et præcipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati, unde Exod. XX pro ratione huius præcepti ponitur,

sex enim diebus fecit Deus cælum et terram etc. Inter omnia autem futura beneficia, quæ erant præfiguranda, præcipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in præsenti per gratiam, vel in futuro per gloriam, quæ etiam figurabatur per observantiam sabbati; unde dicitur Isaiæ LVIII, si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum Domini gloriosum. Hæc enim beneficia primo et principaliter sunt in mente hominum, maxime fidelium. Aliæ vero solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia, sicut celebratio phase propter beneficium præteritæ liberationis ex Ægypto, et propter futuram passionem Christi, quæ temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, prætermissis omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter præcepta Decalogi.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Heb. VI, homines per maiorem sui iurant, et omnis controversiæ eorum finis ad confirmationem est iuramentum. Et ideo, quia iuramentum est omnibus commune, propter hoc prohibitio inordinationis circa iuramentum, specialiter præcepto Decalogi prohibetur. Peccatum vero falsæ doctrinæ non pertinet nisi ad paucos, unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter præcepta Decalogi. Quamvis etiam, quantum ad aliquem intellectum, in hoc quod dicitur, non assumes nomen Dei tui in vanum, prohibeatur falsitas doctrinæ, una enim Glossa exponit, non dices Christum esse creaturam.

4. Ad quartum dicendum quod statim ratio naturalis homini dictat quod nulli iniuriam faciat, et ideo præcepta prohibentia nocumentum, extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum quod nulla tergiversatione potest negari, eo quod pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinæ. Et ideo non ponitur sub præcepto Decalogi ut aliquod beneficium vel obsequium alicui impendatur nisi parentibus. Parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius e converso. Filius etiam est aliquid patris; et patres amant filios ut aliquid ipsorum, sicut dicit Philosophus, in VIII Ethic. Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua præcepta Decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum.

5. Ad quintum dicendum quod delectatio adulterii, et utilitas divitiarum, sunt propter seipsa appetibilia, inquantum habent rationem boni delectabilis vel utilis. Et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundum seipsa horribilia, quia proximus et veritas naturaliter amantur, et non desiderantur nisi propter aliud. Et ideo non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

6. Ad sextum dicendum quod, sicut supra dictum est, omnes passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis. Et ideo in præceptis Decalogi, quæ sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ordinentur decem præcepta Decalogi.

1. Dilectio enim proximi videtur esse prævia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quam Deus; secundum illud I Ioan. IV, qui fratrem suum, quem videt, non diligit, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere? sed tria prima præcepta pertinent ad dilectionem Dei, septem vero alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter præcepta Decalogi ordinantur.

2. Præterea, per præcepta affirmativa imperantur actus virtutum, per præcepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed secundum Boëtium, in commento prædicamentorum, prius sunt extirpanda vitia quam inserantur virtutes. Ergo inter præcepta pertinentia ad proximum, primo ponenda fuerunt præcepta negativa quam affirmativa.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quam oris vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine præcepta de non concupiscendo, quæ pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. XIII, quæ a Deo sunt, ordinata sunt. Sed præcepta Decalogi sunt immediate data a Deo, ut dictum est. Ergo convenientem ordinem habent.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, præcepta Decalogi dantur de his quæ statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius et magis rationi repugnans. Manifestum est autem quod, cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem ut homo inordinate se habeat circa finem. Finis autem humanæ vitæ et societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per præcepta Decalogi hominem ordinare ad Deum, cum eius contrarium sit gravissimum. Sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci, et huius contrarium est gravissimum; secundum vero est ut aliis coordinetur. Inter ipsa autem per quæ ordinamur in Deum, primum occurrit quod homo fideliter ei

subdatur, nullam participationem cum inimicis habens. Secundum autem est quod ei reverentiam exhibeat. Tertium autem est quod etiam famulatum impendat. Maiusque peccatum est in exercitu si miles, infideliter agens, cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci, et hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur. In præceptis autem ordinantibus ad proximum, manifestum est quod magis repugnat rationi, et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus magis est debitor. Et ideo inter præcepta ordinantia ad proximum, primo ponitur præceptum pertinens ad parentes. Inter alia vero præcepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum. Gravius est enim, et magis rationi repugnans, peccare opere quam ore, et ore quam corde. Et inter peccata operis, gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis iam existentis, quam adulterium, per quod impeditur certitudo prolis nascituræ; et adulterium gravius quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis secundum viam sensus proximus sit magis notus quam Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra patebit. Et ideo præcepta ordinantia ad Deum, fuerunt præordinanda.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Deus est universale principium essendi omnibus, ita etiam pater est principium quoddam essendi filio. Et ideo convenienter post præcepta pertinentia ad Deum, ponitur præceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis. Quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etsi enim in executione operis, prius extirpanda sint vitia quam inserendæ virtutes, secundum illud Psalmi XXXIII, declina a malo, et fac bonum, et Isaiæ I, quiescite agere perverse, discite benefacere; tamen in cognitione prior est virtus quam peccatum, quia per rectum cognoscitur obliquum, ut dicitur in I de Anima. Per legem autem cognitio peccati, ut Rom. III dicitur. Et secundum hoc, præceptum affirmativum debuisset primo poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quæ supra posita est. Quia in præceptis pertinentibus ad Deum, quæ sunt primæ tabulæ, ultimo ponitur præceptum affirmativum, quia eius transgressio minorem reatum inducit.

3. Ad tertium dicendum quod peccatum cordis etsi sit prius in executione, tamen eius prohibitio posterius cadit in ratione.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod præcepta Decalogi inconvenienter tradantur.

1. Præcepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum, præcepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia. Ergo in qualibet materia de qua ordinat præceptum Decalogi, debuit poni præceptum affirmativum et negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quædam affirmativa et quædam negativa.

2. Præterea, Isidorus dicit quod omnis lex ratione constat. Sed omnia præcepta Decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solum in primo et tertio præcepto.

3. Præterea, per observantiam præceptorum meretur aliquis præmia a Deo. Sed divinæ promissiones sunt de præmiis præceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus præceptis, et non solum in primo et quarto.

4. Præterea, lex vetus dicitur lex timoris, inquantum per comminationes pœnarum inducebat ad observationes præceptorum. Sed omnia præcepta Decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio pœnæ, et non solum in primo et secundo.

5. Præterea, omnia præcepta Dei sunt in memoria retinenda, dicitur enim Prov. III, describe ea in tabulis cordis tui. Inconvenienter ergo in solo tertio præcepto fit mentio de memoria. Et ita videntur præcepta Decalogi inconvenienter tradita esse.

Sed contra est quod dicitur Sap. XI, quod Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura. Multo magis ergo in præceptis suæ legis congruum modum tradendi servavit.

Respondeo dicendum quod in præceptis divinæ legis maxima sapientia continetur, unde dicitur Deut. IV, hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis. Sapientis autem est omnia debito modo et ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet quod præcepta legis convenienti modo sunt tradita.

1. Ad primum ergo dicendum quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi, non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim, si est album, non est nigrum, non tamen sequitur, si non est nigrum, ergo est album, quia ad plura sese extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam quod non esse faciendum iniuriam, quod pertinet ad præcepta negativa, ad plures personas se extendit, secundum primum dictamen rationis, quam esse debitum ut alicui obsequium vel beneficium impendatur. Inest autem primo dictamen rationis quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo autem sunt

quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur in VIII Ethic. Et ideo sola duo præcepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum; aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

2. Ad secundum dicendum quod illa præcepta quæ sunt pure moralia, habent manifestam rationem, unde non oportuit quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam præceptis additur cæremoniale, vel determinativum præcepti moralis communis, sicut in primo præcepto, non facies sculptile; et in tertio præcepto determinatur dies sabbati. Et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

3. Ad tertium dicendum quod homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant. Et ideo in illis præceptis necesse fuit promissionem præmii apponere, ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia vero parentes sunt iam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas. Et ideo præcepto de honore parentum additur promissio. Similiter etiam præcepto de prohibitione idololatriæ, quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas quam homines credunt se posse consequi per pactum cum Dæmonibus initum.

4. Ad quartum dicendum quod pœnæ præcipue necessariæ sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur in X Ethic. Et ideo illis solis præceptis legis additur comminatio pœnarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam, propter generalem consuetudinem gentium. Et similiter sunt etiam homines proni ad periurium, propter frequentiam iuramenti. Et ideo primis duobus præceptis adiungitur comminatio.

5. Ad quintum dicendum quod præceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii præteriti. Et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria. Vel quia præceptum de sabbato habet determinationem adiunctam quæ non est de lege naturæ; et ideo hoc præceptum speciali admonitione indiguit.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod præcepta Decalogi sint dispensabilia.

1. Præcepta enim Decalogi sunt de iure naturali. Sed iustum naturale in aliquibus deficit, et mutabile est, sicut et natura humana, ut Philosophus dicit, in V Ethic. Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra dictum est. Ergo in præceptis Decalogi potest fieri dispensatio.

2. Præterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in præceptis legis quæ homo statuit. Ergo, cum præcepta Decalogi sint instituta a Deo, videtur quod Deus in eis possit dispensare. Sed prælati vice Dei funguntur in terris, dicit enim apostolus, II ad Cor. II, nam et ego, si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi. Ergo etiam prælati possunt in præceptis Decalogi dispensare.

3. Præterea, inter præcepta Decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto præcepto videtur dispensari per homines, puta cum, secundum præceptum legis humanæ, homines licite occiduntur, puta malefactores vel hostes. Ergo præcepta Decalogi sunt dispensabilia.

4. Præterea, observatio sabbati continetur inter præcepta Decalogi. Sed in hoc præcepto fuit dispensatum, dicitur enim I machab. II, et cogitaverunt in die illa dicentes, omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum. Ergo præcepta Decalogi sunt dispensabilia.

Sed contra est quod dicitur Isaiæ XXIV, quidam reprehenduntur de hoc quod mutaverunt ius, dissipaverunt fœdus sempiternum, quod maxime videtur intelligendum de præceptis Decalogi. Ergo præcepta Decalogi mutari per dispensationem non possunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, tunc in præceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus in quo, si verbum legis observetur, contrariatur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem, ad ordinem iustitiæ et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo præcepta dentur quæ contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem iustitiæ et virtutis; huiusmodi præcepta continent intentionem legislatoris, et ideo indispensabilia sunt. Puta si poneretur hoc præceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret rempublicam, neque proderet civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliquid iniuste vel male; huiusmodi præcepta essent indispensabilia. Sed si aliqua alia præcepta traderentur ordinata ad ista præcepta, quibus determinantur aliqui speciales modi, in talibus præceptis dispensatio posset fieri; inquantum per omissionem huiusmodi præceptorum in aliquibus casibus, non fieret præiudicium primis præceptis, quæ continent intentionem legislatoris. Puta si, ad conservationem reipublicæ, statueretur in aliqua civitate quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessæ; posset cum aliquibus dispensari propter aliquam maiorem utilitatem. Præcepta autem Decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam præcepta primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est; præcepta autem secundæ tabulæ continent ipsum ordinem

iustitiæ inter homines observandæ, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundum hanc enim rationem sunt intelligenda præcepta Decalogi. Et ideo præcepta Decalogi sunt omnino indispensabilia.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus non loquitur de iusto naturali quod continet ipsum ordinem iustitiæ, hoc enim nunquam deficit, iustitiam esse servandam. Sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis iustitiæ, qui in aliquibus fallunt.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut apostolus dicit, II ad Tim. II, Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest. Negaret autem seipsum, si ipsum ordinem suæ iustitiæ auferret, cum ipse sit ipsa iustitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini iustitiæ eius, etiam in his secundum quæ homines ad invicem ordinantur.

3. Ad tertium dicendum quod occisio hominis prohibetur in Decalogo secundum quod habet rationem indebiti, sic enim præceptum continet ipsam rationem iustitiæ. Lex autem humana hoc concedere non potest, quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicæ, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur præcepto Decalogi, nec talis occisio est homicidium, quod præcepto Decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb. Et similiter si alicui auferatur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quæ præcepto Decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel præcepto Dei tulerunt Ægyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter etiam Abraham, cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est Dominus vitæ et mortis. Ipse enim est qui pœnam mortis infligit omnibus hominibus, iustis et iniustis, pro peccato primi parentis, cuius sententiæ si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee, accedens ad uxorem fornicariam, vel ad mulierem adulteram, non est mœchatus nec fornicatus, quia accessit ad eam quæ sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur præcepta ipsa Decalogi, quantum ad rationem iustitiæ quam continent, immutabilia sunt. Sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non, hoc quidem est mutabile, quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quæ a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio, et in aliis huiusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quæ sunt commissa hominum iurisdictioni. Quantum enim ad hoc, homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

4. Ad quartum dicendum quod illa excogitatio magis fuit interpretatio præcepti quam dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam; sicut Dominus probat, Matth. XII.

Articulus 9

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod modus virtutis cadat sub præcepto legis.

1. Est enim modus virtutis ut aliquis iuste operetur iusta, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed Deut. XVI præcipitur, iuste quod iustum est exequeris. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

2. Præterea, illud maxime cadit sub præcepto quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc principaliter fertur ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur in II Ethic. Virtuosi autem est virtuose agere. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

3. Præterea, modus virtutis proprie esse videtur ut aliquis voluntarie et delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub præcepto legis divinæ, dicitur enim in Psalmo XCIX, servite Domino in lætitia; et II ad Cor. IX, non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus; ubi Glossa dicit, quidquid boni facis, cum hilaritate fac, et tunc bene facis, si autem cum tristitia facis, fit de te, non tu facis. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto legis.

Sed contra, nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis; ut patet per Philosophum, in II et V Ethic. Quicumque autem transgreditur præceptum legis, meretur pœnam. Sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur pœnam. Hoc autem est contra intentionem legis, quæ intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, præceptum legis habet vim coactivam. Illud ergo directe cadit sub præcepto legis, ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum pœnæ, ut dicitur X Ethic., nam illud proprie cadit sub præcepto legis, pro quo pœna legis infligitur. Ad instituendam autem pœnam aliter se habet lex divina, et lex humana. Non enim pœna legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet iudicare, quia ex iudicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanæ, non habet iudicare nisi de exterioribus actibus, quia homines vident ea quæ parent, ut dicitur I Reg. XVI. Sed solius Dei, qui est lator legis divinæ est iudicare de interioribus motibus voluntatum; secundum illud Psalmi VII, scrutans corda et renes Deus. Secundum hoc igitur dicendum est quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur a lege humana et di-

vina; quantum ad aliquid autem, a lege divina sed non a lege humana; quantum ad aliquid vero, nec a lege humana nec a lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum Philosophum, in II Ethic. Quorum primum est, si aliquis operetur sciens. Hoc autem diiudicatur et a lege divina et a lege humana. Quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua diiudicantur ad pœnam vel ad veniam, tam secundum legem humanam quam secundum legem divinam. Secundum autem est ut aliquis operetur volens, vel eligens et propter hoc eligens; in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis, de quibus supra dictum est. Et ista duo non diiudicat lex humana, sed solum lex divina. Lex enim humana non punit eum qui vult occidere et non occidit, punit autem eum lex divina, secundum illud Matth. V, qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio. Tertium autem est ut firme et immobiliter habeat et operetur. Et ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc, modus virtutis non cadit sub præcepto neque legis divinæ neque legis humanæ, neque enim ab homine neque a Deo punitur tanquam præcepti transgressor, qui debitum honorem impendit parentibus, quamvis non habeat habitum pietatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod modus faciendi actum iustitiæ qui cadit sub præcepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem iuris, non autem quod fiat ex habitu iustitiæ.

2. Ad secundum dicendum quod intentio legislatoris est de duobus. De uno quidem, ad quod intendit per præcepta legis inducere, et hoc est virtus. Aliud autem est de quo intendit præceptum ferre, et hoc est id quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis præcepti et id de quo præceptum datur, sicut neque in aliis rebus idem est finis et quod est ad finem.

3. Ad tertium dicendum quod operari sine tristitia opus virtutis, cadit sub præcepto legis divinæ, quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum lætitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub præcepto, scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quæ cadit sub præcepto, cum amor sit causa delectationis, et quodammodo non, secundum quod delectatio consequitur habitum; delectatio enim operis est signum habitus generati, ut dicitur in II Ethic. Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

Articulus 7

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod modus caritatis cadat sub præcepto divinæ legis.

1. Dicitur enim Matth. XIX, si vis ad vitam ingredi, serva mandata, ex quo videtur quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum in vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex caritate fiant, dicitur enim I ad Cor. XIII, si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Ergo modus caritatis est in præcepto.

2. Præterea, ad modum caritatis proprie pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub præcepto, dicit enim apostolus, I ad Cor. X, omnia in gloriam Dei facite. Ergo modus caritatis cadit sub præcepto.

3. Præterea, si modus caritatis non cadit sub præcepto, ergo aliquis potest implere præcepta legis non habens caritatem. Sed quod potest fieri sine caritate, potest fieri sine gratia, quæ semper adiuncta est caritati. Ergo aliquis potest implere præcepta legis sine gratia. Hoc autem est pelagiani erroris; ut patet per Augustinum, in libro de hæresibus. Ergo modus caritatis est in præcepto.

Sed contra est quia quicumque non servat præceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus caritatis cadat sub præcepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid et non ex caritate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet caritatem, operatur non ex caritate. Ergo sequitur quod quicumque non habet caritatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum. Quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt contrariæ opiniones. Quidam enim dixerunt absolute modum caritatis esse sub præcepto. Nec est impossibile observare hoc præceptum caritatem non habenti, quia potest se disponere ad hoc quod caritas ei infundatur a Deo. Nec quandocumque aliquis non habens caritatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter, quia hoc est præceptum affirmativum, ut ex caritate operetur, et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet caritatem. Alii vero dixerunt quod omnino modus caritatis non cadit sub præcepto. Utrique autem quantum ad aliquid, verum dixerunt. Actus enim caritatis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est quidam actus per se. Et hoc modo cadit sub præcepto legis quod de hoc specialiter datur, scilicet, diliges Dominum Deum tuum, et, diliges proximum tuum. Et quantum ad hoc, primi verum dixerunt. Non enim est impossibile hoc præceptum observare, quod est de actu caritatis, quia homo potest se disponere ad

caritatem habendam, et quando habuerit eam, potest ea uti. Alio modo potest considerari actus caritatis secundum quod est modus actuum aliarum virtutum, hoc est secundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad caritatem, quæ est finis præcepti, ut dicitur I ad Tim. I, dictum est enim supra quod intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem. Et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quod modus caritatis non cadit sub præcepto, hoc est dictu, quod in hoc præcepto, honora patrem, non includitur quod honoretur pater ex caritate, sed solum quod honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habens caritatem, non efficitur transgressor huius præcepti, etsi sit transgressor præcepti quod est de actu caritatis, propter quam transgressionem meretur pœnam.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus non dixit, si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum, sed, serva omnia mandata. Inter quæ etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

2. Ad secundum dicendum quod sub mandato caritatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum. Et ideo præceptum caritatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex caritate honorare, non ex VI huius præcepti quod est, honora parentes, sed ex VI huius præcepti, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Et cum ista sint duo præcepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare. Et ita potest contingere quod aliquis implens præceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur præceptum de omissione modi caritatis.

3. Ad tertium dicendum quod observare omnia præcepta legis homo non potest, nisi impleat præceptum caritatis, quod non fit sine gratia. Et ideo impossibile est quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

Articulus 8

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter Decalogum.

1. Quia ut Dominus dicit, Matth. XXII, in duobus præceptis caritatis pendet omnis lex et prophetæ. Sed hæc duo præcepta explicantur per decem præcepta Decalogi. Ergo non oportet alia præcepta moralia esse.

2. Præterea, præcepta moralia a iudicialibus et cæremonialibus distinguuntur, ut dictum est. Sed determinationes communium præceptorum Moralium pertinent ad iudicialia et cæremonialia præcepta, communia autem præcepta moralia sub Decalogo continentur, vel etiam Decalogo præsupponuntur, ut dictum est. Ergo inconvenienter traduntur alia præcepta moralia præter Decalogum.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra dictum est. Sicut igitur in lege ponuntur præcepta moralia præter Decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem et misericordiam, et castitatem; ita etiam deberent poni aliqua præcepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, et alia huiusmodi. Quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia præcepta moralia quæ sunt præter Decalogum.

Sed contra est quod in Psalmo XVIII dicitur, lex Domini immaculata, convertens animas. Sed per alia etiam moralia quæ Decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, et anima eius ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia præcepta moralia tradere.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, præcepta iudicialia et cæremonialia ex sola institutione vim habent, quia antequam instituerentur, non videbatur differre utrum sic vel aliter fieret. Sed præcepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiam si nunquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quædam sunt certissima, et adeo manifesta quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia huiusmodi, ut supra dictum est, quæ sunt quasi fines præceptorum, unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis. Quædam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet, etiam popularis, potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum perverti, huiusmodi editione indigent, et hæc sunt præcepta Decalogi. Quædam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus, et ista sunt præcepta moralia superaddita Decalogo, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron. Sed quia ea quæ sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum quæ non sunt manifesta; alia præcepta moralia superaddita Decalogo reducuntur ad præcepta Decalogi, per modum cuiusdam additionis ad ipsa. Nam in primo præcepto Decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur Deut. XVIII, non inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam, ducens per ignem, nec sit maleficus atque incantator, nec Pythones consulat neque divinos, et quærat a mortuis veritatem. Secundum autem præceptum prohibet periurium. Superadditur autem ei prohibitio blasphemiæ, Levit. XXIV; et prohibitio falsæ doctrinæ, Deut. XIII. Tertio vero præcepto superadduntur omnia cæremonialia. Quarto autem præcepto, de honore parentum, superadditur præceptum

de honoratione senum, secundum illud Levit. XIX, coram cano capite consurge, et honora personam senis; et universaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam maioribus, vel ad beneficia exhibenda vel æqualibus vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cuiuslibet violationis contra proximum, sicut illud Levit. XIX, non stabis contra sanguinem proximi tui; et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud, ne oderis fratrem tuum in corde tuo. Præcepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur præceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Deut. XXIII, non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel; et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Levit. XVIII, cum masculo non commisceberis, cum omni pecore non coibis. Septimo autem præcepto, de prohibitione furti adiungitur præceptum de prohibitione usuræ, secundum illud Deut. XXIII, non fœnerabis fratri tuo ad usuram; et prohibitio fraudis, secundum illud Deut. XXV, non habebis in sacculo diversa pondera; et universaliter omnia quæ ad prohibitionem calumniæ et rapinæ pertinent. Octavo vero præcepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi iudicii, secundum illud Exod. XXIII, nec in iudicio plurimorum acquiesces sententiæ, ut a veritate devies; et prohibitio mendacii, sicut ibi subditur, mendacium fugies; et prohibitio detractionis, secundum illud Levit. XIX, non eris criminator et susurro in populis. Aliis autem duobus præceptis nulla alia adiunguntur, quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quidem præcepta Decalogi secundum manifestam rationem debiti, alia vero secundum rationem magis occultam.

2. Ad secundum dicendum quod præcepta cæremonialia et iudicialia sunt determinativa præceptorum Decalogi ex VI institutionis, non autem ex VI naturalis instinctus, sicut præcepta moralia superaddita.

3. Ad tertium dicendum quod præcepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra dictum est. Et quia virtutes ordinantes ad alium directe pertinent ad bonum commune; et similiter virtus castitatis, inquantum actus generationis deservit bono communi speciei; ideo de istis virtutibus directe dantur præcepta et Decalogi et superaddita. De actu autem fortitudinis datur præceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet Deut. XX, ubi mandatur sacerdoti, nolite metuere, nolite cedere. Similiter etiam actus gulæ prohibendus committitur monitioni paternæ, quia contrariatur bono domestico, unde dicitur Deut. XXI, ex persona parentum, monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat et luxuriæ atque conviviis.

Articulus 10

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod præcepta moralia veteris legis iustificarent.

1. Dicit enim apostolus, Rom. II, non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur. Sed factores legis dicuntur qui implent præcepta legis. Ergo præcepta legis adimpleta iustificabant.

2. Præterea, Levit. XVIII dicitur, custodite leges meas atque iudicia, quæ faciens homo vivet in eis. Sed vita spiritualis hominis est per iustitiam. Ergo præcepta legis adimpleta iustificabant.

3. Præterea, lex divina efficacior est quam lex humana. Sed lex humana iustificat, est enim quædam iustitia in hoc quod præcepta legis adimplentur. Ergo præcepta legis iustificabant.

Sed contra est quod apostolus dicit, II ad Cor. III, littera occidit. Quod secundum Augustinum, in libro de spiritu et littera, intelligitur etiam de præceptis moralibus. Ergo præcepta moralia non iustificabant.

Respondeo dicendum quod, sicut sanum proprie et primo dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem; ita iustificatio primo et proprie dicitur ipsa factio iustitiæ; secundario vero, et quasi improprie, potest dici iustificatio significatio iustitiæ, vel dispositio ad iustitiam. Quibus duobus modis manifestum est quod præcepta legis iustificabant, inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi iustificantem, quam etiam significabant; quia sicut dicit Augustinus, contra Faustum, etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa. Sed si loquamur de iustificatione proprie dicta, sic considerandum est quod iustitia potest accipi prout est in habitu, vel prout est in actu, et secundum hoc, iustificatio dupliciter dicitur. Uno quidem modo, secundum quod homo fit iustus adipiscens habitum iustitiæ. Alio vero modo, secundum quod opera iustitiæ operatur, ut secundum hoc iustificatio nihil aliud sit quam iustitiæ executio. Iustitia autem, sicut et aliæ virtutes potest accipi et acquisita et infusa, ut ex supradictis patet. Acquisita quidem causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso Deo per eius gratiam. Et hæc est vera iustitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur iustus apud Deum; secundum illud Rom. IV, si Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum. Hæc igitur iustitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis. Et secundum hoc, præcepta moralia iustificare non poterant iustitiam causando. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiæ, sic omnia præcepta legis iustificabant, aliter tamen et aliter. Nam præcepta cæremonialia continebant quidem iustitiam secundum se in generali, prout

scilicet exhibebantur in cultum Dei, in speciali vero non continebant secundum se iustitiam, nisi ex sola determinatione legis divinæ. Et ideo de huiusmodi præceptis dicitur quod non iustificabant nisi ex devotione et obedientia facientium. Præcepta vero moralia et iudicialia continebant id quod erat secundum se iustum vel in generali, vel etiam in speciali. Sed moralia præcepta continebant id quod est secundum se iustum secundum iustitiam generalem quæ est omnis virtus, ut dicitur in V Ethic. Præcepta vero iudicialia pertinebant ad iustitiam specialem, quæ consistit circa contractus humanæ vitæ, qui sunt inter homines ad invicem.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus accipit ibi iustificationem pro executione iustitiæ.

2. Ad secundum dicendum quod homo faciens præcepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat pœnam mortis, quam lex transgressoribus infligebat. In quo sensu inducit hoc apostolus, Gal. III.

3. Ad tertium dicendum quod præcepta legis humanæ iustificant iustitia acquisita, de qua non quæritur ad præsens, sed solum de iustitia quæ est apud Deum.

Quæstio 85

Consequenter considerandum est de præceptis cæremonialibus. Et primo, de ipsis secundum se; secundo, de causa eorum; tertio, de duratione ipsorum. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, quæ sit ratio præceptorum cæremonialium. Secundo, utrum sint figuralia. Tertio, utrum debuerint esse multa. Quarto, de distinctione ipsorum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio præceptorum cæremonialium non in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei.

1. In lege enim veteri dantur Iudæis quædam præcepta de abstinentia ciborum, ut patet Levit. XI; et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, sicut illud Levit. XIX, vestem quæ ex duobus texta est, non indueris; et iterum quod præcipitur Num. XV, ut faciant sibi fimbrias per angulos palliorum. Sed huiusmodi non sunt præcepta moralia, quia non manent in nova lege. Nec etiam iudicialia, quia non pertinent ad iudicium faciendum inter homines. Ergo sunt cæremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est ratio cæremonialium præceptorum quod pertineant ad cultum Dei.

2. Præterea, dicunt quidam quod præcepta cæremonialia dicuntur illa quæ pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur a cereis, qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei præter solemnitates. Ergo non videtur quod præcepta cæremonialia ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Præterea, secundum quosdam quasi normæ, idest regulæ, salutis, nam chaire in Græco idem est quod salve. Sed omnia præcepta legis sunt regulæ salutis, et non solum illa quæ pertinent ad Dei cultum. Ergo non solum illa præcepta dicuntur cæremonialia quæ pertinent ad cultum Dei.

4. Præterea, Rabbi Moyses dicit quod præcepta cæremonialia dicuntur quorum ratio non est manifesta. Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut observatio sabbati, et celebratio phase et Scenopegiæ, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo cæremonialia non sunt quæ pertinent ad cultum Dei.

Sed contra est quod dicitur Exod. XVIII, esto populo in his quæ ad Deum pertinent, ostendasque populo cæremonias et ritum colendi.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cæremonialia præcepta determinant præcepta moralia in ordine ad Deum, sicut iudicialia determinant præcepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum. Et ideo cæremonialia proprie dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent. Ratio autem huius nominis posita est supra, ubi præcepta cæremonialia ab aliis sunt distincta.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia et alia huiusmodi, quæ immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita præparatio colentium Deum ad cultum ipsius, sicut etiam in aliis quæcumque sunt præparatoria ad finem, cadunt sub scientia quæ est de fine. Huiusmodi autem præcepta quæ dantur in lege de vestibus et cibis colentium Deum, et aliis huiusmodi, pertinent ad quandam præparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei, sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio regis. Unde etiam sub præceptis cæremonialibus continentur.

2. Ad secundum dicendum quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens, præsertim cum non multum inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenderentur, sed in ipso etiam candelabro lucernæ cum oleo olivarum præparabantur, ut patet Lev. XXIV. Nihilominus tamen potest dici quod in solemnitatibus omnia illa quæ pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur, et secundum hoc, in observatione solemnitatum omnia cæremonialia includuntur.

3. Ad tertium dicendum quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens, nomen enim cæ-

remoniæ non est Græcum, sed Latinum. Potest tamen dici quod, cum salus hominis sit a Deo, præcipue illa præcepta videntur esse salutis regulæ, quæ hominem ordinant ad Deum. Et sic cæremonialia dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

4. Ad quartum dicendum quod illa ratio cæremonialium est quodammodo probabilis, non quod ex eo dicuntur cæremonialia quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens. Quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra dicetur, inde est quod eorum ratio non est adeo manifesta.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod præcepta cæremonialia non sint figuralia.

1. Pertinet enim ad officium cuiuslibet doctoris ut sic pronunciet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit, in IV de Doctr. Christ. Et hoc maxime videtur esse necessarium in legis latione, quia præcepta legis populo proponuntur. Unde lex debet esse manifesta, ut Isidorus dicit. Si igitur præcepta cæremonialia data sunt in alicuius rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse huiusmodi præcepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Præterea, ea quæ in cultum Dei aguntur, maxime debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad alia repræsentanda, videtur esse theatricum, sive pœticum, in theatris enim repræsentabantur olim per aliqua quæ ibi gerebantur, quædam aliorum facta. Ergo videtur quod huiusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed cæremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est. Ergo cæremonialia non debent esse figuralia.

3. Præterea, Augustinus dicit, in enchirid., quod Deus maxime colitur fide, spe et caritate. Sed præcepta quæ dantur de fide, spe et caritate, non sunt figuralia. Ergo præcepta cæremonialia non debent esse figuralia.

4. Præterea, Dominus dicit, Ioan. IV, spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet. Sed figura non est ipsa veritas, immo contra se invicem dividuntur. Ergo cæremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad colos. II, nemo vos iudicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi aut Neomeniæ aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, præcepta cæremonialia dicuntur quæ ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior, et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori, unde dicitur in Psalmo LXXXIII, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima coniungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte coniungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur. In statu enim futuræ beatitudinis, intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur. Et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione et affectione; secundum illud Isaiæ LI, gaudium et lætitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis. In statu autem præsentis vitæ, non possumus divinam veritatem in seipsa intueri, sed oportet quod radius divinæ veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris, sicut Dionysius dicit, I cap. Cæl. Hier., diversimode tamen, secundum diversum statum cognitionis humanæ. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut apostolus dicit, ad Heb. IX. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futuræ veritatis manifestandæ in patria; sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriæ veritatem. Sed in statu novæ legis, hæc via iam est revelata. Unde hanc præfigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum præteriti vel præsentis, sed solum oportet præfigurari futuram veritatem gloriæ nondum revelatam. Et hoc est quod apostolus dicit, ad Heb. X, umbram habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum, umbra enim minus est quam imago; tanquam imago pertineat ad novam legem, umbra vero ad veterem.

1. Ad primum ergo dicendum quod divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem, alioquin daretur eis præcipitii materia, dum contemnerent quæ capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur, ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut pœtica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem. Et ideo utrobique opus est repræsentatione per sensibiles figuras.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est.

4. Et similiter dicendum est ad quartum, quia per

Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debuerint esse multa cæremonialia præcepta.

1. Ea enim quæ sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed cæremonialia præcepta, sicut dictum est, ordinantur ad cultum Dei et in figuram Christi. Est autem unus Deus, a quo omnia; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, ut dicitur I ad Cor. VIII. Ergo cæremonialia non debuerunt multiplicari.

2. Præterea, multitudo cæremonialium præceptorum transgressionis erat occasio; secundum illud quod dicit Petrus, Act. XV, quid tentatis Deum, imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri, portare potuimus? sed transgressio divinorum præceptorum contrariatur humanæ saluti. Cum igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit, videtur quod non debuerint multa præcepta cæremonialia dari.

3. Præterea, præcepta cæremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, sed huiusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere in spiritu et veritate, ut habetur Ioan. IV. Non ergo debuerunt multa præcepta cæremonialia dari.

Sed contra est quod dicitur Osee VIII, Scribam eis multiplices leges intus; et Iob XI, ut ostenderet tibi secreta sapientiæ, 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 proni ad malum, qui sunt per præcepta legis cœrcendi, ut supra dictum est; quidam habentes inclinationem ad bonum, vel ex natura vel ex consuetudine, vel magis ex gratia; et tales sunt per legis præceptum instruendi et in melius promovendi. Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat præcepta cæremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni, et ideo necesse erat ut ab idololatriæ cultu per præcepta cæremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriæ deserviebant, oportebat e contrario multa institui ad singula reprimenda, et iterum multa talibus imponi, ut, quasi oneratis ex his quæ ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriæ deservire. Ex parte vero eorum qui erant prompti ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio cæremonialium præceptorum. Tum quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum, et magis assidue. Tum etiam quia mysterium Christi, quod per huiusmodi cæremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo, et multa circa ipsum consideranda erant, quæ oportuit per diversa cæremonialia figurari.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem, sicut una medicina, si sit efficax, sufficit quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem et imperfectionem eius quod est ad finem, oportet eam multiplicari, sicut multa remedia adhibentur infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Cæremoniæ autem veteris legis invalidæ et imperfectæ erant et ad repræsentandum Christi mysterium, quod est superexcellens; et ad subiugandum mentes hominum Deo. Unde apostolus dicit, ad Heb. VII, reprobatio fit præcedentis mandati, propter infirmitatem et inutilitatem, nihil enim ad perfectum adduxit lex. Et ideo oportuit huiusmodi cæremonias multiplicari.

2. Ad secundum dicendum quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut maiores caveantur. Et ideo, ut caveretur transgressio idololatriæ, et superbiæ quæ in Iudæorum cordibus nasceretur si omnia præcepta legis implerent, non propter hoc prætermisit Deus multa cæremonialia præcepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

3. Ad tertium dicendum quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum. Propter quod statuit quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque a quibuslibet. Et multa huiusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus; sicut etiam Rabbi Moyses Ægyptius dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum Dæmonum declinarent.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod cæremoniæ veteris legis inconvenienter dividantur in sacrificia, sacra, sacramenta et observantias.

1. Cæremoniæ enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quæ figurabatur sacrificium quo Christus se obtulit oblationem et hostiam Deo, ut dicitur ad Ephes. V. Ergo sola sacrificia erant cæremonialia.

2. Præterea, vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui sacramenta contra sacrificia.

3. Præterea, sacrum dicitur quod est Deo dicatum, secundum quem modum tabernaculum et vasa eius sacrificari dicebantur. Sed omnia cæremonialia erant or-

dinata ad cultum Dei, ut dictum est. Ergo cæremonialia omnia sacra erant. Non ergo una pars cæremonialium debet sacra nominari.

4. Præterea, observantiæ ab observando dicuntur. Sed omnia præcepta legis observari debebant, dicitur enim Deut. VIII, observa et cave ne quando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata eius atque iudicia et cæremonias. Non ergo observantiæ debent poni una pars cæremonialium.

5. Præterea, solemnitates inter cæremonialia computantur, cum sint in umbram futuri, ut patet ad colos. II. Similiter etiam oblationes et munera; ut patet per apostolum, ad Heb. IX. Quæ tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est prædicta distinctio cæremonialium.

Sed contra est quod in veteri lege singula prædicta cæremoniæ vocantur. Sacrificia enim dicuntur cæremoniæ Num. XV, offerat vitulum et sacrificia eius ac libamenta, ut cæremoniæ eius postulant. De sacramento etiam ordinis dicitur Levit. VII, hæc est unctio Aaron et filiorum eius in cæremoniis. De sacris etiam dicitur Exod. XXXVIII, hæc sunt instrumenta tabernaculi testimonii in cæremoniis Levitarum. De observantiis etiam dicitur III Reg. IX, si aversi fueritis, non sequentes me, nec observantes cæremonias quas proposui vobis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cæremonialia præcepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in sacrificiis, quæ in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad sacra, sicut est tabernaculum, et vasa, et alia huiusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari. Scilicet et eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quandam consecrationem vel populi, vel ministrorum, et ad hoc pertinent sacramenta. Et iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt, et ad hoc pertinent observantiæ, puta in cibis et vestimentis et aliis huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod sacrificia oportebat offerri et in aliquibus locis, et per aliquos homines, et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per sacrificia significatur Christus immolatus, ita etiam per sacramenta et sacra illorum figurabantur sacramenta et sacra novæ legis; et per eorum observantias figurabatur conversatio populi novæ legis. Quæ omnia ad Christum pertinent.

2. Ad secundum dicendum quod sacrificium novæ legis, idest eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor, sanctificavit enim per suum sanguinem populum, ut dicitur ad Heb. Ult. Et ideo hoc sacrificium etiam est sacramentum. Sed sacrificia veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant, et ideo non dicuntur sacramenta. Sed ad hoc designandum seorsum erant quædam sacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ consecrationis. Quamvis etiam quibusdam consecrationibus quædam sacrificia adiungerentur.

3. Ad tertium dicendum quod etiam sacrificia et sacramenta erant sacra. Sed quædam erant quæ erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta, et ideo retinebant sibi commune nomen sacrorum.

4. Ad quartum dicendum quod ea quæ pertinebant ad conversationem populi colentis Deum, retinebant sibi commune nomen observantiarum, inquantum a præmissis deficiebant. Non enim dicebantur sacra, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa eius. Sed per quandam consequentiam erant cæremonialia, inquantum pertinebant ad quandam idoneitatem populi colentis Deum.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut sacrificia offerebantur in determinato loco ita etiam offerebantur in determinatis temporibus, unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur, unde apostolus dicit, ad Heb. V, omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia.

Quæstio 86

Deinde considerandum est de causis cæremonialium præceptorum. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum præcepta cæremonialia habeant causam. Secundo, utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem. Tertio, de causis sacrificiorum. Quarto, de causis sacramentorum. Quinto, de causis sacrorum. Sexto, de causis observantiarum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod cæremonialia præcepta non habeant causam.

1. Quia super illud Ephes. II, legem mandatorum decretis evacuans, dicit Glossa, idest, evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias, decretis, idest præceptis evangelicis, quæ ex ratione sunt. Sed si observantiæ veteris legis ex ratione erant, frustra evacuarentur per rationabilia decreta novæ legis. Non ergo cæremoniales observantiæ veteris legis habebant aliquam rationem.

2. Præterea, vetus lex successit legi naturæ. Sed in lege naturæ fuit aliquod præceptum quod nullam rationem habebat nisi ut hominis obedientia probaretur; sicut Augustinus dicit, VIII super Gen. Ad Litt., de prohibitione ligni vitæ. Ergo etiam in veteri lege aliqua præcepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de se nullam rationem haberent.

3. Præterea, opera hominis dicuntur moralia secundum quod sunt a ratione. Si igitur cæremonialium præceptorum sit aliqua ratio, non different a moralibus præceptis. Videtur ergo quod cæremonialia præcepta non habeant aliquam causam, ratio enim præcepti ex aliqua causa sumitur.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XVIII, præceptum Domini lucidum, illuminans oculos. Sed cæremonialia sunt præcepta Dei. Ergo sunt lucida. Quod non esset nisi haberent rationabilem causam. Ergo præcepta cæremonialia habent rationabilem causam.

Respondeo dicendum quod, cum sapientis sit ordinare, secundum Philosophum, in I Metaphys., ea quæ ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut apostolus dicit, ad Rom. XIII. Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem, quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis, ea enim quæ casu eveniunt præter intentionem finis, vel quæ non serio fiunt sed ludo, dicimus esse inordinata. Secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini. Et ex hoc sequitur quod ratio eorum quæ sunt ad finem, sumitur ex fine, sicut ratio dispositionis serræ sumitur ex sectione, quæ est finis eius, ut dicitur in II Physic. Manifestum est autem quod præcepta cæremonialia, sicut et omnia alia præcepta legis, sunt ex divina sapientia instituta, unde dicitur Deut. IV, hæc est sapientia vestra et intellectus coram populis. Unde necesse est dicere quod præcepta cæremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causæ assignari possunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod observantiæ veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc, quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, puta quod vestis non conficeretur ex lana et Lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novæ legis, quæ præcipue consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabilia sunt.

2. Ad secundum dicendum quod prohibitio ligni scientiæ boni et mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum, sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet per hoc aliquid figurabatur. Et sic etiam cæremonialia præcepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

3. Ad tertium dicendum quod præcepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas, sicut, non occides, non furtum facies. Sed præcepta cæremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod præcepta cæremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum.

1. Inter præcepta enim cæremonialia præcipua erant circumcisio, et immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum. Dicitur enim Gen. XVII, circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me et vos. Et de celebratione phase dicitur Exod. XIII, erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos. Ergo multo magis alia cæremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Præterea, effectus proportionatur suæ causæ. Sed omnia cæremonialia sunt figuralia, ut supra dictum est. Ergo non habent nisi causam figuralem.

3. Præterea, illud quod de se est indifferens utrum sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quædam sunt in præceptis cæremonialibus quæ non videntur differre utrum sic vel sic fiant, sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis huiusmodi particularibus circumstantiis. Ergo præcepta veteris legis non habent rationem litteralem.

Sed contra, sicut præcepta cæremonialia figurabant Christum, ita etiam historiæ veteris testamenti, dicitur enim I ad Cor. X, quod omnia in figuram contingebant illis. Sed in historiis veteris testamenti, præter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam præcepta cæremonialia, præter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ratio eorum quæ sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. Finis autem præceptorum cæremonialium est duplex, ordinabatur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum; sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant præsens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit, super Osee. Sic igitur rationes præceptorum cæremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt. Uno modo, ex ratione cultus divini qui erat pro tempore illo observandus. Et rationes istæ sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idololatriæ cultum; sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia; sive ad insinuandam excellentiam di-

vinam; vel etiam ad designandam dispositionem mentis quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari secundum quod ordinantur ad figurandum Christum. Et sic habent rationes figurales et mysticas, sive accipiantur ex ipso Christo et ecclesia, quod pertinet ad allegoriam; sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad moralitatem; sive ad statum futuræ gloriæ, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad anagogiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut intellectus metaphoricæ locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent; ita etiam significationes cæremoniarum legis quæ sunt commemorativæ beneficiorum Dei propter quæ instituta sunt, vel aliorum huiusmodi quæ ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde quod assignetur causa celebrationis phase quia est signum liberationis ex Ægypto, et quod circumcisio est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham, pertinet ad causam litteralem.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si cæremonialia præcepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad præsentialiter Deum colendum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut in legibus humanis dictum est quod in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed hæc sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multæ particulares determinationes in cæremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem; in communi vero habent etiam causam litteralem.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non possit conveniens ratio assignari cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent.

1. Ea enim quæ in sacrificium offerebantur, sunt illa quæ sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam, sicut animalia quædam, et panes quidam. Sed tali sustentamento Deus non indiget; secundum illud Psalmi XLIX, numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo? ergo inconvenienter huiusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Præterea, in sacrificium divinum non offerebantur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere bovum, ovium et caprarum; et de avibus, communiter quidem turtur et columba; specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem alia animalia sunt eis nobiliora. Cum igitur omne quod est optimum Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Præterea, sicut homo a Deo habet dominium volatilium et bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces a divino sacrificio excludebantur.

4. Præterea, indifferenter offerri mandantur turtures et columbæ. Sicut igitur mandantur offerri pulli columbarum, ita etiam pulli turturum.

5. Præterea, Deus est auctor vitæ non solum hominum, sed etiam animalium; ut patet per id quod dicitur Gen. I. Mors autem opponitur vitæ. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia. Præcipue quia etiam apostolus monet, Rom. XII, ut exhibeamus nostra corpora hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.

6. Præterea, si animalia Deo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, præcipue in avibus, ut patet Levit. I.

7. Præterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi aut cæci, aut aliter maculosi.

8. Præterea, illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare; secundum illud apostoli, I Cor. X, nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris? inconvenienter igitur quædam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps, et pectusculum et armus dexter.

9. Præterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiæ pacificæ et hostiæ pro peccato. Sed nullum animal feminini sexus offerebatur Deo in holocaustum, fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quam de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis et pro peccato offerebantur animalia feminini sexus; et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

10. Præterea, omnes hostiæ pacificæ unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia, quod quorundam pacificorum carnes non possent vesci in crastino, quorundam autem possent, ut mandatur Levit. VII.

11. Præterea, omnia peccata in hoc conveniunt quod a Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis, in Dei reconciliationem, unum genus sacrificii debuit offerri.

10. Præterea, omnia animalia quæ offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quod de terræ nascentibus diversimode fiebat oblatio, nunc enim offerebantur spicæ, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula.

11. Præterea, omnia quæ in usum nostrum veniunt, a Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo præ-

ter animalia, solum hæc Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus et sal.

12. Præterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repræsentat mel, quam de mordacitate, quam repræsentat sal, dicitur enim Eccli. XXIV, spiritus meus super mel dulcis. Ergo inconvenienter prohibebatur in sacrificio apponi mel et fermentum, quod etiam facit panem sapidum; et præcipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quod ea quæ pertinent ad cæremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed contra est quod dicitur Levit. I, oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum et odorem suavissimum Domino. Sed sicut dicitur Sap. VII, neminem diligit Deus nisi qui cum sapientia inhabitat, ex quo potest accipi quod quidquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illæ cæremoniæ sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cæremoniæ veteris legis duplicem causam habebant, unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam vero figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod per sacrificia repræsentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quæ homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem. Et hoc repræsentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat; secundum quod dixit David, I Paral. XXIX, tua sunt omnia; et quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi. Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum et ultimus finis, ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat; propter hoc prohibebatur in lege offerre sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud Exod. XXII, qui immolat diis, occidetur, præter Domino soli. Et ideo de causa cæremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo, ex hoc quod per huiusmodi homines retrahebantur a sacrificiis idolorum. Unde etiam præcepta de sacrificiis non fuerunt data populo Iudæorum nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem, quasi huiusmodi sacrificia sint instituta ut populus ad sacrificandum promptus, huiusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. Unde dicitur Ierem. VII, non sum locutus cum patribus vestris, et non præcepi eis, in die qua eduxi eos de terra Ægypti, de verbo holocautomatum et victimarum. Inter omnia autem dona quæ Deus humano generi iam per peccatum lapso dedit, præcipuum est quod dedit filium suum, unde dicitur Ioan. III, sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam. Et ideo potissimum sacrificium est quo ipse Christus seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis, ut dicitur ad Ephes. V. Et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege ut hoc unum singulare et præcipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde apostolus dicit, ad Heb. X, quod sacerdos veteris legis easdem sæpe offerebat hostias, quæ nunquam possunt auferre peccata, Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum. Et quia ex figurato sumitur ratio figuræ, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendæ ex vero sacrificio Christi.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus non volebat huiusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quæ offerebantur, quasi eis indigeret, unde dicitur Isaiæ I, holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et hircorum et agnorum, nolui. Sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est, tum ad excludendam idololatriam; tum ad significandum debitum ordinem mentis humanæ in Deum; tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanæ factæ per Christum.

2. Ad secundum dicendum quod quantum ad omnia prædicta, conveniens ratio fuit quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. Primo quidem, ad excludendum idololatriam. Quia omnia alia animalia offerebant idololatræ diis suis, vel eis ad maleficia utebantur, ista autem animalia apud Ægyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum, unde ea non offerebant in sacrificium diis suis; unde dicitur Exod. VIII, abominationes Ægyptiorum immolabimus Domino Deo nostro. Oves enim colebant; hircos venerabantur, quia in eorum figura Dæmones apparebant; bobus autem utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundo, hoc conveniens erat ad prædictam ordinationem mentis in Deum. Et hoc dupliciter. Primo quidem, quia huiusmodi animalia maxime sunt per quæ sustentatur humana vita, et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum. Alia vero animalia vel sunt silvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata, vel, si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina; solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Huiusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia haben-

tur in copia in terra promissionis. Secundo, quia per immolationem huiusmodi animalium puritas mentis designatur. Quia, ut dicitur in Glossa Levit. I, vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; hædum, cum lasciviam superamus; turturem, dum castitatem servamus; panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur. In columba vero manifestum est quod significatur caritas et simplicitas mentis. Tertio vero, conveniens fuit hæc animalia offerri in figuram Christi. Quia, ut in eadem Glossa dicitur, Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in ariete, propter principatum; in hirco, propter similitudinem carnis peccati. In turture et columba duarum naturarum coniunctio monstrabatur, vel in turture castitas, in columba caritas significatur. In similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur.

3. Ad tertium dicendum quod pisces, quia in aquis vivunt, magis sunt alieni ab homine quam alia animalia, quæ vivunt in ære, sicut et homo. Et iterum pisces, ex aqua extracti, statim moriuntur, unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

4. Ad quartum dicendum quod in turturibus meliores sunt maiores quam pulli; in columbis autem e converso. Et ideo, ut Rabbi Moyses dicit, mandantur offerri turtures et pulli columbarum, quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

5. Ad quintum dicendum quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum. Et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano usui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum. Et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur, ad significandum expiationem peccatorum. Per occisionem etiam huiusmodi animalium significabatur occisio Christi.

6. Ad sextum dicendum quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos, quibus idololatræ animalia idolis immolabant. Vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit, lex elegit genus occisionis quo animalia minus affligebantur occisa. Per quod excludebatur etiam immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

7. Ad septimum dicendum quod, quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur, propter quod etiam prohibitum erat ne mercedem prostibuli, aut pretium canis, in domum Dei offerrent. Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plene consistentia, propter teneritudinem.

8. Ad octavum dicendum quod triplex erat sacrificiorum genus. Quoddam erat quod totum comburebatur, et hoc dicebatur holocaustum, quasi totum incensum. Huiusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam maiestatis ipsius, et amorem bonitatis eius, et conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum. Et ideo totum comburebatur, ut sicut totum animal, resolutum in vaporem, sursum ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem, et omnia quæ ipsius sunt, Dei dominio esse subiecta, et ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium pro peccato, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati, et conveniebat statui pœnitentium in satisfactione peccatorum. Quod dividebatur in duas partes, nam una pars eius comburebatur, alia vero cedebat in usum 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 usum sacerdotum venire ea quæ pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret. Et quia hoc non esset satisfactio pro peccato, si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerrent. Tertium vero sacrificium vocabatur hostia pacifica, quæ offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accepti vel accipiendi, et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebantur in tres partes, nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerentium; ad significandum quod salus hominis procedit a Deo, dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur, quod sanguis et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium, sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris, in honorem Dei; adeps vero adurebatur in igne. Cuius ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatræ enim bibebant de sanguine victimarum, et comedebant adipes; secundum illud Deut. XXXII, de quorum victimis comedebant adipes, et bibebant vinum libaminum. Secunda ratio est ad informationem humanæ vitæ. Prohibebatur enim eis usus sanguinis, ad hoc quod horrerent humani sanguinis effusionem, unde dicitur Gen. IX, carnem cum sanguine non comedetis, sanguinem enim animarum vestrarum requiram. Esus vero adipum prohibebatur eis ad vitandam lasciviam, unde dicitur Ezech. XXXIV, quod crassum erat, occidebatis. Tertia ratio est propter reverentiam divinam. Quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cuius dicitur anima esse in sanguine, adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat. Et ideo ut ostenderetur quod a Deo nobis est et vita et omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei effundebatur sanguis, et adurebatur adeps. Quarta ratio est quia per hoc figu-

rabatur effusio sanguinis Christi, et pinguedo caritatis eius, per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat pectusculum et armus dexter, ad excludendum quandam divinationis speciem quæ vocatur spatulamantia, quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pectoris. Et ideo ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur quod sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus, quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quæ significatur per armum dextrum.

9. Ad nonum dicendum quod, quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus, nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, qui maiora animalia offerre non poterant. Et quia hostiæ pacificæ gratis offerebantur, et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus; ideo huiusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta et hostias pro peccato, quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam huiusmodi, propter altitudinem volatus, congruunt perfectioni holocaustorum, et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

10. Ad decimum dicendum quod inter omnia sacrificia holocaustum erat præcipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in sanctitate tenebat hostia pro peccato, quæ comedebatur solum in atrio a sacerdotibus, et in ipsa die sacrificii. Tertium vero gradum tenebant hostiæ pacificæ pro gratiarum actione, quæ comedebantur ipso die, sed ubique in ierusalem. Quartum vero locum tenebant hostiæ pacificæ ex voto, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio huius ordinis quia maxime obligatur homo Deo propter eius maiestatem, secundo, propter offensam commissam; tertio, propter beneficia iam suscepta; quarto, propter beneficia sperata.

8. Ad undecimum dicendum quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra dictum est. Et ideo alia hostia mandatur offerri pro peccato sacerdotis et principis, vel alterius privatæ personæ. Est autem attendendum, ut Rabbi Moyses dicit, quod quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo. Unde capra, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia vero sacerdotis offerebatur vitulus; pro negligentia autem principis, hircus.

10. Ad duodecimum dicendum quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium, ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si hunc habere non posset, saltem offerret farinam vel spicas. Causa vero figuralis est quia panis significat Christum, qui est panis vivus, ut dicitur Ioan. VI. Qui quidem erat sicut in spica, pro statu legis naturæ, in fide patrum; erat autem sicut simila in doctrina legis prophetarum; erat autem sicut panis formatus post humanitatem assumptam; coctus igne, idest formatus spiritu sancto in clibano uteri virginalis; qui etiam fuit coctus in sartagine, per labores quos in mundo sustinebat; in cruce vero quasi in craticula adustus.

11. Ad decimumtertium dicendum quod ea quæ in usum hominis veniunt de terræ nascentibus, vel sunt in cibum, et de eis offerebatur panis. Vel sunt in potum, et de his offerebatur vinum. Vel sunt in condimentum, et de his offerebatur oleum et sal. Vel sunt in medicamentum, et de his offerebatur thus, quod est aromaticum et consolidativum. Per panem autem figuratur caro Christi; per vinum autem sanguis eius, per quem redempti sumus; oleum figurat gratiam Christi; sal scientiam; thus orationem.

12. Ad decimumquartum dicendum quod mel non offerebatur in sacrificiis Dei, tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum. Tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. Fermentum vero non offerebatur, ad excludendam corruptionem. Et forte etiam in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. Sal autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis, sacrificia autem Dei debent esse incorrupta. Et etiam quia in sale significatur discretio sapientiæ; vel etiam mortificatio carnis. Thus autem offerebatur ad designandam devotionem mentis, quæ est necessaria offerentibus; et etiam ad designandum odorem bonæ famæ, nam thus et pingue est, et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiæ non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non offerebatur thus.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod cæremoniarum veteris legis quæ ad sacra pertinent sufficiens ratio assignari non possit.

1. Dicit enim Paulus, Act. XVII, Deus, qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, hic, cæli et terræ cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat. Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum, vel templum, in lege veteri est institutum.

2. Præterea, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum. Sed tabernaculum designabat statum veteris legis. Non ergo debuit mutari per ædificationem alicuius templi.

3. Præterea, divina lex præcipue etiam debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum di-

vini cultus pertinet quod fiant multa altaria et multa templa, sicut patet in nova lege. Ergo videtur quod etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum aut unum tabernaculum sed multa.

4. Præterea, tabernaculum, seu templum, ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo præcipue oportet venerari unitatem et simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum, seu templum, per quædam vela distingueretur.

5. Præterea, virtus primi moventis, qui est Deus, primo apparet in parte orientis, a qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debebat esse dispositum magis versus orientem quam versus occidentem.

6. Præterea, Exod. XX, Dominus præcepit ut non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem. Inconvenienter igitur in tabernaculo, vel in templo, fuerunt sculptæ imagines cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare, sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

7. Præterea, Dominus præcepit, Exod. XX, altare de terra facietis mihi. Et iterum, non ascendes ad altare meum per gradus. Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel ære contextis; et tantæ altitudinis ut ad illud nisi per gradus ascendi non posset. Dicitur enim Exod. XXVII, facies et altare de lignis setim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine; et operies illud ære. Et Exod. XXX dicitur, facies altare ad adolendum thymiamata, de lignis setim, vestiesque illud auro purissimo.

8. Præterea, in operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturæ aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo, vel domui, sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet cortinæ, saga cilicina, pelles arietum rubricatæ, et pelles hyacintinæ.

9. Præterea, consecratio exterior interiorem sanctitatem significat, cuius subiectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum et eius vasa consecrabantur, cum essent quædam corpora inanimata.

10. Præterea, in Psalmo XXXIII dicitur, benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo. Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod cæremoniæ sacrorum convenientes causas non haberent.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VIII, quod illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari et umbræ deserviunt cælestium, sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum, vide, inquit, omnia facito secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est. Sed valde rationabile est quod imaginem cælestium repræsentat. Ergo cæremoniæ sacrorum rationabilem causam habebant.

Respondeo dicendum quod totus exterior cultus Dei ad hoc præcipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quæ communia sunt, et non distincta ab aliis, minus revereatur; ea vero quæ habent aliquam excellentiæ discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos oportet in reverentia haberi a subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale habitaculum, et specialia vasa, et speciales ministri ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad maiorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est, institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliud figurari debet, ut scilicet eius aliquam similitudinem repræsentet. Et ideo etiam oportuit aliqua specialia observari in his quæ pertinent ad cultum Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod cultus Dei duo respicit, scilicet Deum, qui colitur; et homines colentes. Ipse igitur Deus, qui colitur, nullo corporali loco clauditur, unde propter ipsum non oportuit tabernaculum fieri, aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt, et propter eos oportuit speciale tabernaculum, vel templum, institui ad cultum Dei, propter duo. Primo quidem, ut ad huiusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum maiori reverentia accederent. Secundo, ut per dispositionem talis templi, vel tabernaculi, significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam divinitatis vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit, III Reg. VIII, si cælum et cæli cælorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam ædificavi tibi? et postea subdit, sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti, erit nomen meum ibi; ut exaudias deprecationem servi tui et populi tui Israel. Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod nomen Dei habitet ibi, idest ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quæ ibi fiebant vel dicebantur; et quod, propter reverentiam loci, orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

2. Ad secundum dicendum quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quæ 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; ultimo autem, tempore Da-

vid et Salomonis, populus ille habuit quietissimum statum. Et tunc primo ædificatum fuit templum, in loco quem designaverat Abraham, ex divina demonstratione, ad immolandum. Dicitur enim Gen. XXII, quod Dominus mandavit Abrahæ ut offerret filium suum in holocaustum super unum montium quem monstravero tibi. Et postea dicit quod appellavit nomen illius loci, Dominus videt, quasi secundum Dei prævisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur Deut. XII, ad locum quem elegerit Dominus Deus vester, venietis, et offeretis holocausta et victimas vestras. Locus autem ille designari non debuit per ædificationem 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 quælibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orirentur lites et iurgia. Et ideo non fuit ædificatum templum donec haberent regem, per quem posset huiusmodi iurgium compesci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et hæc est ratio litteralis diversitatis tabernaculi et templi. Ratio autem figuralis esse potest quia per hæc duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status præsentis vitæ mutabilis. Per templum vero, quod erat fixum et stans, significatur status futuræ vitæ, quæ omnino invariabilis est. Et propter hoc in ædificatione 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 novæ legis. Unde ad constructionem tabernaculi soli Iudæi sunt operati, ad ædificationem vero templi cooperati sunt etiam gentiles, scilicet tyrii et sidonii.

3. Ad tertium dicendum quod ratio unitatis templi, vel tabernaculi, potest esse et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriæ. Quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant, et ideo, ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinæ, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur. Et iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus. Et ideo compescebantur ne passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novæ legis, in cuius sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus. Et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege. Quantum vero ad ea quæ pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata in quibus conveniebant ad laudem Dei, quæ dicebantur synagogæ, sicut et nunc dicuntur ecclesiæ, in quibus populus christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogæ, quia ipsum sacrificium ecclesiæ spirituale est; unde non distinguitur apud nos locus sacrificii a loco doctrinæ. Ratio autem figuralis esse potest quia per hoc significatur unitas ecclesiæ, vel militantis vel triumphantis.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut in unitate templi, vel tabernaculi, repræsentabatur unitas Dei, vel unitas ecclesiæ; ita etiam in distinctione tabernaculi, vel templi, repræsentabatur distinctio eorum quæ Deo sunt subiecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes, in unam quæ vocabatur sancta sanctorum, quæ erat Occidentalis; et aliam quæ vocabatur sancta, quæ erat ad orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Hæc igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem, secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei. Sic enim diversæ partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quæ sancta sanctorum dicitur, figurabat sæculum altius, quod est spiritualium substantiarum, pars vero illa quæ dicitur sancta, exprimebat mundum corporalem. Et ideo sancta a sanctis sanctorum distinguebantur quodam velo, quod quatuor coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur, scilicet bysso, per quod designatur terra, quia byssus, idest linum, de terra nascitur; purpura, per quam significatur aqua, fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis quæ inveniuntur in mari; hyacintho, per quem significatur ær, quia habet æreum colorem; et cocco bis tincto, per quem designatur ignis. Et hoc ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum per quod velantur nobis incorporales substantiæ. Et ideo in interius tabernaculum, idest in sancta sanctorum, solus summus sacerdos, et semel in anno, introibat, ut designaretur quod hæc est finalis perfectio hominis, ut ad illud sæculum introducatur. In tabernaculum vero exterius, idest in sancta, introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat, quia ipsa corpora populus percipere potest; ad interiores autem eorum rationes soli sapientes per considerationem attingere possunt. Secundum vero rationem figuralem, per exterius tabernaculum, quod dicitur sancta, significatur status veteris legis, ut apostolus dicit, ad Heb. IX, quia ad illud tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius vero tabernaculum, quod dicitur sancta sanctorum, significatur vel cælestis gloria, vel etiam status spiritualis novæ legis, qui est quædam inchoatio futuræ gloriæ. In quem statum nos Christus introduxit, quod figurabatur per hoc quod summus sacerdos, semel in anno, solus in sancta sanctorum intrabat. Velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis. Quod velum quatuor coloribus erat ornatum, bysso quidem, ad designandam carnis puritatem; purpura autem, ad figurandum

passiones quas sancti sustinuerunt pro Deo; cocco bis tincto, ad significandum caritatem geminam Dei et proximi; hyacintho autem significabatur cælestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes. Nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quæ in atrio offerebantur. Sacerdotes vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum. Quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio, quia quædam erant velata populo circa mysterium Christi, quæ sacerdotibus erant nota. Non tamen erant eis plene revelata, sicut postea in novo testamento, ut habetur Ephes. III.

5. Ad quintum dicendum quod adoratio ad occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam, nam omnes gentiles, in reverentiam solis, adorabant ad orientem; unde dicitur Ezech. VIII, quod quidam habebant dorsa contra templum Domini et facies ad orientem, et adorabant ad ortum solis. Unde ad hoc excludendum, tabernaculum habebat sancta sanctorum ad occidentem, ut versus occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad figurandum mortem Christi, quæ significatur per occasum; secundum illud Psalmi LXVII, qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi.

6. Ad sextum dicendum quod eorum quæ in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuralis. Litteralis quidem, per relationem ad cultum divinum. Et quia dictum est quod per tabernaculum interius, quod dicebatur sancta sanctorum, significabatur sæculum altius spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo tria continebantur. Scilicet arca testamenti, in qua erat urna aurea habens manna, et virga Aaron quæ fronduerat, et tabulæ in quibus erant scripta decem præcepta legis. Hæc autem arca sita erat inter duos cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant. Et super arcam erat quædam tabula, quæ dicebatur propitiatorium, super alas cherubim, quasi ab ipsis cherubim portaretur, ac si imaginaretur quod illa tabula esset sedes Dei. Unde et propitiatorium dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur, ad preces summi sacerdotis. Et ideo quasi portabatur a cherubim, quasi Deo obsequentibus, arca vero testamenti erat quasi scabellum sedentis supra propitiatorium. Per hæc autem tria designantur tria quæ sunt in illo altiori sæculo. Scilicet Deus, qui super omnia est, et incomprehensibilis omni creaturæ. Et propter hoc nulla similitudo eius ponebatur, ad repræsentandam eius invisibilitatem. Sed ponebatur quædam figura sedis eius, quia scilicet creatura comprehensibilis est, quæ est subiecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori sæculo spirituales substantiæ, quæ Angeli dicuntur. Et hi significantur per duos cherubim; mutuo se respicientes, ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundum illud Iob XXV, qui facit concordiam in sublimibus. Et propter hoc etiam non fuit unus tantum cherubim, ut designaretur multitudo cælestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus præceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili sæculo rationes omnium eorum quæ in hoc sæculo perficiuntur quodammodo clausæ, sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiatorum in artifice. Et hoc significabatur per arcam, in qua repræsentabantur, per tria ibi contenta, tria quæ sunt potissima in rebus humanis, scilicet sapientia, quæ repræsentabatur per tabulas testamenti; potestas regiminis, quæ repræsentabatur per virgam Aaron; vita, quæ repræsentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitæ. Vel per hæc tria significabantur tria Dei attributa, scilicet sapientia, in tabulis; potentia, in virga; bonitas, in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo datum, et ideo in memoriam divinæ misericordiæ conservabatur. Et hæc tria etiam figurata sunt in visione Isaiæ. Vidit enim Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum; et seraphim assistentes; et domum impleri a gloria Dei. Unde et seraphim dicebant, plena est omnis terra gloria eius. Et sic similitudines seraphim non ponebantur ad cultum, quod prohibebatur primo legis præcepto, sed in signum ministerii, ut dictum est. In exteriori vero tabernaculo, quod significat præsens sæculum, continebantur etiam tria, scilicet altare thymiamatis, quod erat directe contra arcam; mensa propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; candelabrum vero ex parte Australi. Quæ tria videntur respondere tribus quæ erant in arca clausa, sed magis manifeste eadem repræsentabant, oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci quam sint in mente divina et Angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint qui significantur per sacerdotes ingredientes 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, et hoc etiam significabatur per virgam. Nam in illo altari incedebatur thymiama boni odoris, per quod significabatur sanctitas populi acceptabilis Deo, dicitur enim Apoc. VIII, quod per fumum aromatum significantur iustificationes sanctorum. Convenienter autem sacerdotalis dignitas in arca significabatur per virgam, in exteriori vero tabernaculo per altare thymiamatis, quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert, quasi in altari thymiamatis. Per mensam autem significatur nutrimentum vitæ, sicut et per manna. Sed hoc est communius et grossius nutrimentum, illud autem suavius et subtilius. Conve-

nienter autem candelabrum ponebatur ex parte Australi, mensa autem ex parte aquilonari, quia Australis pars est dextera pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in II de cælo et mundo; sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cetera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud Prov. III, in sinistra illius divitiæ et gloria. Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia et spiritualem sapientiam, quia per eam et spiritualis sapientia et temporalia dispensantur. Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulæ legis, ad tollendam legis oblivionem, unde dicitur Exod. XXIV, dabo tibi duas tabulas lapideas et legem ac mandata quæ scripsi, ut doceas filios Israel. Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron, unde dicitur Num. XVII, refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut servetur in signum rebellium filiorum Israel. Manna autem conservabatur in arca, ad commemorandum beneficium quod Dominus præstitit filiis Israel in deserto, unde dicitur Exod. XVI, imple gomor ex eo, et custodiatur in futuras retro generationes, ut noverint panes de 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. Et 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 fetoris quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium. Ea enim quæ sunt fetida, despiciuntur quasi vilia, quæ vero sunt boni odoris, homines magis appretiant. Mensa autem apponebatur ad significandum quod sacerdotes templo servientes, in templo victum habere debebant, unde duodecim panes superpositos mensæ, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur Matth. XII. Mensa autem non ponebatur directe in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriæ, nam gentiles in sacris lunæ proponebant mensam coram idolo lunæ; unde dicitur Ierem. VII, mulieres conspergunt adipem ut faciant placentas reginæ cæli. In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quæ erant a populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui huiusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum. Sed ad altare interius, in quo ipsa devotio et sanctitas populi Deo offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum, ad removendum cultum idololatriæ, nam gentiles infra templa altaria constituebant ad immolandum idolis. Figuralis vero ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum, qui figurabatur. Est autem considerandum quod ad designandum imperfectionem legalium figurarum, diversæ figuræ fuerunt institutæ in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium, quia ipse est propitiatio pro peccatis nostris, ut dicitur I Ioan. II. Et convenienter hoc propitiatorium a cherubim portatur, quia de eo scriptum est, adorent eum omnes Angeli Dei, ut habetur Heb. I. Ipse etiam significatur per arcam, quia sicut arca erat constructa de lignis setim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientia et caritate, quæ per aurum significantur. Intra arcam autem erat urna aurea, idest sancta anima; habens manna, idest omnem plenitudinem divinitatis. Erat etiam in arca virga, idest potestas sacerdotalis, quia ipse est factus sacerdos in æternum. Erant etiam ibi tabulæ 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 spiritus sancti. Ipse est spiritualis cibus, secundum illud Ioan. VI, ego sum panis vivus, duodecim autem panes significant duodecim apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides ecclesiæ, quæ etiam illuminat et spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare holocaustorum et thymiamatis. Quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnia virtutum opera, sive illa quibus carnem affligimus, quæ offeruntur quasi in altari holocaustorum; sive illa quæ, maiore mentis perfectione, per spiritualia perfectorum desideria, Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud ad Heb. Ult., per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo.

7. Ad septimum dicendum quod Dominus præcepit altare construi ad sacrificia et munera offerenda, in honorem Dei et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur a Domino duplex præceptum. Unum quidem in principio legis, Exod. XX, ubi Dominus mandavit quod facerent altare de terra, vel saltem de lapidibus non sectis; et iterum quod non facerent altare excelsum, ad quod oporteret per gradus ascendere. Et hoc, ad detestandum idololatriæ cultum, gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit, Deut. XVI, non plantabis lucum, et omnem arborem, iuxta altare Domini Dei tui, idololatræ enim consueverunt sub arboribus sacrificare, propter amœnitatem et umbrositatem. Quorum etiam præceptorum ratio figuralis fuit. Quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam, quantum ad humanitatem, quod est altare de terra facere, et

quantum ad divinitatem, debemus in eo confiteri patris æqualitatem, quod est non ascendere per gradus ad altare. Nec etiam iuxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium, ad lasciviam provocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendæ huiusmodi occasiones idololatriæ. Et ideo Dominus mandavit quod fieret altare holocaustorum de ære, quod esset omni populo conspicuum; et altare thymiamatis de auro, quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas æris ut per hoc populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia Exod. XX ponitur pro ratione huius præcepti, non ascendes per gradus ad altare meum, id quod subditur, ne reveletur turpitudo tua; considerandum est quod hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam, nam in sacris priapi sua pudenda gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est sacerdotibus feminalium usus ad tegimen pudendorum. Et ideo sine periculo institui potuit tanta altaris altitudo ut per aliquos gradus ligneos, non stantes sed portatiles, in hora sacrificii, sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

8. Ad octavum dicendum quod corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudinem erectis, quæ quidem interius tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de bysso retorta, et hyacintho, ac purpura, coccoque bis tincto. Sed huiusmodi cortinæ tegebant solum latera tabernaculi, in tecto autem tabernaculi erat operimentum unum de pellibus hyacinthinis; et super hoc aliud de pellibus arietum rubricatis; et desuper tertium de quibusdam sagis cilicinis, quæ non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque terram, et tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali vero, secundum quosdam, per cortinas designabatur cælum sydereum, quod est diversis stellis variatum; per saga, aquæ quæ sunt supra firmamentum; per pelles rubricatas, cælum empyreum, in quo sunt Angeli; per pelles hyacinthinas, cælum sanctæ trinitatis. Figuralis autem ratio horum est quia per tabulas ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur ecclesia. Tegebantur autem interius tabulæ cortinis quadricoloribus, quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus; nam in bysso retorta, ut Glossa dicit, significatur caro castitate renitens; in hyacintho, mens superna cupiens; in purpura, caro passionibus subiacens; in cocco bis tincto, mens inter passiones Dei et proximi dilectione præfulgens. Per operimenta vero tecti designantur prælati et doctores, in quibus debet renitere cælestis conversatio, quod significatur per pelles hyacinthinas; promptitudo ad martyrium, quod significant pelles rubricatæ; austeritas vitæ et tolerantia adversorum, quæ significantur per saga cilicina, quæ erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa dicit.

9. Ad nonum dicendum quod sanctificatio tabernaculi et vasorum eius habebat causam litteralem ut in maiori reverentia haberetur, quasi per huiusmodi consecrationem divino cultui deputatum. Figuralis autem ratio est quia per huiusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur ecclesia Christi.

10. Ad decimum dicendum quod in veteri lege erant septem solemnitates temporales, et una continua, ut potest colligi Num. XXVIII et XXIX. Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane et vespere immolabatur agnus. Et per illud continuum festum iugis sacrificii repræsentabatur perpetuitas divinæ beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur qualibet septimana. Et hæc erat solemnitas sabbati, quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra dictum est. Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet festum Neomeniæ, quod celebrabatur ad commemorandum opus divinæ gubernationis. Nam hæc inferiora præcipue variantur secundum motum lunæ, et ideo celebrabatur hoc festum in novitate lunæ. Non autem in eius plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore lunæ sacrificabant. Hæc autem duo beneficia sunt communia toti humano generi, et ideo frequentius iterabantur. Alia vero quinque festa celebrabantur semel in anno, et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim festum phase primo mense, ad commemorandum beneficium liberationis ex Ægypto. Celebrabatur autem festum Pentecostes post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datæ. Alia vero tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut et septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat festum tubarum, in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem hærentem cornibus, quem repræsentabant per cornua quibus buccinabant. Erat autem festum tubarum quasi quædam invitatio ut præpararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die. Et hoc erat festum expiationis, in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli, ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur festum Scenopegiæ, idest tabernaculorum, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinæ protectionis et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere fructum arboris pulcherrimæ, idest citrum, et lignum densarum frondium, idest myrtum, quæ sunt odorifera; et spatulas palmarum, et salices de torrente, quæ diu retinent suum virorem; et hæc inveniuntur in terra promissionis; ad significandum quod per aridam terram deserti eos duxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum,

scilicet cœtus atque collectæ, in quo colligebantur a populo ea quæ erant necessaria ad expensas cultus divini. Et significabatur adunatio populi et pax præstita in terra promissionis. Figuralis autem ratio horum festorum est quia per iuge sacrificium agni figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei; secundum illud Heb. Ult., Iesus Christus heri et hodie, ipse et in sæcula. Per sabbatum autem significatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur ad Heb. IV. Per Neomeniam autem, quæ est incœptio novæ lunæ, significatur illuminatio primitivæ ecclesiæ per Christum, eo prædicante et 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 cœtus atque collectæ significatur congregatio fidelium in regno cælorum, et ideo istud festum dicebatur sanctissimum esse. Et hæc tria festa erant continua ad invicem, quia oportet expiatos a vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur in Psalmo LXXXIII.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit.

1. Ea enim quæ ad cultum divinum fiunt, non debent esse similia his quæ idololatræ observabant, dicitur enim Deut. XII, non facies similiter Domino Deo tuo, omnes enim abominationes quas aversatur Dominus, fecerunt diis suis. Sed cultores idolorum in eorum cultu se incidebant usque ad effusionem sanguinis, dicitur enim III Reg. XVIII, quod incidebant se, iuxta ritum suum, cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine. Propter quod Dominus mandavit, Deut. XIV, non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo. Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege.

2. Præterea, ea quæ in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere; secundum illud Psalmi XXXIV, in populo gravi laudabo te. Sed ad levitatem quandam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur præceptum est, Exod. XII, ut comederent festinanter agnum paschalem. Et alia etiam circa eius comestionem sunt instituta, quæ videntur omnino irrationabilia esse.

3. Præterea, sacramenta veteris legis figuræ fuerunt sacramentorum novæ legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum eucharistiæ; secundum illud I ad Cor. V, Pascha nostrum immolatus est Christus. Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quæ præfigurarent alia sacramenta novæ legis, sicut confirmationem et extremam unctionem et matrimonium, et alia sacramenta.

4. Præterea, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum, nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est; et omnis creatura Dei bona, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur, ut dicitur I ad Tim. IV. Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicuius huiusmodi corporalis infectionis.

5. Præterea, Eccli. XXXIV dicitur, ab immundo quid mundabitur? sed cinis vitulæ Rufæ quæ comburebatur, immundus erat, quia immundum reddebat, dicitur enim Num. XIX, quod sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperum; similiter et ille qui eam comburebat; et etiam ille qui eius cineres colligebat. Ergo inconvenienter præceptum ibi fuit ut per huiusmodi cinerem aspersum immundi purificarentur.

6. Præterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum, neque etiam per aliquid immundum potest homo a peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi, sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum, per alium autem, quo utebantur ad purificationes, simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur, ita quod oportebat eos lavare vestimenta et carnem aqua.

7. Præterea, illud quod iam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur, mundata lepra hominis, vel etiam domus, alia purificatio adhibebatur; ut habetur Levit. XIV.

8. Præterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram, emundari. Irrationabile igitur videtur quod Dominus præcepit Exod. XXX, ut fieret labium æneum cum basi sua ad lavandum manus et pedes sacerdotum qui ingressuri erant tabernaculum; et quod præcipitur Num. VIII, quod Levitæ abstergerentur aqua lustrationis, et raderent omnes pilos carnis suæ.

9. Præterea, quod maius est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quandam unctionem corporalem, et corporalia sacrificia, et oblationes corporales, fiebat in lege consecratio maiorum et minorum sacerdotum, ut habetur Levit. VIII; et Levitarum, ut habetur Num. VIII.

10. Præterea, sicut dicitur I Reg. XVI, homines vident ea quæ parent, Deus autem intuetur cor. Sed ea quæ exterius parent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus maioribus et minoribus quædam specialia vestimenta

deputabantur, de quibus habetur Exod. XXVIII. Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis a sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur Levit. XXI, homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, si cæcus fuerit, vel claudus, etc. Sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

Sed contra est quod dicitur Levit. XX, ego sum Dominus, qui sanctifico vos. Sed a Deo nihil sine ratione fit, dicitur enim in Psalmo CIII, 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 et Levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quædam pertinebant communiter ad totum populum; quædam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum. Et hæc quidem institutio communiter quantum ad omnes, fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium, quantum vero ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundo requirebatur usus eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Et sic quantum ad populum, erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet Exod. XII, et quantum ad sacerdotes, oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum quæ erant sacerdotum usibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediebantur a cultu divino, scilicet immunditiarum. Et sic quantum ad populum, erant institutæ quædam purificationes a quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes a peccatis, quantum vero ad sacerdotes et Levitas, erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum. Et hæc omnia habebant rationabiles causas et litterales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo; et figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum; ut patebit per singula.

1. Ad primum ergo dicendum quod litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, exiens de domo sua et de cognatione sua, ideo ipse primus circumcisionem accepit. Et hanc causam assignat apostolus, ad Rom. IV, signum accepit circumcisionis, signaculum iustitiæ fidei quæ est in præputio, quia scilicet in hoc legitur Abrahæ fides reputata ad iustitiam, quod contra spem in spem credidit, scilicet contra spem naturæ in spem gratiæ, ut fieret pater multarum gentium, cum ipse esset senex, et uxor sua esset anus et sterilis. Et ut hæc protestatio, et imitatio fidei Abrahæ, firmaretur in cordibus Iudæorum, acceperunt signum in carne sua, cuius oblivisci non possent, unde dicitur Gen. XVII, erit pactum meum in carne vestra in fœdus æternum. Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, et posset ex hoc graviter lædi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum, unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent, et ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios post frequentem conversationem et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiæ in membro illo. Tertia ratio, in sugillationem sacrorum veneris et priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quæ in cultum idolorum fiebat, cui non erat similis prædicta circumcisio. Figuralis vero ratio circumcisionis erat quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quæ perfecte complebitur in octava ætate, quæ est ætas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpæ et pœnæ provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis. Unde apostolus dicit, ad colos. II, circumcisi estis in Christo circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Iesu Christi.

2. Ad secundum dicendum quod litteralis ratio paschalis convivii fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Ægypto. Unde per huiusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Ægypto. Quando enim sunt ex Ægypto liberati, præceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere a ritibus Ægyptiorum, qui arietem colebant. Unde et liberati sunt per sanguinis agni aspersionem vel linitionem in postibus domorum, a periculo exterminii quod imminebat Ægyptiis. In illo autem exitu eorum de Ægypto duo fuerunt, scilicet festinantia ad egrediendum, impellebant enim eos Ægyptii ut exirent velociter, ut habetur Exod. XII; imminebatque periculum ei qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Ægyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quæ comedebant. Præceptum enim erat eis quod comederent panes azymos, in huius signum, quod non poterant fermentari, cogentibus exire Ægyptiis; et quod comederent assum igni, sic enim velocius præparabatur; et quod os non comminuerent 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, et comedetis festinanter, quod manifeste designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis præcipitur, in una domo comedetis, neque feretis de carnibus eius foras, quia scilicet, propter festinantiam, non vacabat invicem mittere exennia. Amaritudo autem quam passi fuerant in Ægypto, significabatur per lactucas agrestes. Figuralis autem ratio patet. Quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi; secundum illud I ad Cor. V, Pascha nostrum immolatus est Christus. Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde et ore fidelium, per quam liberamur a peccato et a morte; secundum illud I Petr. I, redempti estis pretioso sanguine agni immaculati. Comedebantur autem carnes illæ, ad significandum esum corporis Christi in sacramento. Erant autem assæ igni, ad significandum passionem, vel caritatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus, ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundum illud I ad Cor. V, epulemur in azymis sinceritatis et veritatis. Lactucæ autem agrestes addebantur, in signum pœnitentiæ peccatorum, quæ necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in manibus, significant pastoralem custodiam. Præcipitur autem quod in una domo agnus paschalis comedatur, idest in ecclesia catholicorum, non in conventiculis hæreticorum.

3. Ad tertium dicendum quod quædam sacramenta novæ legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet baptismus, qui est fidei sacramentum, unde dicitur ad Col. II, circumcisi estis in circumcisione Domini nostri Iesu Christi, consepulti ei in baptismo. Convivio vero agni paschalis respondet in nova lege sacramentum eucharistiæ. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum pœnitentiæ. Consecrationi autem pontificum et sacerdotum respondet sacramentum ordinis. Sacramento autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum, quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod neminem ad perfectum adduxit lex. Similiter autem et sacramento extremæ unctionis, 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 et ecclesiæ, quæ nondum erat facta. Unde et in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini. Qui quidem est duplex, scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum; et corporalis, qui consistit in sacrificiis et oblationibus et aliis huiusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam et homicidium, per adulteria et 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 impediebantur homines per quasdam immunditias corporales, quæ quidem primo considerabantur in hominibus; consequenter etiam in aliis animalibus, et in vestimentis et domibus et vasis. 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 corruptioni expositum. Et ideo, quia mors est corruptio quædam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam, quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi. Similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum, sive per infirmitatem, sive etiam per naturam vel temporibus menstruis vel etiam tempore conceptionis. Et 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 quarumcumque rerum immundarum. Istarum autem immunditiarum ratio erat et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem, propter reverentiam eorum quæ ad divinum cultum pertinent. Tum quia homines pretiosas res contingere non solent cum fuerint immundi. Tum etiam ut ex raro accessu ad sacra, ea magis venerarentur. Cum enim omnes huiusmodi immunditias raro aliquis cavere possit, contingebat quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quæ pertinebant ad divinum cultum, et sic quando accedebant, cum maiori reverentia et humilitate mentis accedebant. Erat autem in quibusdam horum ratio litteralis ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat et contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriæ cultum, quia gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque humano sanguine et semine. Omnes autem huiusmodi immunditiæ corporales purifi-

cabantur vel per solam aspersionem aquæ, vel quæ maiores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant. Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit quia per huiusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cuiuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animæ. Immunditia autem lepræ significat immunditiam hæreticæ doctrinæ, tum quia hæretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra; tum etiam quia nulla 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 vero mulieris sanguinifluæ, designatur immunditia idololatriæ, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam vero viri seminiflui, designatur immunditia vanæ locutionis, eo quod semen est verbum Dei. Per immunditiam vero coitus, et mulieris parientis, designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menstruatæ, designatur immunditia mentis per voluptates emollitæ. Universaliter vero per immunditiam contactus rei immundæ designatur immunditia consensus in peccatum alterius; secundum illud II ad Cor. VI, exite de medio eorum et separamini, et immundum ne tetigeritis. Huiusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas, quidquid enim quocumque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem aut per aspectum, ut Rabbi Moyses dicit de muliere menstruata. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sap. XIV, similiter odio sunt Deo impius et impietas eius. Erat autem et immunditia quædam ipsarum rerum inanimatarum secundum se, sicut erat immunditia lepræ in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus lepræ accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem et corrumpente, ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis vel siccitatis, fit quandoque aliqua corrosio in lapidibus domus, vel etiam in vestimento. 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 contra huiusmodi corruptionem gentiles deos penates colebant, et ideo lex præcepit huiusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendam idololatriæ occasionem. Erat etiam et quædam immunditia vasorum, de qua dicitur Num. XIX, vas quod non habuerit cooperculum et ligaturam desuper, 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 idololatræ quod, si mures aut lacertæ, vel aliquid huiusmodi, quæ immolabant idolis, cito caderent in vasa vel in aquas, quod essent diis gratiosa. Adhuc etiam aliquæ mulierculæ vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quæ ianas vocant. Harum autem immunditiarum ratio est figuralis quia per lepram domus significatur immunditia congregationis hæreticorum. Per lepram vero in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine mentis. Per lepram vero vestis laneæ significatur perversitas adulatorum. Per lepram in stamine significantur vitia animæ, per lepram vero in subtegmine significantur peccata carnalia, sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet operculum nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliqua censura disciplinæ.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut dictum est, duplex erat immunditia in lege. Una quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis, et hæc immunditia maior erat. Alia vero erat immunditia ex solo contactu rei immundæ, et hæc minor erat, et faciliori ritu expiabatur. Nam immunditia prima expiabatur sacrificio pro peccato, quia omnis corruptio ex peccato procedit et peccatum significat, sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquæ cuiusdam, de qua quidem aqua expiationis habetur Num. XIX. Mandatur enim ibi a Domino quod accipiant vaccam Rufam, in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quam vitulus, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit; secundum illud Osee IV, sicut vacca lasciviens declinavit Israel. Et hoc forte ideo quia vaccas in morem Ægyptii, coluerunt; secundum illud Osee X, vaccas bethaven coluerunt. Et in detestationem peccati idololatriæ, immolabatur extra castra. Et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, intingebat sacerdos digitum in sanguine eius, et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus, quia septenarius universitatem significat. Et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriæ, in qua sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. Comburebatur autem in igne. Vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex. Vel quia per hoc significabatur quod idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat, sicut vacca cremabatur, tam pelle et carnibus, quam sanguine et fimo, flammæ traditis. Adiungebatur etiam in combustione lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus, ad significandum quod, sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet odorem etiam postquam fuerit desiccatus;

ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccæ, ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam. Vel, secundum iosephum, quatuor elementa significata sunt, igni enim apponebatur cedrus, significans terram, propter sui terrestreitatem; hyssopus, significans ærem, propter odorem; coccus, significans aquam, eadem ratione qua et purpura, propter tincturas, quæ ex aquis sumuntur, ut per hoc exprimeretur quod illud sacrificium offerebatur creatori quatuor elementorum. Et quia huiusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriæ, in eius detestationem et comburens, et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur, ut per hoc ostenderetur quod quidquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abiiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam ablutionem vestimentorum, nec indigebant aqua aspergi propter huiusmodi immunditiam, quia sic esset processus in infinitum. Ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat, et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset; et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum. Figuralis autem ratio huius sacrificii est quia per vaccam Rufam significatur Christus secundum infirmitatem assumptam, quam femininus sexus designat. Sanguinem passionis eius designat vaccæ color. Erat autem vacca Rufa ætatis integræ, quia omnis operatio Christi est perfecta. In qua nulla erat macula, nec portavit iugum, quia non portavit iugum peccati. Præcipitur autem adduci ad Moysen, quia imputabant ei transgressionem mosaicæ legis in violatione sabbati. Præcipitur etiam tradi eleazaro sacerdoti, quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est. Immolatur autem extra castra, quia extra portam Christus passus est. Intingit autem sacerdos digitum in sanguine eius, quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum. Aspergitur autem contra tabernaculum, per quod synagoga designatur, vel ad condemnationem Iudæorum non credentium; vel ad purificationem credentium. Et hoc septem vicibus, vel propter septem dona spiritus sancti; vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quæ ad Christi incarnationem pertinent, igne cremanda, idest spiritualiter intelligenda, nam per pellem et carnem exterior Christi operatio significatur; per sanguinem, subtilis et interna virtus exteriora vivificans; per fimum, lassitudo, sitis, et omnia huiusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, cedrus, quod significat altitudinem spei, vel contemplationis; hyssopus, quod significat humilitatem, vel fidem; coccus bis tinctus, quod significat geminam caritatem; per hæc enim debemus Christo passo adhærere. Iste autem cinis combustionis colligitur a viro mundo, quia reliquiæ passionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum, quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. Sacerdos autem qui immolabat et comburebat vaccam, et ille qui comburebat, et qui colligebat cineres, immundus erat, et etiam qui aspergebat aquam, vel quia Iudæi facti sunt immundi ex occisione Christi, per quam nostra peccata expiantur; et hoc usque ad vesperum, idest usque ad finem mundi, quando reliquiæ Israel convertentur. Vel quia illi qui tractant sancta intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit, in pastorali; et hoc usque ad vesperum, idest usque ad finem præsentis vitæ.

6. Ad sextum dicendum quod, sicut dictum est, immunditia quæ ex corruptione proveniebat vel mentis vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum, sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem huiusmodi peccatorum et immunditiarum; vel etiam propter ignorantiam ab expiatione huiusmodi desistebant; institutum fuit ut semel in anno, decima die septimi mensis, fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut apostolus dicit, ad Heb. VII, lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes, oportebat quod sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato, in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei; et arietem in holocaustum, per quod significabatur quod sacerdotis prælatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem offerebat pro populo duos hircos. Quorum unus immolabatur, ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal fetidum est, et de pilis eius fiunt vestimenta pungentia, ut per hoc significaretur fetor et immunditia et aculei peccatorum. Huius autem hirci immolati sanguis inferebatur, simul etiam cum sanguine vituli, in sancta sanctorum, et aspergebatur ex eo totum sanctuarium, ad significandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. Corpus vero hirci et vituli quæ immolata sunt pro peccato, oportebat comburi, ad ostendendum consumptionem peccatorum. Non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta. Unde mandatum erat ut comburerentur extra castra, in detestationem peccati, hoc enim fiebat quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. Alter vero hircus emittebatur in desertum, non quidem ut offerretur Dæmonibus, quos colebant gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari; sed ad designandum effectum illius sacrificii immolati. Et ideo sacerdos imponebat manum super caput eius, confitens peccata filiorum Israel, ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi a bestiis comederetur, quasi portans pœnam pro peccatis populi.

Dicebatur autem portare peccata populi, vel quia in eius emissione significabatur remissio peccatorum populi, vel quia colligabatur super caput eius aliqua schedula ubi erant scripta peccata. Ratio autem figuralis horum erat quia Christus significatur et per vitulum, propter virtutem; et per arietem, quia ipse est dux fidelium; et per hircum, propter similitudinem carnis peccati. Et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum et populi, quia per eius passionem et maiores et minores a peccato mundantur. Sanguis autem vituli et hirci infertur in sancta per pontificem, quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum cælorum. Comburuntur autem eorum corpora extra castra, quia extra portam Christus passus est, ut apostolus dicit, ad Heb. Ult. Per hircum autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quæ in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens, vel significatur concupiscentia mala, quam debemus a nobis abiicere, virtuosos autem motus Domino immolare. De immunditia vero eorum qui huiusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quæ in sacrificio vitulæ Rufæ dicta est.

7. Ad septimum dicendum quod per ritum legis leprosus non emundabatur a macula lepræ, sed emundatus ostendebatur. Et hoc significatur Lev. XIV, cum dicitur de sacerdote, cum invenerit lepram esse emundatam, præcipiet ei qui purificatur. Iam ergo lepra mundata erat, sed purificari dicebatur, inquantum iudicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in iudicio. Huiusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat, nam primo, iudicabatur esse mundus; secundo autem, restituebatur tanquam mundus consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundandus duos passeres vivos, et lignum cedrinum, et vermiculum, et hyssopum; hoc modo ut filo coccineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino, ita scilicet quod lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii. Hyssopus vero et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Hæc autem quatuor offerebat contra quatuor defectus lepræ, nam contra putredinem, offerebatur cedrus, quæ est arbor imputribilis; contra fetorem, hyssopus, quæ est herba odorifera; contra insensibilitatem, passer vivus; contra turpitudinem coloris, vermiculus, qui habet vivum colorem. Passer vero vivus avolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinæ libertati. In octavo vero die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum. Primo tamen rasis pilis totius corporis et vestimentis, eo quod lepra pilos corrodit, et vestimenta inquinat et fetida reddit. Et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto eius, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculæ eius qui erat mundandus, et pollices manus dextræ et pedis, quia in istis partibus primum lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, scilicet sanguis, contra sanguinis corruptionem; oleum, ad designandam sanationem morbi; aqua viva, ad emundandum spurcitiem. Figuralis autem ratio erat quia per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi. Quorum unus, scilicet humanitas, immolatur in vase fictili super aquas viventes, quia per passionem Christi aquæ baptismi consecrantur. Alius autem, scilicet impassibilis divinitas, vivus remanebat, quia divinitas mori non potest. Unde et avolabat, quia passione astringi non poterat. Hic autem passer vivus, simul cum ligno cedrino et cocco, vel vermiculo, et hyssopo, idest fide, spe et caritate, ut supra dictum est, mittitur in aquam ad aspergendum, quia in fide Dei et hominis baptizamur. Lavat autem homo, per aquam baptismi vel lacrymarum, vestimenta sua, idest opera, et omnes pilos, idest cogitationes. Tingitur autem extremum auriculæ dextræ eius qui mundatur, de sanguine et de oleo, ut eius auditum muniat contra corrumpentia verba, pollices autem manus dextræ et pedis tinguntur, ut sit eius actio sancta. Alia vero quæ ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid speciale præter alia sacrificia pro peccatis vel pro delictis.

8. Ad octavum et nonum dicendum quod, sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem, ita ministri per aliquam specialem purificationem vel consecrationem, unde et separari ab aliis præcipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultus divini præ aliis deputati. Et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione vel institutione ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quandam prærogativam puritatis et virtutis et dignitatis. Et ideo in institutione ministrorum tria fiebant, primo enim, purificabantur; secundo, ornabantur et consecrabantur; tertio, applicabantur ad usum ministerii. Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquæ, et per quædam sacrificia; specialiter autem Levitæ radebant omnes pilos carnis suæ; ut habetur Lev. VIII. Consecratio vero circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat. Primo enim, postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialibus pertinentibus ad designandum dignitatem ipsorum. Specialiter autem pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur quod ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum a capite derivatur ad inferiora; ut habetur in Psalmo CXXXII, sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron. Levitæ vero non habebant aliam consecrationem, nisi quod offerebantur Domino a filiis Israel

per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum vero sacerdotum solæ manus consecrabantur, quæ erant applicandæ ad sacrificia. Et de sanguine animalis immolatitii tingebatur extremum auriculæ dextræ ipsorum, et pollices pedis ac manus dextræ, ut scilicet essent obedientes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione auris dextræ; et quod essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intinctione pedis et manus dextræ. Aspergebantur etiam ipsi, et vestimenta eorum, sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni per quem fuerunt liberati in Ægypto. Offerebantur autem in eorum consecratione huiusmodi sacrificia, vitulus pro peccato, in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli; aries in holocaustum, in memoriam oblationis Abrahæ, cuius obedientiam pontifex imitari debebat; aries etiam consecrationis, qui erat quasi hostia pacifica, in memoriam liberationis de Ægypto per sanguinem agni; canistrum panum, in memoriam mannæ præstiti populo. Pertinebat autem ad applicationem ministerii quod imponebantur super manus eorum adeps arietis, et torta panis unius, et armus dexter, ut ostenderetur quod accipiebant potestatem huiusmodi offerendi Domino. Levitæ vero applicabantur ad ministerium per hoc quod intromittebantur in tabernaculum fœderis, quasi ad ministrandum circa vasa sanctuarii. Figuralis vero horum ratio erat quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primo purificari per aquam baptismi et lacrymarum in fide passionis Christi, quod est expiativum et purgativum sacrificium. Et debent radere omnes pilos carnis, idest omnes pravas cogitationes. Debent etiam ornari virtutibus; et consecrari oleo spiritus sancti; et aspersione sanguinis Christi. Et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

9. Ad decimum dicendum quod, sicut iam dictum est, intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus. Et hoc dupliciter, uno modo, excludendo a cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo, apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo et vasis eius, et animalibus immolandis, multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, præceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem, quia huiusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundum generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium, et specialis consecratio. Et hæc est in communi causa ornatus vestium. In speciali autem sciendum est quod pontifex habebat octo ornamenta. Primo enim, habebat vestem lineam. Secundo, habebat tunicam hyacinthinam; in cuius extremitate versus pedes, ponebantur per circuitum tintinabula quædam, et mala punica facta ex hyacintho et purpura coccoque bis tincto. Tertio, habebat superhumerale, quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum; quod erat ex auro et hyacintho et purpura, coccoque bis tincto, et bysso retorta. Et super humeros habebat duos onychinos, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. Quartum erat rationale, ex eadem materia factum; quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et coniungebatur superhumerali. Et in hoc rationali erant duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines, in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel, quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris; et quod iugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit Dominus poni doctrinam et veritatem, quia quædam pertinentia ad veritatem iustitiæ et doctrinæ, scribebantur in illo rationali. Iudæi tamen fabulantur quod in rationali erat lapis qui secundum diversos colores mutabatur, secundum diversa quæ debebant accidere filiis Israel, et hoc vocant veritatem et doctrinam. Quintum erat balteus, idest cingulus quidam, factus ex prædictis quatuor coloribus. Sextum erat tiara, idest mitra quædam, de bysso. Septimum autem erat lamina aurea, pendens in fronte eius, in qua erat nomen Domini. Octavum autem erant femoralia linea, ut operirent carnem turpitudinis suæ, quando accederent ad sanctuarium vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet tunicam lineam, femoralia, balteum et tiaram. Horum autem ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quod in istis ornamentis designatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur se esse ministrum creatoris mundi, unde etiam Sap. XVIII dicitur quod in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam femoralia linea figurabant terram, ex qua linum nascitur. Baltei circumvolutio significabat Oceanum, qui circumcingit terram. Tunica hyacinthina suo colore significabat ærem, per cuius tintinabula significabantur tonitrua; per mala granata, coruscationes. Superhumerale vero significabat sua varietate cælum sidereum, duo onychini, duo hemisphæria, vel solem et lunam. Duodecim gemmæ in pectore, duodecim signa in zodiaco, quæ dicebantur posita in rationali, quia in cælestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud Iob XXXVIII, numquid nosti ordinem cæli, et ponis rationem eius in terra? cidaris autem, vel tiara, significabat cælum empyreum. Lamina aurea, Deum omnibus præsidentem. Figuralis vero ratio manifesta est. Nam maculæ vel defectus corporales a quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant di-

versa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse cæcus, idest, ne sit ignorans. Ne sit claudus, idest instabilis, et ad diversa se inclinans. Ne sit parvo, vel grandi, vel torto naso, idest ne per defectum discretionis, vel in plus vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat; per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris. Ne sit fracto pede vel manus, idest ne amittat virtutem bene operandi, vel procedendi in virtutem. Repudiatur etiam si habeat gibbum vel ante vel retro, per quem significatur superfluus amor terrenorum. Si est lippus, idest per carnalem affectum eius ingenium obscuratur, contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam si habeat albuginem in oculo, idest præsumptionem candoris iustitiæ in sua cogitatione. Repudiatur etiam si habuerit iugem scabiem, idest petulantiam carnis. Et si habuerit impetiginem, quæ sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem fœdat, per quam avaritia designatur. Et etiam si sit herniosus vel ponderosus, qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere. Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor quæ sunt necessariæ omnibus ministris, scilicet castitas, quæ significatur per femoralia; puritas vero vitæ, quæ significatur per lineam tunicam; moderatio discretionis quæ significatur per cingulum; rectitudo intentionis, quæ significatur per tiaram protegentem caput. Sed præ his pontifices debent quatuor habere. Primo quidem, iugem Dei memoriam in contemplatione, et hoc significat lamina aurea habens nomen Dei, in fronte. Secundo, quod supportent infirmitates populi, quod significat superhumerale. Tertio, quod habeant populum in corde et in visceribus per sollicitudinem caritatis, quod significatur per rationale. Quarto, quod habeant conversationem cælestem per opera perfectionis, quod significatur per tunicam hyacinthinam. Unde et tunicæ hyacinthinæ adiunguntur in extremitate tintinabula aurea, per quæ significatur doctrina divinorum, quæ debet coniungi cælesti conversationi pontificis. Adiunguntur autem mala punica, per quæ significatur unitas fidei et concordia in bonis moribus, quia sic coniuncta debet esse eius doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod observantiarum cæremonialium nulla fuerit rationabilis causa.

1. Quia ut apostolus dicit, I ad Tim. IV, omnis creatura Dei est bona, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorundam ciborum tanquam immundorum, ut patet Lev. XI.

2. Præterea, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbæ, unde dicitur Gen. IX, quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem. Sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas, cum tamen aliquæ illarum sint maxime nocivæ, ut puta venenosæ. Ergo videtur quod nec de Animalibus aliqua debuerint prohiberi tanquam immunda.

3. Præterea, si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quod id quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundæ, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus; aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. Præterea, Dominus dicit, Matth. X, eos non esse timendos 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 animal iam occisum qualiter eius carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur Exod. XXIII, non coques hædum in lacte matris suæ.

5. Præterea, ea quæ sunt primitiva in hominibus et animalibus, tanquam perfectiora, præcipiuntur Domino offerri. Inconvenienter igitur præcipitur Lev. XIX, quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis præputia eorum, idest prima germina, et immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.

6. Præterea, vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quædam specialia vestimenta Iudæis interdici, puta quod dicitur Lev. XIX, vestem quæ ex duobus texta est, non indueris; et Deut. XXII, non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste feminea; et infra, non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est.

7. Præterea, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad Cor. Inconvenienter igitur præcipitur Deut. VI, quod ligarent præcepta Dei quasi signum in manu sua, et quod scriberentur in limine Ostiorum; et quod per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas, in memoriam mandatorum Dei, ut habetur Num. XV.

8. Præterea, apostolus dicit, I ad Cor. IX, quod non est cura Deo de bobus, et per consequens neque de aliis animalibus irrationalibus. Inconvenienter igitur præcipitur Deut. XXII, si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis, non tenebis matrem cum filiis; et Deut. XXV, non alligabis os bovis triturantis; et Lev. XIX, iumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus.

9. Præterea, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter præcipitur Lev. XIX, agrum non seres diver-

so semine; non seres vineam tuam altero semine; et, non Arabis in bove simul et asino.

2. Præterea, ea quæ sunt inanimata, maxime videmus hominum potestati esse subiecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quæ in idolorum domibus inveniuntur, præcepto legis quod habetur Deut. VII. Ridiculum etiam videtur esse præceptum quod habetur Deut. XXIII, ut egestiones humo operirent, fodientes in terra.

3. Præterea, pietas maxime in sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur quod aliquis funeribus amicorum intersit, unde etiam de hac tobias laudatur, ut habetur Tob. I. Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quod aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam a peccato et infamia liberat. Ergo videtur quod hæc inconvenienter prohibeantur sacerdotibus, Lev. XXI.

Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, tu autem a Domino Deo tuo aliter institutus es, ex quo potest accipi quod huiusmodi observantiæ sunt institutæ a Deo ad quandam specialem illius populi prærogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

Respondeo dicendum quod populus Iudæorum, ut supra dictum est, specialiter erat deputatus ad cultum divinum; et inter eos, specialiter sacerdotes. Et sicut aliæ res quæ applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultus; ita etiam et in conversatione illius populi, et præcipue sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum, vel spiritualem vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi, unde omnia eorum gesta figurabant ea quæ ad Christum pertinent; secundum illud I Cor. X, omnia in figuram contingebant illis. Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt, uno modo, secundum congruentiam ad divinum cultum; alio modo, secundum quod figurant aliquid circa christianorum vitam.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex pollutio, vel immunditia, observabatur in lege, una 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 Matth. XV, non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quæ procedunt de ore, hæc coinquinant hominem; et exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, inquantum scilicet contra obedientiam vel votum, vel nimia concupiscentia comeduntur; vel inquantum præbent fomentum luxuriæ, propter quod aliqui a vino et carnibus abstinent. Secundum autem corporalem immunditiam, quæ est corruptionis cuiusdam, aliquæ animalium carnes immunditiam habent, vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus; aut immunde conversantur, sicut quædam animalia sub terra habitantia, sicut talpæ et mures et alia huiusmodi, unde etiam quendam fetorem contrahunt; vel quia eorum carnes, propter superfluam umiditatem vel siccitatem, corruptos humores in corporibus humanis generant. Et ideo prohibitæ sunt eis carnes animalium habentium soleas, idest ungulam unam non fissam, propter eorum terrestreitatem. Et similiter sunt eis prohibitæ carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica et adusta, sicut carnes leonis et huiusmodi. Et eadem ratione prohibitæ sunt eis aves quædam rapaces, quæ sunt nimiæ siccitatis; et quædam aves aquaticæ, propter excessum humiditatis. Similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas et squamas, ut anguillæ et huiusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia et findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, et sunt medie complexionata, quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulæ; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores, quod significatur per hoc quod habent squamas et pinnulas, per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessæ magis temperatæ, sicut gallinæ, perdices, et aliæ huiusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriæ. Nam gentiles, et præcipue Ægyptii, 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. Et ideo conceduntur illa animalia quæ de facili et in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus sanguinis et adipis cuiuslibet animalis. Sanguinis quidem tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra dictum est. Tum etiam ad vitandum idololatriæ ritum, quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse. Et ideo Dominus mandavit quod sanguis effunderetur, et quod pulvere operiretur. Et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata, quia sanguis eorum non separaretur a carne. Vel quia in tali morte animalia multum affliguntur; et Dominus voluit eos a crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent a crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est eis, tum quia idololatræ comedebant illum in honorem deorum suorum. Tum etiam

quia cremabatur in honorem Dei. Tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum, quod pro causa inducit Rabbi Moyses. Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur Gen. XXXII, ubi dicitur quod non comedunt filii Israel nervum, eo quod tetigerit nervum femoris Iacob, et obstupuerit. Figuralis autem ratio horum est quia per omnia huiusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibentur. Unde dicit Augustinus, in libro contra Faustum, si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est, quadam vero significatione, agnus mundus, porcus immundus est. Tanquam, si stultum et sapientem diceres, utrumque hoc verbum natura vocis et litterarum et syllabarum ex quibus constat, mundum est, significatione autem unum est mundum, et aliud immundum. Animal enim quod ruminat et ungulam findit, mundum est significatione. Quia fissio ungulæ significat distinctionem duorum testamentorum; vel patris et filii; vel duarum naturarum in Christo; vel discretionem boni et mali. Ruminatio autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squamas et pinnulas, significatione mundi sunt. Quia per pinnulas significatur vita sublimis, vel contemplatio; per squamas autem significatur aspera vita; quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. In avibus autem specialia quædam genera prohibentur. In aquila enim, quæ alte volat, prohibetur superbia. In gryphe autem, qui equis et hominibus infestus est, crudelitas potentum prohibetur. In haliæeto autem, qui pascitur minutis avibus, significantur illi qui sunt pauperibus molesti. In milvo autem, qui maxime insidiis utitur, designantur fraudulenti. In vulture autem, qui sequitur exercitum expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant ut inde lucrentur. Per animalia corvini generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonæ affectionis, quia corvus, semel emissus ab arca, non est reversus. Per struthionem, qui, cum sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes et se negotiis sæcularibus implicantes. Nycticorax, quæ in nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes. Larus autem, qui et volat in ære et natat in aqua, significat eos qui et circumcisionem et baptismum venerantur, vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum. Accipiter vero, qui deservit hominibus ad prædam, significat eos qui ministrant potentibus ad deprædandum pauperes. Per bubonem, qui in nocte pastum quærit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quærunt in nocturnis operibus quæ agunt. Mergulus autem, cuius natura est ut sub undis diutius immoretur, significat gulosos, qui aquis deliciarum se immergunt. Ibis vero avis est in Africa habens longum rostrum, quæ serpentibus pascitur, et forte est idem quod ciconia, et significat invidos, qui de malis aliorum, quasi de serpentibus, reficiuntur. Cygnus autem est coloris candidi, et longo collo quod habet, ex profunditate terræ vel aquæ cibum trahit, et potest significare homines qui per exteriorem iustitiæ candorem lucra terrena quærunt. Onocrotalus autem avis est in partibus orientis, longo rostro, quæ in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, et post horam in ventrem mittit, et significat avaros, qui immoderata sollicitudine vitæ necessaria congregant. Porphyrio autem, præter modum aliarum avium, habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum, quia et in aqua natat ut anates, et in terra ambulat ut perdices, solo morsu bibit, omnem cibum aqua tingens, et significat eos qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, sed solum quod fuerit tinctum aqua propriæ voluntatis. Per Herodionem qui vulgariter falco dicitur, significantur illi quorum pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem. Charadrius autem, quæ est avis garrula, significat loquaces. Upupa autem, quæ nidificat in stercoribus et fetenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam sæculi, quæ in hominibus immundis mortem operatur. Per vespertilionem autem, quæ circa terram volitat, significantur illi qui, sæculari scientia præditi, sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem et quadrupedia, illa sola conceduntur eis quæ posteriora crura habent longiora, ut salire possint. Alia vero, quæ terræ magis adhærent, prohibentur, quia illi qui abutuntur doctrina quatuor evangelistarum, ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. In sanguine vero et adipe et nervo, intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

2. Ad secundum dicendum quod esus plantarum et aliorum terræ nascentium adfuit apud homines etiam ante diluvium, sed esus carnium videtur esse post diluvium introductus; dicitur enim Gen. IX, quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem. Et hoc ideo, quia esus terræ nascentium magis pertinet ad quandam simplicitatem vitæ; esus autem carnium ad quasdam delicias et curiositatem vivendi. Sponte enim terra herbam germinat, vel cum modico studio huiusmodi terræ nascentia in magna copia procurantur, oportet autem cum magno studio animalia vel nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terræ nascentium. Vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terræ nascentia.

3. Ad tertium patet responsio ex dictis.

4. Ad quartum dicendum quod, etsi hædus occisus

non sentiat qualiter carnes eius coquantur, tamen in animo decoquentis ad quandam crudelitatem pertinere videtur si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. Vel potest dici quod gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes hædi coquebant, ad immolandum vel ad comedendum. Et ideo Exod. XXIII, postquam prædictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur, non coques hædum in lacte matris suæ. Figuralis autem ratio huius prohibitionis est quia præfigurabatur quod Christus, qui est hædus propter similitudinem carnis peccati, non erat a Iudæis coquendus, idest occidendus, in lacte matris, idest tempore infantiæ. Vel significatur quod hædus idest peccator, non est coquendus in lacte matris, idest non est blanditiis deliniendus.

5. Ad quintum dicendum quod gentiles fructus primitivos, quos fortunatos æstimabant, diis suis offerebant, vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. Et ideo præceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terræ illius fructum producunt, quæ scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit quod ossa fructuum arboris, vel semina latentia, seminentur, hæc enim tardius facerent fructum, sed lex respexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur, a quinto autem anno, et deinceps, comedebantur. Figuralis autem ratio est quia per hoc præfiguratur quod post tres status legis, quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis. Vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta, propter imperfectionem.

6. Ad sextum dicendum quod sicut dicitur Eccli. XIX, amictus corporis enuntiat de homine. Et ideo voluit Dominus ut populus eius distingueretur ab aliis populis non solum signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certa habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur vestimento ex lana et Lino contexto, et ne mulier indueretur veste virili, aut e converso, propter duo. Primo quidem, ad vitandum idololatriæ cultum. Huiusmodi enim variis vestibus ex diversis confectis gentiles in cultu suorum deorum utebantur. Et etiam in cultu martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem veneris e converso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est ad declinandam luxuriam. Nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste virili, aut e converso, incentivum est concupiscentiæ, et occasionem libidini præstat. Figuralis autem ratio est quia in vestimento contexto ex lana et Lino interdicitur coniunctio simplicitatis innocentiæ, quæ figuratur per lanam, et subtilitatis malitiæ, quæ figuratur per linum. Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel vir declinet ad mollities mulierum.

7. Ad septimum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., Dominus iussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Israel dignoscendum ab aliis populis. Unde per hoc se esse Iudæos profitebantur, et ideo per aspectum huius signi inducebantur in memoriam suæ legis. Quod autem dicitur, ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos, Pharisæi male interpretabantur, scribentes in membranis Decalogum Moysi, et ligabant in fronte, quasi coronam, ut ante oculos moverentur, cum tamen intentio Domini mandantis fuerit ut ligarentur in manu, idest in operatione; et essent ante oculos, idest in meditatione. In hyacinthinis etiam vittis, quæ palliis inserebantur, significatur cælestis intentio, quæ omnibus operibus nostris debet adiungi. Potest tamen dici quod, quia populus ille carnalis erat et duræ cervicis, oportuit etiam per huiusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

8. Ad octavum dicendum quod affectus hominis est duplex, unus quidem secundum rationem; alius vero secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis, non refert quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia sunt subiecta eius potestati a Deo, secundum illud Psalmi VIII, omnia subiecisti sub pedibus eius. Et secundum hoc apostolus dicit quod non est cura Deo de bobus, quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum vero ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia, quia enim passio misericordiæ consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia pœnas sentire, potest in homine consurgere misericordiæ affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiæ circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiæ circa homines, unde dicitur Prov. XII, novit iustus animas iumentorum suorum; viscera autem impiorum crudelia. Et ideo ut Dominus populum Iudaicum, ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exerceri ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quædam circa animalia fieri quæ ad crudelitatem quandam pertinere videntur. Et ideo prohibuit ne coqueretur hædus in lacte matris; et quod non alligaretur os bovi trituranti; et quod non occideretur mater cum filiis. Quamvis etiam dici possit quod hæc prohibita sunt eis in detestationem idololatriæ. Nam Ægyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre avis incubante et pullis eius simul captis, ad fecunditatem et fortunam circa nutritionem filiorum. Et etiam quia in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum, quod inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem vero animalium diversæ speciei, ratio litteralis

potuit esse triplex. Una quidem, ad detestationem idololatriæ Ægyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas coniunctiones habent diversos effectus, et super diversas species rerum. Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiæ. Animalia enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur; et in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentiæ motus. Unde etiam in traditionibus Iudæorum præceptum invenitur, ut Rabbi Moyses dicit, ut homines avertant oculos ab animalibus cœuntibus. Figuralis autem horum ratio est quia bovi trituranti, idest prædicatori deferenti segetes doctrinæ, non sunt necessaria victus subtrahenda; ut apostolus dicit, I ad Cor. IX. Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis, quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii, et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater; sicut in omnibus cæremoniis legis. Prohibetur etiam quod iumenta, idest populares homines, non faciamus coire, idest coniunctionem habere, cum alterius generis animantibus, idest cum gentilibus vel Iudæis.

9. Ad nonum dicendum quod omnes illæ commixtiones in agricultura sunt prohibitæ, ad litteram, in detestationem idololatriæ. Quia Ægyptii, in venerationem stellarum, diversas commixtiones faciebant et in seminibus et in animalibus et in vestibus, repræsentantes diversas coniunctiones stellarum. Vel omnes huiusmodi commixtiones variæ prohibentur ad detestationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem. Quia quod dicitur, non seres vineam tuam altero semine, est spiritualiter intelligendum, quod in ecclesia, quæ est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina. Et similiter ager, idest ecclesia, non est seminandus diverso semine, idest catholica doctrina et hæretica. Non est etiam simul arandum in bove et asino, quia fatuus sapienti in prædicatione non est sociandus, quia unus impedit alium.

10. Ad undecimum dicendum quod malefici et sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus vel carnibus hominum mortuorum. Et ideo, ad extirpandum idololatriæ cultum, præcepit Dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in sanctuario, non inquinarentur in mortibus nisi valde propinquorum, scilicet patris et matris et huiusmodi coniunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium sanctuarii, et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Præceptum etiam est eis ne ducerent uxorem meretricem ac repudiatam, sed virginem. Tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali coniugio diminui videretur. Tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudo matris, quod maxime tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. Præceptum etiam erat eis ut non raderent caput nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuram, ad removendum idololatriæ ritum. Nam sacerdotes gentilium radebant caput et barbam, unde dicitur baruch VI, sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita et barbam rasam. Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris et lanceolis, ut dicitur III regum XVIII. Unde contraria præcepta sunt sacerdotibus veteris legis. Spiritualis autem ratio horum est quia sacerdotes omnino debent esse immunes ab operibus mortuis, quæ sunt opera peccati. Et etiam non debent radere caput, idest deponere sapientiam; neque deponere barbam, idest sapientiæ perfectionem; neque etiam scindere vestimenta aut incidere carnes, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

Quæstio 87

Deinde considerandum est de duratione cæremonialium præceptorum. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum præcepta cæremonialia fuerint ante legem. Secundo, utrum in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi. Tertio, utrum cessaverint Christo veniente. Quarto, utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod cæremoniæ legis fuerint ante legem.

1. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad cæremonias veteris legis, ut supra dictum est. Sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem. Dicitur enim Gen. IV, quod cain obtulit de fructibus terræ munera Domino; Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum. Nœ etiam obtulit holocausta Domino, ut dicitur Gen. VIII; et Abraham similiter, ut dicitur Gen. XXII. Ergo cæremoniæ veteris legis fuerunt ante legem.

2. Præterea, ad cæremonias sacrorum pertinet constructio altaris, et eius inunctio. Sed ista fuerunt ante legem. Legitur enim Gen. XIII, quod Abraham ædificavit altare Domino; et de Iacob dicitur Gen. XXVIII, quod tulit lapidem et erexit in titulum fundens oleum desuper. Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

3. Præterea, inter sacramenta legalia primum videtur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet Gen. XVII. Similiter etiam sacerdotium fuit ante

legem, dicitur enim Gen. XIV, quod melchisedech erat sacerdos Dei summi. Ergo cæremoniæ sacramentorum fuerunt ante legem.

4. Præterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad cæremonias observantiarum, ut supra dictum est. Sed talis discretio fuit ante legem, dicitur enim Gen. VII, ex omnibus mundis animalibus tolle septena et septena; de Animantibus vero immundis, duo et duo. Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, hæc sunt præcepta et cæremoniæ quæ mandavit Dominus Deus vester ut docerem vos. Non autem indiguissent super his doceri, si prius prædictæ cæremoniæ fuissent. Ergo cæremoniæ legis non fuerunt ante legem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, cæremoniæ legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quæ ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultus ad cæremonias pertinet; sicut etiam determinatio eorum per quæ ordinamur ad proximum, pertinet ad præcepta iudicialia; ut supra dictum est. Et ideo sicut inter homines communiter erant aliqua iudicialia, non tamen ex auctoritate legis divinæ instituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quædam cæremoniæ, non quidem ex auctoritate alicuius legis determinatæ, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium. Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quæ figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud I ad Cor. X, omnia in figuram contingebant illis. Fuerunt igitur ante legem quædam cæremoniæ, non tamen cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legislationem institutæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi oblationes et sacrificia et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriæ voluntatis, secundum quod eis videbatur conveniens ut in rebus quas a Deo acceperant, quas in reverentiam divinam offerrent, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

2. Ad secundum dicendum quod etiam sacra quædam instituerunt, quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis discreta, divino cultui mancipata.

3. Ad tertium dicendum quod sacramentum circumcisionis præcepto divino fuit statutum ante legem. Unde non potest dici sacramentum legis quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege observatum. Et hoc est quod Dominus dicit, Ioan. VII, circumcisio non ex Moyse est, sed ex patribus eius. Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum, secundum humanam determinationem, quia hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

4. Ad quartum dicendum quod distinctio mundorum animalium et immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit Gen. IX, omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum, sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua discretio animalium, hoc non erat quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominationem vel consuetudinem, sicut et nunc videmus quod aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quæ in aliis comeduntur.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod cæremoniæ veteris legis habuerint virtutem iustificandi tempore legis.

1. Expiatio enim a peccato, et consecratio hominis, ad iustificationem pertinent, sed Exod. XXIX, dicitur quod per aspersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum; et Levit. XVI, dicitur quod sacerdos per aspersionem sanguinis vituli expiabat sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et a prævaricationibus eorum atque peccatis. Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem iustificandi.

2. Præterea, id per quod homo placet Deo, ad iustitiam pertinet; secundum illud Psalmi X, iustus Dominus, et iustitias dilexit, sed per cæremonias aliqui Deo placebant, secundum illud Levit. X, quomodo potui placere Domino in cæremoniis mente lugubri? ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem iustificandi.

3. Præterea, ea quæ sunt divini cultus magis pertinent ad animam quam ad corpus; secundum illud Psalmi XVIII, lex Domini immaculata, convertens animas. Sed per cæremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur Levit. XIV. Ergo multo magis cæremoniæ veteris legis poterant mundare animam, iustificando.

Sed contra est quod apostolus dicit, Galat. II, si data esset lex quæ posset iustificare, Christus gratis mortuus esset, idest sine causa. Sed hoc est inconveniens. Ergo cæremoniæ veteris legis non iustificabant.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in veteri lege duplex immunditia observabatur. Una quidem spiritualis, quæ est immunditia culpæ. Alia vero corporalis, quæ tollebat idoneitatem ad cultum divinum,

sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum, et sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quædam. Ab hac igitur immunditia cæremoniæ veteris legis habebant virtutem emundandi, quia huiusmodi cæremoniæ erant quædam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo apostolus dicit, ad Heb. IX, quod sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulæ aspersus, inquinatos sanctificat ad emundationem carnis. Et sicut ista immunditia quæ per huiusmodi cæremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis; ita etiam ipsæ cæremoniæ iustitiæ carnis dicuntur ab ipso apostolo, parum supra, iustitiis, inquit, carnis usque ad tempus correctionis impositis. Ab immunditia vero mentis, quæ est immunditia culpæ, non habebant virtutem expiandi. Et hoc ideo quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, qui tollit peccata mundi, ut dicitur Ioan. I, et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, illæ veteris legis cæremoniæ non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novæ legis. Et ideo non poterant a peccato mundare, sicut apostolus dicit, ad Heb. X, quod impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata. Et hoc est quod, Gal. IV, apostolus vocat ea egena et infirma elementa, infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare; sed hæc infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, idest eo quod non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium, tempore legis, per fidem coniungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi iustificabantur. Cuius fidei quædam protestatio erat huiusmodi cæremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quædam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quædam protestationes fidei, quæ a peccato mundabat. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi, dicitur enim Levit. IV et V, quod in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei; quasi peccatum dimittatur non ex VI sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium. Sciendum est tamen quod hoc ipsum quod veteris legis cæremoniæ a corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis quæ fit per Christum. Sic igitur patet quod cæremoniæ in statu veteris legis non habebant virtutem iustificandi.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa sanctificatio sacerdotum et filiorum eius, et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum, per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quam deputatio ad divinum cultum, et remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut apostolus dicit; in præfigurationem illius sanctificationis qua Iesus per suum sanguinem sanctificavit populum. Expiatio etiam ad remotionem huiusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpæ. Unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpæ subiectum esse non poterat.

2. Ad secundum dicendum quod sacerdotes placebant Deo in cæremoniis propter obedientiam et devotionem et fidem rei præfiguratæ, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

3. Ad tertium dicendum quod cæremoniæ illæ quæ erant institutæ in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis lepræ. Quod patet ex hoc quod non adhibebantur huiusmodi cæremoniæ nisi iam emundato, unde dicitur Levit. XIV, quod sacerdos, egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, præcipiet ei qui purificatur ut offerat, etc.; ex quo patet quod sacerdos constituebatur iudex lepræ emundatæ, non autem emundandæ. Adhibebantur autem huiusmodi cæremoniæ ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicunt tamen quod quandoque, si contingeret sacerdotem errare in iudicando, miraculose leprosus mundabatur a Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum. Sicut etiam miraculose mulieris adulteræ computrescebat femur, bibitis aquis in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur Num. V.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cæremoniæ veteris legis non cessaverint in Christi adventu.

1. Dicitur enim baruch IV, hic est liber mandatorum Dei, et lex quæ est in æternum. Sed ad legem pertinebant legis cæremoniæ. Ergo legis cæremoniæ in æternum duraturæ erant.

2. Præterea, oblatio leprosi mundati ad legis cæremonias pertinebat. Sed etiam in evangelio præcipitur leproso emundato ut huiusmodi oblationes offerat. Ergo cæremoniæ veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Præterea, manente causa, manet effectus. Sed cæremoniæ veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, inquantum ordinabantur ad divinum cultum; etiam præter hoc quod ordinabantur in figuram Christi. Ergo cæremoniæ veteris legis cessare non debuerunt.

4. Præterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahæ; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis; et aliæ solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei; ut supra dictum est. Sed fides Abrahæ est semper imitanda etiam a nobis; et beneficium creationis, et alia Dei beneficia, semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Coloss. II, nemo vos iudicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi

aut Neomeniæ aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum. Et ad Heb. VIII dicitur quod, dicendo novum testamentum, veteravit prius, quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est.

RESPONDEO dicendum quod omnia præcepta cæremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est. Exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et caritate. Unde secundum diversitatem interioris cultus, debuit diversificari cultus exterior. Potest autem triplex status distingui interioris cultus. Unus quidem secundum quem habetur fides et spes et de bonis cælestibus, et de his per quæ in cælestia introducimur, de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris. Et talis fuit status fidei et spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultus in quo habetur fides et spes de cælestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed de his per quæ introducimur in cælestia, sicut de præsentibus vel præteritis. Et iste est status novæ legis. Tertius autem status est in quo utraque habentur ut præsentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum. Et iste est status beatorum. In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum gratiarum actio et vox laudis. Et ideo dicitur Apoc. XXI, de civitate beatorum, templum non vidi in ea, Dominus enim Deus omnipotens templum illius est, et agnus. Pari igitur ratione, cæremoniæ primi status, per quas figurabatur et secundus et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt; et aliæ cæremoniæ induci, quæ convenirent statui cultus divini pro tempore illo, in quo bona cælestia sunt futura, beneficia autem Dei per quæ ad cælestia introducimur, sunt præsentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod lex vetus dicitur esse in æternum, secundum moralia quidem, simpliciter et absolute, secundum cæremonialia vero, quantum ad veritatem per ea figuratam.

2. Ad secundum dicendum quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi, unde tunc Dominus dixit, consummatum est, ut habetur Ioan. XIX. Et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi iam veritate eorum consummata. In cuius signum, in passione Christi velum templi legitur esse scissum, Matth. XXVII. Et ideo ante passionem Christi, Christo prædicante et miracula faciente, currebant simul lex et evangelium, quia iam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit Dominus, ante passionem suam, leproso, ut legales cæremonias observaret.

3. Ad tertium dicendum quod rationes litterales cæremoniarum supra assignatæ referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi. Et ideo, iam veniente eo qui venturus erat, et cultus ille cessat, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatæ.

4. Ad quartum dicendum quod fides Abrahæ fuit commendata in hoc quod credidit divinæ promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quandiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahæ in circumcisione. Sed postquam iam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit; secundum illud apostoli, ad Coloss. II, circumcisi estis circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Iesu Christi, consepulti ei in baptismo. Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novæ solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita, significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo phase succedit festum passionis Christi et resurrectionis. Festo Pentecostes, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes in quo fuit data lex spiritus vitæ. Festo Neomeniæ succedit festum beatæ virginis, in qua primo apparuit illuminatio solis, idest Christi, per copiam gratiæ. Festo tubarum succedunt festa apostolorum. Festo expiationis succedunt festa martyrum et confessorum. Festo tabernaculorum succedit festum consecrationis ecclesiæ. Festo cœtus atque collectæ succedit festum Angelorum; vel etiam festum omnium sanctorum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod post passionem Christi legalia possint sine peccato mortali observari.

1. Non est enim credendum quod apostoli, post acceptum spiritum sanctum, mortaliter peccaverint, eius enim plenitudine sunt induti virtute ex alto, ut dicitur Lucæ ult. Sed apostoli post adventum spiritus sancti legalia observaverunt, dicitur enim Act. XVI, quod Paulus circumcidit timotheum; et Act. XXI, dicitur quod Paulus, secundum consilium Iacobi, assumptis viris, purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio. Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Præterea, vitare consortia gentilium ad cæremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus pastor ecclesiæ, dicitur enim ad Gal. II, quod, cum venissent quidam Antiochiam, subtrahebat et segregabat se Petrus a gentilibus. Ergo absque peccato post passionem Christi legis cæremoniæ observari possunt.

3. Præterea, præcepta apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto apostolorum sta-

tutum fuit quod gentiles quædam de cæremoniis legis observarent, dicitur enim Act. XV, visum est spiritui sancto et nobis nihil ultra imponere oneris vobis quam hæc necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione. Ergo absque peccato cæremoniæ legales possunt post Christi passionem observari.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Gal. V, si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit. Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi, et alias cæremonias observare, post passionem Christi est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod omnes cæremoniæ sunt quædam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis, et in utraque protestatione, si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui patres habuerunt; tamen quia ipsi præcesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis et ab eis. Nam ab eis dicebatur, ecce virgo concipiet et pariet filium, quæ sunt verba futuri temporis, nos autem idem repræsentamus per verba præteriti temporis, dicentes quod concepit et peperit. Et similiter cæremoniæ veteris legis significabant Christum ut nasciturum et passurum, nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum. Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc, suam fidem protestando, diceret Christum nasciturum, quod antiqui pie et veraciter dicebant; ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc cæremonias observaret, quas antiqui pie et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit, contra Faustum, iam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant, sed annuntiatur quod natus sit, passus sit, resurrexerit; quod hæc sacramenta quæ a christianis aguntur, iam personant.

1. Ad primum ergo dicendum quod circa hoc diversimode sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus enim distinxit duo tempora. Unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia nec erant mortua, quasi non habentia vim obligatoriam, aut expiativam pro suo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes. Statim autem post passionem Christi incœperunt esse non solum mortua, idest non habentia virtutem et obligationem; sed etiam mortifera, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat quod apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem; sed solum quadam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Iudæos et eorum conversionem impedirent. Quæ quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quod illos actus secundum rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tanquam legis cæremonias observantes; sicut si quis pelliculam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causa legalis circumcisionis observandæ. Sed quia indecens videtur quod apostoli ea occultarent propter scandalum quæ pertinent ad veritatem vitæ et doctrinæ, et quod simulatione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium; ideo convenientius Augustinus distinxit tria tempora. Unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia non erant neque mortifera neque mortua. Aliud autem post tempus evangelii divulgati, in quo legalia sunt et mortua et mortifera. Tertium autem est tempus medium, scilicet a passione Christi usque ad divulgationem evangelii, in quo legalia fuerunt quidem mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Iudæis, poterant illa legalia licite observare, dummodo non sic ponerent spem in eis quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi iustificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et 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 inhiberetur his qui ex Iudæis convertebantur observatio legalium, sicut inhibebatur his qui ex gentilibus convertebantur gentilitatis ritus, ut quædam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus, et a Deo semper prohibitus, ritus autem legis cessabat tanquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum Hieronymum, Petrus simulatorie se a gentilibus subtrahebat, ut vitaret Iudæorum scandalum, quorum erat apostolus. Unde in hoc nullo modo peccavit, sed Paulus eum similiter simulatorie reprehendit, ut vitaret scandalum gentilium, quorum erat apostolus. Sed Augustinus hoc improbat, quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet Gal. II, in qua nefas est credere aliquid esse falsum, dicit quod Petrus reprehensibilis erat. Unde verum est quod Petrus peccavit, et Paulus vere eum, non simulatorie, reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat, tanquam ex Iudæis converso. Sed peccabat in hoc quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat ne scandalizaret Iudæos, ita quod ex hoc sequebatur gentilium scandalum.

3. Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt quod illa prohibitio apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spiritualem intellectum, ut scilicet in prohibitione sanguinis, intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione suffocati, intelligatur prohibitio violentiæ et rapinæ; in prohibitione immolatorum, intelli-

gatur prohibitio idololatriæ; fornicatio autem prohibetur tanquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam Glossis, quæ huiusmodi præcepta mystice exponunt. Sed quia homicidium et rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt quod ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde dicit Hieronymus, super illud Ezech. XLIV, omne morticinum etc., condemnat sacerdotes qui in turdis et ceteris huiusmodi, hæc, cupiditate gulæ, non custodiunt. Sed quia sunt quædam cibaria magis delicata et gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt hæc magis quam alia prohibita. Et ideo dicendum, secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum cæremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio gentilium et Iudæorum insimul habitantium. Iudæis enim, propter antiquam consuetudinem, sanguis et suffocatum erant abominabilia, comestio autem immolatorum simulacris, poterat in Iudæis aggenerare circa gentiles suspicionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum gentiles et Iudæos. Procedente autem tempore, cessante causa, cessat effectus; manifestata evangelicæ doctrinæ veritate, in qua Dominus docet quod nihil quod per os intrat, coinquinat hominem, ut dicitur Matth. XV; et quod nihil est reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur, ut I ad Tim. IV dicitur. Fornicatio autem prohibetur specialiter, quia gentiles eam non reputabant esse peccatum.

Quæstio 88

Consequenter considerandum est de præceptis iudicialibus. Et primo, considerandum est de ipsis in communi; secundo, de rationibus eorum. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, quæ sint iudicialia præcepta. Secundo, utrum sint figuralia. Tertio, de duratione eorum. Quarto, de distinctione eorum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio præceptorum iudicialium non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum.

1. Iudicialia enim præcepta a iudicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quæ non pertinent ad ordinem iudiciorum. Non ergo præcepta iudicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Præterea, præcepta iudicialia a moralibus distinguuntur, ut supra dictum est. Sed multa præcepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem præceptis secundæ tabulæ. Non ergo præcepta iudicialia dicuntur ex hoc quod ad proximum ordinant.

3. Præterea, sicut se habent præcepta cæremonialia ad Deum, ita se habent iudicialia præcepta ad proximum, ut supra dictum est. Sed inter præcepta cæremonialia sunt quædam quæ pertinent ad seipsum, sicut observantiæ ciborum et vestimentorum, de quibus supra dictum est. Ergo præcepta iudicialia non ex hoc dicuntur quod ordinent hominem ad proximum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII, inter cetera bona opera viri iusti, si iudicium verum fecerit inter virum et virum. Sed iudicialia præcepta a iudicio dicuntur. Ergo præcepta iudicialia videntur dici illa quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, præceptorum cuiuscumque legis quædam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri vel vitari. Et huiusmodi præcepta dicuntur moralia, eo quod a ratione dicuntur mores humani. Alia vero præcepta sunt quæ non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana. Et huiusmodi sunt determinationes quædam Moralium præceptorum. Si igitur determinentur moralia præcepta per institutionem divinam in his per quæ ordinatur homo ad Deum, talia dicentur præcepta cæremonialia. Si autem in his quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur præcepta iudicialia. In duobus ergo consistit ratio iudicialium præceptorum, scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem; et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

1. Ad primum ergo dicendum quod iudicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem iudicandi. Ad principem autem pertinet non solum ordinare de his quæ veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem et regimen. Unde præcepta iudicialia non solum sunt illa quæ pertinent ad lites iudiciorum; sed etiam quæcumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quæ subest ordinationi principis tanquam supremi iudicis.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de illis præceptis ordinantibus ad proximum, quæ habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

3. Ad tertium dicendum quod etiam in his quæ or-

dinant ad Deum, quædam sunt moralia, quæ ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum. Quædam vero sunt cæremonialia, quæ non habent vim obligationis nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quæcumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium. Homines enim ordinantur in Deum sicut in finem, et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad cæremonialia præcepta, 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, hæc enim est comparatio servorum ad dominos, qui id quod sunt, dominorum sunt, secundum Philosophum, in I polit. Et ideo non sunt aliqua præcepta iudicialia ordinantia hominem in seipso, sed omnia talia sunt moralia, quia ratio, quæ est principium Moralium, se habet in homine respectu eorum quæ ad ipsum pertinent, sicut princeps vel iudex in civitate. Sciendum tamen quod, quia ordo hominis ad proximum magis subiacet rationi quam ordo hominis ad Deum, plura præcepta moralia inveniuntur per quæ ordinatur homo ad proximum, quam per quæ ordinatur ad Deum. Et propter hoc etiam oportuit plura esse cæremonialia in lege quam iudicialia.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod præcepta iudicialia non figurent aliquid.

1. Hoc enim videtur esse proprium cæremonialium præceptorum, quod sint in figuram alicuius rei instituta. Si igitur etiam præcepta iudicialia aliquid figurent, non erit differentia inter iudicialia et cæremonialia præcepta.

2. Præterea, sicuti illi populo Iudæorum data sunt quædam iudicialia præcepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed iudicialia præcepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quod neque præcepta iudicialia veteris legis aliquid figurarent.

3. Præterea, ea quæ ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit, quia ea quæ Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra dictum est. Sed ea quæ sunt proximorum, non excedunt nostram rationem. Ergo per iudicialia, quæ ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

Sed contra est quod Exod. XXI iudicialia præcepta allegorice et moraliter exponuntur.

Respondeo dicendum quod dupliciter contingit aliquod præceptum esse figurale. Uno modo, primo et per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum. Et hoc modo præcepta cæremonialia sunt figuralia, ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei et ad mysterium Christi. Quædam vero præcepta sunt figuralia non primo et per se, sed ex consequenti. Et hoc modo præcepta iudicialia veteris legis sunt figuralia. Non enim sunt instituta ad aliquid figurandum; sed ad ordinandum statum illius populi secundum iustitiam et æquitatem. Sed ex consequenti aliquid figurabant, inquantum scilicet totus status illius populi, qui per huiusmodi præcepta disponebatur, figuralis erat; secundum illud I ad Cor. X, omnia in figuram contingebant illis.

1. Ad primum ergo dicendum quod præcepta cæremonialia alio modo sunt figuralia quam iudicialia, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod populus Iudæorum ad hoc electus erat a Deo, quod ex eo Christus nasceretur. Et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit, contra Faustum. Et propter hoc etiam iudicialia illi populo tradita, magis sunt figuralia quam iudicialia aliis populis tradita. Sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mystice; non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines.

3. Ad tertium dicendum quod ordo ad proximum in populo illo, secundum se consideratus, pervius erat rationi. Sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem. Et ex hac parte erat figuralis.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod præcepta iudicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant.

1. Præcepta enim iudicialia pertinent ad virtutem iustitiæ, nam iudicium dicitur iustitiæ executio. Iustitia autem est perpetua et immortalis, ut dicitur Sap. I. Ergo obligatio præceptorum iudicialium est perpetua.

2. Præterea, institutio divina est stabilior quam institutio humana. Sed præcepta iudicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis præcepta iudicialia legis divinæ.

3. Præterea, apostolus dicit, ad Heb. VII, quod reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem ipsius et inutilitatem. Quod quidem verum est de mandato cæremoniali quod non poterat facere perfectum iuxta conscientiam servientem solummodo in cibis et in potibus et variis baptismatibus et iustitiis carnis, ut apostolus dicit, ad Heb. IX. Sed præcepta iudicialia utilia erant et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad iustitiam et æquitatem inter homines constituendam. Ergo

præcepta iudicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VII, quod translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat. Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et tota lex est translata. Non ergo iudicialia præcepta adhuc obligationem habent.

Respondeo dicendum quod iudicialia præcepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi, aliter tamen quam cæremonialia. Nam cæremonialia adeo sunt evacuata ut non solum sint mortua, sed etiam mortifera observantibus post Christum, maxime post evangelium divulgatum. Præcepta 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. Et huius differentiæ ratio potest accipi ex præmissis. Dictum est enim quod præcepta cæremonialia sunt figuralia primo et per se, tanquam instituta principaliter ad figurandum Christi mysteria ut futura. Et ideo ipsa observatio eorum præiudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria iam esse completa. Præcepta autem iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum. Et ideo, mutato statu illius populi, Christo iam veniente, iudicialia præcepta obligationem amiserunt, lex enim fuit pædagogus ducens ad Christum, ut dicitur ad Gal. III. Quia tamen huiusmodi iudicialia præcepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid fiendum, ipsa eorum observatio absolute non præiudicat fidei veritati. Sed intentio observandi tanquam ex obligatione legis, præiudicat veritati fidei, quia per hoc haberetur quod status prioris populi adhuc duraret, et quod Christus nondum venisset.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustitia quidem perpetuo est observanda. Sed determinatio eorum quæ sunt iusta secundum institutionem humanam vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

2. Ad secundum dicendum quod præcepta 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 eædem leges conveniunt in democratia, quæ est potestas populi, et in oligarchia, quæ est potestas divitum; ut patet per Philosophum, in sua politica. Et ideo etiam, mutato statu illius populi, oportuit præcepta iudicialia mutari.

3. Ad tertium dicendum quod illa præcepta iudicialia disponebant populum ad iustitiam et æquitatem secundum quod conveniebat illi statui. Sed post Christum, statum illius populi oportuit mutari, ut iam in Christo non esset discretio gentilis et Iudæi, sicut antea erat. Et propter hoc oportuit etiam præcepta iudicialia mutari.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod præcepta iudicialia non possint habere aliquam certam divisionem.

1. Præcepta enim iudicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quæ inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cum sint infinita. Ergo præcepta iudicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Præterea, præcepta iudicialia sunt determinationes Moralium. Sed moralia præcepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundum quod reducuntur ad præcepta Decalogi. Ergo præcepta iudicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. Præterea, præcepta cæremonialia quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quædam vocantur sacrificia, quædam observantiæ. Sed nulla distinctio innuitur in lege præceptorum iudicialium. Ergo videtur quod non habeant certam distinctionem.

Sed contra, ubi est ordo, oportet quod sit distinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad præcepta iudicialia, per quæ populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam.

Respondeo dicendum quod, cum lex sit quasi quædam ars humanæ vitæ instituendæ vel ordinandæ, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem præceptorum, aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret. Et ideo dicendum est quod præcepta iudicialia veteris legis, per quæ homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanæ. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest, unus quidem, principum populi ad subditos; alius autem, subditorum ad invicem; tertius autem, eorum qui sunt de populo ad extraneos; quartus autem, ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et Domini ad servum. Et secundum istos quatuor ordines distingui possunt præcepta iudicialia veteris legis. Dantur enim quædam præcepta de institutione principum et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda, et hæc est una pars iudicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones et venditiones, et iudicia et pœnas. Et

hæc est secunda pars iudicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad extraneos, puta de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum et advenarum. Et hæc est tertia pars iudicialium præceptorum. Dantur etiam in lege quædam præcepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, et uxoribus, et filiis. Et hæc est quarta pars iudicialium præceptorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ea quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita; sed tamen reduci possunt ad aliqua certa, secundum differentiam ordinationis humanæ, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod præcepta Decalogi sunt prima in genere Moralium, ut supra dictum est, et ideo convenienter alia præcepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed præcepta iudicialia et cæremonialia habent aliam rationem obligationis non quidem ex ratione naturali sed ex sola institutione. Et ideo distinctionis eorum est alia ratio.

3. Ad tertium dicendum quod ex ipsis rebus quæ per præcepta iudicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem iudicialium præceptorum.

Quæstio 89

Deinde considerandum est de ratione iudicialium præceptorum. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, de ratione præceptorum iudicialium quæ pertinent ad principes. Secundo, de his quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem. Tertio, de his quæ pertinent ad extraneos. Quarto, de his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit.

1. Quia, ut Philosophus dicit, in III polit., ordinatio populi præcipue dependet ex maximo principatu. Sed in lege non invenitur qualiter debeat institui supremus princeps. Invenitur autem de inferioribus principibus, primo quidem, Exod. XVIII, provide de omni plebe viros sapientes, etc.; et Num. XI, congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel; et Deut. I, date ex vobis viros sapientes et gnaros, etc. Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. Præterea, optimi est optima adducere, ut Plato dicit. Sed optima ordinatio civitatis vel populi cuiuscumque est ut gubernetur per regem, quia huiusmodi regimen maxime repræsentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat. A principio igitur lex debuit regem populo instituere; et non permittere hoc eorum arbitrio, sicut permittitur Deut. XVII, cum dixeris, constituam super me regem, eum constitues, etc.

3. Præterea, sicut dicitur Matth. XII, omne regnum in se divisum desolabitur, quod etiam experimento patuit in populo Iudæorum, in quo divisio regni fuit destructionis causa. Sed lex præcipue debet intendere ea quæ pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges. Nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci; sicut legitur introductum auctoritate Domini per ahiam silonitem prophetam, III Reg. XI.

4. Præterea, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quæ ad Deum pertinent, ut patet Heb. V; ita etiam principes instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus et Levitis qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimæ et primitiæ, et multa alia huiusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari unde sustentarentur, et præcipue cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet Exod. XXIII, non accipietis munera, quæ excæcant etiam prudentes, et subvertunt verba iustorum.

5. Præterea, sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus regi instituendo instituit ius tyrannicum, dicitur enim I Reg. VIII, hoc erit ius regis qui imperaturus est vobis, filios vestros tollet, etc. Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

Sed contra est quod populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur, Num. XXIV, quam pulchra tabernacula tua, Iacob; et tentoria tua, Israel. Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

Respondeo dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu, per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II polit. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatuum. Cuius cum sint diversæ species, ut Philosophus tradit, in III polit., præcipuæ tamen sunt regnum, in quo unus principatur secundum virtutem; et aristocratia, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus præficitur secundum virtutem qui omnibus præsit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis princi-

patus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus præest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses et eius successores gubernabant populum quasi singulariter omnibus principantes, quod est quædam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem, dicitur enim Deut. I, tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes, et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur; dicitur enim Exod. XVIII, provide de omni plebe viros sapientes, etc., et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur Deut. I, date ex vobis viros sapientes, etc. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

1. Ad primum ergo dicendum quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur, unde dicitur Deut. VII, te elegit Dominus Deus tuus ut sis ei populus peculiaris. Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit. Et hoc est quod Moyses petivit, Num. XXVII, provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis, hominem qui sit super multitudinem hanc. Et sic ex Dei ordinatione institutus est iosue in principatu post Moysen, et de singulis iudicibus qui post iosue fuerunt, legitur quod Deus suscitavit populo salvatorem, et quod spiritus Domini fuit in eis, ut patet iudic. III. Et ideo etiam electionem regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit; ut patet Deut. XVII, eum constitues regem, quem Dominus Deus tuus elegerit.

2. Ad secundum dicendum quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quæ regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius cui talis potestas conceditur, quia non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas, ut Philosophus dicit, in IV Ethic. Perfecta autem virtus in paucis invenitur, et præcipue Iudæi crudeles erant et ad avaritiam proni, per quæ vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem et gubernatorem in eorum custodiam. Sed postea regem ad petitionem populi, quasi indignatus, concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuelem, I Reg. VIII, non te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos. Instituit tamen a principio circa regem instituendum, primo quidem, modum eligendi. In quo duo determinavit, ut scilicet in eius electione expectarent iudicium Domini; et ut non facerent regem alterius gentis, quia tales reges solent parum affici ad gentem cui præficiuntur, et per consequens non curare de eis. Secundo, ordinavit circa reges institutos qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet non multiplicarent currus et equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias; quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et iustitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum, ut scilicet semper legerent et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a iustitia declinarent.

3. Ad tertium dicendum quod divisio regni, et multitudo regum, magis est populo illi data in pœnam pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra regnum David iustum moverant, quam ad eorum profectum. Unde dicitur Osee XIII, dabo tibi regem in furore meo; et Osee VIII, ipsi regnaverunt, et non ex me, principes extiterunt, et non cognovi.

4. Ad quartum dicendum quod sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur. Et hoc ideo ut in maiori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit ut eis specialia quædam deputarentur, tam in decimis quam in primitiis, quam etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent. Sed principes, sicut dictum est, assumebantur ex toto populo, et ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant. Et præcipue cum Dominus prohiberet etiam in rege ne superabundaret divitiis aut magnifico apparatu, tum quia non erat facile quin ex his in superbiam et tyrannidem erigeretur; tum etiam quia, si principes non erant multum divites, et erat laboriosus principatus et sollicitudine plenus, non multum affectabatur a popularibus, et sic tollebatur seditionis materia.

5. Ad quintum dicendum quod illud ius non dabatur regi ex institutione divina; sed magis prænuntiatur usurpatio regum, qui sibi ius iniquum constituunt in tyrannidem degenerantes, et subditos deprædantes. Et hoc patet per hoc quod in fine subdit, vosque eritis ei servi, quod proprie pertinet ad tyrannidem, quia tyranni suis subditis principantur ut servis. Unde hoc dicebat Samuel ad deterrendum eos ne regem peterent, sequitur enim, noluit autem audire populus vocem Samuelis. Potest tamen contingere quod etiam bonus rex, absque tyrannide, filios tollat, et constituat tribunos et centuriones, et multa accipiat a subditis, propter commune bonum procurandum.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerint tradita præcepta iudicialia quantum ad popularium convictum.

1. Non enim possunt homines pacifice vivere ad invicem, si unus accipiat ea quæ sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege, dicitur enim Deut. XXIII, ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit. Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. Præterea, ex hoc maxime multæ civitates et regna destruuntur, quod possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit, in II polit. Sed hoc fuit introductum in veteri lege, dicitur enim Num. XXVII, homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam eius transibit hereditas. Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

3. Præterea, societas hominum maxime per hoc conservatur, quod homines emendo et vendendo sibi invicem res suas commutant quibus indigent, ut dicitur in I polit. Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis, mandavit enim quod possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno iubilæi, ut patet Levit. XXV. Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. Præterea, necessitatibus hominum maxime expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum. Quæ quidem promptitudo tollitur per hoc quod creditores accepta non reddunt, unde dicitur Eccli. XXIX, multi non causa nequitiæ non fænerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt. Hoc autem induxit lex. Primo quidem, quia mandavit Deut. XV, cui debetur aliquid ab amico vel proximo ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est Domini; et Exod. XXII dicitur quod si præsente Domino animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur. Secundo, quia aufertur ei securitas quæ habetur per pignus, dicitur enim Deut. XXIV, cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum eius ut pignus auferas; et iterum, non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei. Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

5. Præterea, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet, et ideo est maxima cautela adhibenda, unde etiam dicitur II Mach. III, quod sacerdotes invocabant de cælo eum qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret. Sed in præceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur, dicitur enim Exod. XXII quod in amissione depositi statur iuramento eius apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. Præterea, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quæcumque alia huiusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatæ domus conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod præcipitur Levit. XIX, non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.

7. Præterea, cum frequenter immineat iudiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad iudicem. Inconvenienter igitur statuit lex, Deut. XVII, ut irent ad unum locum expetituri iudicium de suis dubiis.

8. Præterea, possibile est non solum duos, sed etiam tres vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur Deut. XIX, in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.

9. Præterea, pœna debet taxari secundum quantitatem culpæ, unde dicitur etiam Deut. XXV, pro mensura peccati erit et plagarum modus. Sed quibusdam æqualibus culpis lex statuit inæquales pœnas, dicitur enim Exod. XXII, quod restituet fur quinque boves pro uno bove, et quatuor oves pro una ove. Quædam etiam non multum gravia peccata gravi pœna puniuntur, sicut Num. XV, lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato. Filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet comessationibus vacabat et conviviis, mandatur lapidari, Deut. XXI. Igitur inconvenienter in lege sunt institutæ pœnæ.

10. Præterea, sicut Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, octo genera pœnarum in legibus esse scribit tullius, damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem. Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. Damnum quidem, sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum vel quadruplum. Vincula vero, sicut Num. XV, mandatur de quodam quod in carcerem includatur. Verbera vero, sicut Deut. XXV, si eum qui peccavit dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari. Ignominiam etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quæ tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius. Mortem etiam inferebat, ut patet Levit. XX, qui maledixerit patri suo aut matri, morte moriatur. Pœnam etiam talionis lex induxit, dicens Exod. XXI, oculum pro oculo, dentem pro dente. Inconveniens igitur videtur quod alias duas pœnas, scilicet exilium et servitutem, lex vetus non inflixit.

11. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur pœna, Exod. XXI, bos lapidibus obruetur qui occiderit virum aut mulierem. Et Levit. XX dicitur, mulier quæ succubuerit cuilibet iumento, simul interficiatur cum eo. Sic igitur videtur quod inconvenienter ea quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

12. Præterea, Dominus mandavit Exod. XXI, quod homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti ani-

malis multo minus reputatur quam occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari pœna homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXI quod quando inventum fuerit cadaver occisi hominis, et ignorabitur cædis reus, seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento quæ non traxit iugum nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam atque saxosam quæ numquam arata est nec sementa recepit, et cædent in ea cervices vitulæ.

Sed contra est quod pro speciali beneficio commemoratur in Psalmo CXLVII, non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus in II de Civ. Dei introducit a tullio dictum, populus est cœtus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem iustis præceptis legis ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem, una quidem quæ fit auctoritate principum; alia autem fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscuiusque disponi potest quod eius subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subiecti sunt homines, oportet quod iudicia inter homines exerceantur, et pœnæ malefactoribus inferantur. Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessæ, et ideo propria voluntate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, et aliis huiusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim iudices, ut patet Deut. XVI, iudices et magistros constitues in omnibus portis eius, ut iudicent populum iusto iudicio. Instituit etiam iustum iudicii ordinem, ut dicitur Deut. I, quod iustum est iudicate, sive civis ille sit sive peregrinus, nulla erit personarum distantia. Sustulit etiam occasionem iniusti iudicii, acceptionem munerum iudicibus prohibendo; ut patet Exod. XXIII, et Deut. XVI. Instituit etiam numerum testium duorum vel trium; ut patet Deut. XVII, et XIX. Instituit etiam certas pœnas pro diversis delictis, ut post dicetur. Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus, in II polit., quod possessiones sint distinctæ, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur. Et hæc tria fuerunt in lege statuta. Primo enim, ipsæ possessiones divisæ erant in singulos, dicitur enim Num. XXXIII, ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis. Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus dicit, in II polit.; ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit. Unum quidem, ut secundum numerum hominum æqualiter dividerentur, unde dicitur Num. XXXIII, pluribus dabitis latiorem, et paucioribus angustiorem. Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad huiusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu, filius; secundo autem, filia; tertio, fratres; quarto, patrui; quinto, quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam, ulterius lex statuit ut mulieres quæ sunt hæredes, nuberent suæ tribus hominibus, ut habetur Num. XXXVI. Secundo vero, instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis. Et primo, quantum ad curam, præceptum est enim Deut. XXII, non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et præteribis, sed reduces fratri tuo; et similiter de aliis. Secundo, quantum ad fructum. Concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus in vineam amici posset licite comedere, dum tamen extra non auferret. Quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus et racemi remanentes, ut habetur Lev. XIX, et Deut. XXIV. Et etiam communicabantur ea quæ nascebantur in septimo anno; ut habetur Exod. XXIII, et Lev. XXV. Tertio vero, statuit lex communicationem factam per eos qui sunt Domini rerum. Unam pure gratuitam, unde dicitur Deut. XIV, anno tertio separabis aliam decimam, venientque Levites et peregrinus et pupillus et vidua, et comedent et saturabuntur. Aliam vero cum recompensatione utilitatis, sicut per venditionem et emptionem, et locationem et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum, de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certæ in lege. Unde patet quod lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, qui diligit proximum, legem implevit, quia scilicet omnia præcepta legis, præcipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur, ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quod homines sibi invicem bona sua communicent, quia ut dicitur I Ioan. III, qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo? et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facile sibi invicem sua communicarent, sicut et apostolus, I ad Tim. VI, divitibus mandat facile tribuere et communicare. Non autem facile communicativus est qui non sustinet quod proximus aliquid modicum de suo accipiat, absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi, racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur. Quæ inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad facile communicandum.

2. Ad secundum dicendum quod lex non statuit quod mulieres succederent in bonis paternis, nisi in defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat

ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset si eius hereditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, præcipiens ut mulieres succedentes in hæreditate paterna, nuberent suæ tribus hominibus, ad hoc quod sortes tribuum non confunderentur, ut habetur Num. Ult.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II polit., regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis. Unde, sicut ipse dicit, apud quasdam gentilium civitates statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset, nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant, et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus, ad huiusmodi periculum amovendum, sic ordinavit quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; et tamen periculum removit, præcipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret. Et hoc instituit ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia vero domus urbanæ non erant sorte distinctæ, ideo concessit quod in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur, poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus vero quæ non erant in urbe, sed in villa muros non habente, in perpetuum vendi non poterant, quia huiusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum; et ideo lex congrue statuit idem ius circa utrumque.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, intentio legis erat assuefacere homines suis præceptis ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maxime est amicitiæ fomentum. Et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quæ gratis et absolute donantur, sed etiam in his quæ mutuo conceduntur, quia huiusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Huiusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primo quidem, ut faciles se præberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur Deut. XV. Secundo, ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitæ necessaria accipiendo, et si accepta fuerint, quod statim restituerentur. Dicitur enim Deut. XXIII, non fæneraberis fratri tuo ad usuram; et XXIV, non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam, quia animam suam apposuit tibi; et Exod. XXII dicitur, si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei. Tertio, ut non importune exigerent. Unde dicitur Exod. XXII, si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor. Et propter hoc etiam mandatur Deut. XXIV, cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris in domum eius ut pignus auferas; sed stabis foris, et ille tibi proferet quod habuerit, tum quia domus est tutissimum uniuscuiusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur; tum etiam quia non concedit 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, et gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ex dilectione, qua etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia vero mutuata hæc lex statuit, ut propter negligentiam eius cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero eo præsente et diligenter custodiente, mortua fuerint vel debilitata, non cogebatur restituere, et maxime si erant mercede conducta, quia ita etiam potuissent mori et debilitari apud mutuantem; et ita, si conservationem animalis consequeretur, iam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maxime hoc observandum erat quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium; unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam æquitatem ut saltem tantum restitueret quantum usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

5. Ad quintum dicendum quod hæc differentia est inter mutuum et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem eius cui traditur; sed depositum traditur in utilitatem deponentis. Et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum depositum. Depositum enim perdi poterat dupliciter. Uno modo, ex causa inevitabili, vel naturali, puta si esset mortuum vel debilitatum animal depositum; vel extrinseca, puta si esset captum 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 prædictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solum, ad expurgandam suspicionem fraudis, tenebatur iuramentum præstare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, puta per furtum. Et 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.

6. Ad sextum dicendum quod mercenarii qui lo-

cant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quærentes quotidianum, et ideo lex provide ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum. Et ideo non est eadem ratio in utroque.

7. Ad septimum dicendum quod iudices ad hoc inter homines constituuntur, quod determinent quod ambiguum inter homines circa iustitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum. Uno modo, apud simplices. Et ad hoc dubium tollendum, mandatur Deut. XVI, ut iudices et magistri constituerentur per singulas tribus, ut iudicarent populum iusto iudicio. Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos. Et ideo ad hoc dubium tollendum, constituit lex ut omnes recurrerent ad locum principalem a Deo electum, in quo et summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa cæremonias divini cultus; et summus iudex populi, qui determinaret quæ pertinent ad iudicia hominum, sicut etiam nunc per appellationem, vel per consultationem, causæ ab inferioribus iudicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur Deut. XVII, si difficile et ambiguum apud te iudicium perspexeris, et iudicum intra portas tuas videris verba variari; ascende ad locum quem elegerit Dominus, veniesque ad sacerdotes levitici generis, et ad iudicem qui fuerit illo tempore. Huiusmodi autem ambigua iudicia non frequenter emergebant. Unde ex hoc populus non gravabatur.

8. Ad octavum dicendum quod in negotiis humanis non potest haberi probatio demonstrativa et infallibilis, sed sufficit aliqua coniecturalis probabilitas, secundum quam rhetor persuadet. Et ideo, licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quod conveniant; et ideo accipitur eorum testimonium tanquam verum; et præcipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quod non de facili a veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissime examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur Deut. XIX. Fuit tamen aliqua ratio huiusmodi numeri determinandi, ad significandam infallibilem veritatem personarum divinarum, quæ quandoque numerantur duæ, quia spiritus sanctus est nexus duorum, quandoque exprimuntur tres; ut Augustinus dicit, super illud Ioan. VIII, in lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est.

9. Ad nonum dicendum quod non solum propter gravitatem culpæ, sed etiam propter alias causas gravis pœna infligitur. Primo quidem, propter quantitatem peccati, quia maiori peccato, ceteris paribus, gravior pœna debetur. Secundo, propter peccati consuetudinem, quia a peccatis consuetis non faciliter homines abstrahuntur nisi per graves pœnas. Tertio, propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato, ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi per graves pœnas. Quarto, propter facilitatem committendi peccatum, et latendi in ipso, huiusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda, ad terrorem aliorum. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus, etiam circa unum et idem factum. Quorum primus est quando involuntarius peccatum committit. Tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur a pœna, dicitur enim Deut. XXII, quod puella quæ opprimitur in agro, non est rea mortis, quia clamavit, et nullus affuit qui liberaret eam. Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum, et pœna, secundum veritatem iudicii, diminui debet; nisi forte, propter communem utilitatem, pœna aggravetur, ad abstrahendum homines ab huiusmodi peccatis, sicut dictum est. Secundus gradus est quando quis per ignorantiam peccavit. Et tunc aliquo modo reus reputabatur, propter negligentiam addiscendi; sed tamen non puniebatur per iudices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia. Unde dicitur Levit. IV, anima quæ peccaverit per ignorantiam, etc. Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia præcepti divini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est quando aliquis ex superbia peccabat, idest ex certa electione vel ex certa malitia. Et tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus est quando peccabat per proterviam et pertinaciam. Et tunc, quasi rebellis et destructor ordinationis legis, omnino occidendus erat. Secundum hoc, dicendum est quod in pœna furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat. Et ideo pro furto aliarum rerum, quæ de facili custodiri possunt a furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri a furto, quia pascuntur in agris, et ideo frequentius contingebat quod oves furto subtraherentur. Unde lex maiorem pœnam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficilius custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim sicut oves. Et ideo adhuc hic maiorem pœnam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur. Et hoc dico, nisi forte idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solum duplum restituebat, sicut et in ceteris furtis; poterat enim haberi præsumptio quod cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundum Glossam, quod bos habet quinque utilitates, quia immolatur, arat, pascit carnibus, lactat, et corium etiam diversis usibus ministrat, et ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis autem habet quatuor utilitates, quia immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat. Filius autem contumax, non quia comedebat et bibebat, occidebatur, sed propter contumaciam et rebellionem, quæ semper morte puniebatur, ut dictum est. Ille vero qui collige-

bat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quæ sabbatum observari præcipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra dictum est. Unde occisus fuit tanquam infidelis.

7. Ad decimum dicendum quod lex vetus pœnam mortis inflixit in gravioribus criminibus, scilicet in his quæ contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit pœnam damni. In percussuris autem et mutilationibus induxit pœnam talionis; et similiter in peccato falsi testimonii. In aliis autem minoribus culpis induxit pœnam flagellationis vel ignominiæ. Pœnam autem servitutis induxit in duobus casibus. In uno quidem, quando, septimo anno remissionis, ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti ut liber exiret. Unde pro pœna ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. Secundo, infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur Exod. XXII. Pœnam autem exilii universaliter lex non statuit. Quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis, unde si quis a populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriæ. Et ideo I Reg. XXVI dicitur quod David dixit ad Saul, maledicti sunt qui eiecerunt me hodie, ut non habitem in hereditate Domini, dicentes, vade, servi diis alienis. Erat tamen aliquod particulare exilium. Dicitur enim Deut. XIX quod qui percusserit proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobatur, ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis. Tunc enim licebat ei redire ad domum suam, quia in universali damno populi consueverunt particulares iræ sedari, et ita proximi defuncti non sic proni erant ad eius occisionem.

8. Ad undecimum dicendum quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam; sed in pœnam dominorum, qui talia animalia non custodierant ab huiusmodi peccatis. Et ideo magis puniebatur Dominus si bos cornupeta fuerat ab heri et nudiustertius, in quo casu poterat occurri periculo; quam si subito cornupeta efficeretur. Vel occidebantur animalia in detestationem peccati; et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

10. Ad duodecimum dicendum quod ratio litteralis illius mandati fuit, ut Rabbi Moyses dicit, quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulæ fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria. Quorum unum est quod seniores civitatis iurabant nihil se prætermisisse in custodia viarum. Aliud est quia ille cuius erat vitula damnificabatur in occisione animalis, et si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur. Tertium est quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo, ad evitandum utrumque damnum, homines civitatis de facili manifestarent homicidam, si scirent, et raro poterat esse quin aliqua verba vel iudicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulæ, quæ est animal utile et fortitudine plenum, præcipue antequam laboret sub iugo, significabatur quod quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat; et morte crudeli, quod cervicis concisio significabat; et quod tanquam vilis et abiectus a consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quod vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur, in putredinem convertenda. Mystice autem per vitulam de armento significatur caro Christi; quæ non traxit iugum, quia non fecit peccatum; nec terram scidit vomere, idest seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi; per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iudicialia præcepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos.

1. Dicit enim Petrus, Act. X, in veritate comperi quoniam non est acceptor personarum Deus; sed in omni gente qui timet Deum et operatur iustitiam, acceptus est illi. Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXIII, quod Ammonites et Moabites, etiam post decimam generationem, non intrabunt ecclesiam Domini in æternum; e contrario autem ibidem præcipitur de quibusdam gentibus, non abominaberis idumæum, quia frater tuus est; nec Ægyptium, quia advena fuisti in terra eius.

2. Præterea, ea quæ non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam pœnam. Sed quod homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate eius. Ergo inconvenienter mandatur Deut. XXIII, quod eunuchus, et ex scorto natus, non ingrediatur ecclesiam Domini.

3. Præterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenæ non affligantur, dicitur enim Exod. XXII, advenam non contristabis, neque affliges eum, advenæ enim et ipsi fuistis in terra Ægypti; et XXIII, peregrino molestus non eris, scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Ægypti. Sed ad afflictionem alicuius pertinet quod usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit, Deut. XXIII, ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

4. Præterea, multo magis appropinquant nobis homines quam arbores. Sed his quæ sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum et effectum dilectionis impendere; secundum illud Eccli. XIII, omne animal di-

ligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi. Inconvenienter igitur Dominus, Deut. XX, mandavit quod de civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

5. Præterea, bonum commune secundum virtutem est bono privato præferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quæritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XX, quod, imminente prœlio, aliqui domum remittantur, puta qui ædificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

6. Præterea, ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quod homo sit formidolosus et corde pavido, culpabile est, contrariatur enim virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur a labore prœlii excusabantur formidolosi et pavidum cor habentes.

Sed contra est quod sapientia divina dicit, Prov. VIII, recti sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid neque perversum.

Respondeo dicendum quod cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter, uno modo, pacifice; alio modo, hostiliter. Et quantum ad utrumque modum ordinandum, lex convenientia præcepta continebat. Tripliciter enim offerebatur Iudæis occasio ut cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem, quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. Alio modo, quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenæ. Et quantum ad utrumque, lex misericordiæ præcepta proposuit, nam Exod. XXII dicitur, advenam non contristabis; et XXIII dicitur, peregrino molestus non eris. Tertio vero, quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant. Et in his quidam ordo attendebatur. Non enim statim recipiebantur quasi cives, sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat ut non reputarentur cives nisi qui ex avo, vel abavo, cives existerent, ut Philosophus dicit, in III polit. Et hoc ideo quia, si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quæ sunt populi, possent multa pericula contingere; dum extranei, non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Iudæos, scilicet de Ægyptiis, apud quos nati fuerant et nutriti, et de idumæis, filiis esau fratris Iacob, in tertia generatione reciperentur in consortium populi; quidam vero, quia hostiliter se ad eos habuerant, sicut Ammonitæ et Moabitæ, nunquam in consortium populi admitterentur; Amalecitæ autem, qui magis eis fuerant adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur; dicitur enim Exod. XVII, bellum Dei erit contra Amalec a generatione in generationem. Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis, lex convenientia præcepta tradidit. Nam primo quidem, instituit ut bellum iuste iniretur, mandatur enim Deut. XX, quod quando accederent ad expugnandum civitatem, offerrent ei primum pacem. Secundo, instituit ut fortiter bellum susceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam. Et ad hoc melius observandum, instituit quod, imminente prœlio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei. Tertio, mandavit ut impedimenta prœlii removerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta præstare. Quarto, instituit ut victoria moderate uterentur, parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

1. Ad primum ergo dicendum quod homines nullius gentis exclusit lex a cultu Dei et ab his quæ pertinent ad animæ salutem, dicitur enim Exod. XII, si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase Domini; circumcidetur prius omne masculinum eius, et tunc rite celebrabit, eritque simul sicut indigena terræ. Sed in temporalibus, quantum ad ea quæ pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra dicta, sed quidam in tertia generatione, scilicet Ægyptii et idumæi; alii vero perpetuo excludebantur, in detestationem culpæ præteritæ, sicut Moabitæ et Ammonitæ et Amalecitæ. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant et peccare desistant; ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii a simili peccato abstineant. Poterat tamen dispensative aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum, sicut Iudith XIV dicitur quod achior, dux filiorum Ammon, appositus est ad populum Isræl, et omnis successio generis eius. Et similiter Ruth Moabitis, quæ mulier virtutis erat. Licet possit dici quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in III polit., dupliciter aliquis dicitur esse civis, uno modo, simpliciter; et alio modo, secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quæ sunt civium, puta dare consilium vel iudicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personæ et pueri et senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his quæ pertinent ad commune. Ideo ergo spurii, propter vilitatem originis, excludebantur ab ecclesia, idest a collegio populi, usque ad decimam generationem. Et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et præcipue in populo Iudæorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem, nam etiam apud gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit, in II polit. Tamen quantum ad ea quæ ad gratiam Dei pertinent, eunuchi ab aliis non separabantur,

sicut nec advenæ, ut dictum est, dicitur enim Isaiæ LVI, non dicat filius advenæ qui adhæret Domino, dicens, separatione dividet me Dominus a populo suo. Et non dicat eunuchus, ecce ego lignum aridum.

3. Ad tertium dicendum quod accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis, sed ex quadam permissione, propter pronitatem Iudæorum ad avaritiam; et ut magis pacifice se haberent ad extraneos, a quibus lucrabantur.

4. Ad quartum dicendum quod circa civitates hostium quædam distinctio adhibebatur. Quædam enim erant remotæ, non de numero illarum urbium quæ eis erant repromissæ, et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei; mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quæ erant eis repromissæ omnes mandabantur interfici, propter iniquitates eorum priores, ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divinæ iustitiæ executorem mittebat, dicitur enim Deut. IX, quia illæ egerunt impie, intrœunte te deletæ sunt. Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cuius ditioni civitas et eius territorium erat subiiciendum.

5. Ad quintum dicendum quod novus ædificator domus, aut plantator vineæ, vel desponsator uxoris, excludebatur a prœlio propter duo. Primo quidem, quia ea quæ homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere. Unde probabile erat quod ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundo quia, sicut Philosophus dicit, in II Physic., infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo. Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt; et etiam populus, considerans hoc, horreret; huiusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem a prœlio.

6. Ad sextum dicendum quod timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur; sed ne populus ex eorum præsentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lex vetus præcepta ediderit circa personas domesticas.

1. Servus enim id quod est, Domini est, ut Philosophus dicit, in I polit. Sed id quod est alicuius, perpetuo eius esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit Exod. XXI, quod servi septimo anno liberi abscederent.

2. Præterea, sicut animal aliquod, ut asinus aut bos, est possessio Domini, ita etiam servus. Sed de Animalibus præcipitur Deut. XXII, quod restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur Deut. XXIII, non tradas servum Domino suo, qui ad te confugerit.

3. Præterea, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quam etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis aspere affligunt servos aut ancillas. Asperrima autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur Exod. XXI, quod qui percusserit servum suum vel ancillam virga, si uno die supervixerit, non subiacebit pœnæ, quia pecunia illius est.

4. Præterea, alius est principatus Domini ad servum, et patris ad filium, ut dicitur in I et III polit. Sed hoc ad principatum Domini ad servum pertinet, ut aliquis servum vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quod aliquis venderet filiam suam in famulam vel ancillam.

5. Præterea, pater habet sui filii potestatem. Sed eius est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXI, quod pater ducat filium ad seniores civitatis puniendum.

6. Præterea, Dominus prohibuit, Deut. VII, ut cum alienigenis non sociarent coniugia; et coniuncta etiam separarentur, ut patet I esdræ X. Inconvenienter igitur Deut. XXI conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

7. Præterea, Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus præcepit esse vitandos, ut patet Lev. XVIII. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXV, quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater eius acciperet.

8. Præterea, inter virum et uxorem, sicut est maxima familiaritas, ita debet esse firmissima fides. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit, Deut. XXIV, quod aliquis posset uxorem dimittere, scripto libello repudii; et quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

9. Præterea, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus Domino, et filius patri. Sed ad investigandam iniuriam servi in Dominum, vel filii in patrem, non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiæ ad investigandum uxoris adulterium, Num. V. Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege præcepta iudicialia circa personas domesticas.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XVIII, iudicia Domini vera, iustificata in semetipsa.

RESPONDEO dicendum quod communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit, in I polit., est secundum quotidianos actus qui ordinantur ad necessitatem vitæ. Vita autem hominis conservatur dupliciter. Uno modo, quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit, et ad talem vitæ conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum et vestitum et alia huiusmodi necessaria vitæ; in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet Domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium. Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia præcepta tradidit. Nam quantum ad servos, instituit ut modeste tractarentur et quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affligerentur, unde Deut. V, Dominus mandavit ut in die sabbati requiesceret servus et ancilla tua sicut et tu, et iterum quantum ad pœnas infligendas, imposuit enim pœnam mutilatoribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur Exod. XXI. Et simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quæ apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur Exod. XXI. Mandatur etiam insuper Deut. XV, ut ei detur viaticum. Circa uxores vero, statuitur in lege quantum ad uxores ducendas. Ut scilicet ducant uxores suæ tribus, sicut habetur Num. Ult., et hoc ideo, ne sortes tribuum confundantur. Et quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur Deut. XXV, et hoc ideo, ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quandam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleretur. Prohibuit etiam quasdam personas ne in coniugium ducerentur, scilicet alienigenas, propter periculum seductionis; et propinquas, propter reverentiam naturalem quæ eis debetur. Statuit etiam qualiter uxores iam ductæ tractari deberent. Ut scilicet non leviter infamarentur, unde mandatur puniri ille qui falso crimen imponit uxori, ut habetur Deut. XXII. Et quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur Deut. XXI. Et etiam quod, propter odium uxorem non affligeret, sed potius, scripto libello, eam dimitteret, ut patet Deut. XXIV. Et ut etiam maior dilectio inter coniuges a principio contrahatur, præcipitur quod, cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicæ necessitatis iniungatur, ut libere possit lætari cum uxore sua. Circa filios autem, instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo eos in fide, unde habetur Exod. XII, cum dixerint vobis filii vestri, quæ est ista religio? dicetis eis, victima transitus Domini est. Et quod etiam instruerent eos in moribus, unde dicitur Deut. XXI, quod patres dicere debent, monita nostra audire contemnit, commessationibus vacat et luxuriæ atque conviviis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia filii Israel erant a Domino de servitute liberati, et per hoc divinæ servituti addicti, noluit Dominus ut in perpetuum servi essent. Unde dicitur Lev. XXV, si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit. Mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Ægypti, non veneant conditione servorum. Et ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore, dimittebantur liberi.

2. Ad secundum dicendum quod mandatum illud intelligitur de servo qui a Domino quæritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

3. Ad tertium dicendum quod circa læsiones servis illatas, lex considerasse videtur utrum sit certa vel incerta. Si enim læsio certa esset, lex pœnam adhibuit, pro mutilatione quidem, amissionem servi qui mandabatur libertati donandus; pro morte autem, homicidii pœnam, cum servus in manu Domini verberantis moreretur. Si vero læsio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam pœnam infligebat in proprio servo, puta cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquos dies. Incertum enim erat utrum ex percussione mortuus esset. Quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiam si postea moreretur. Tenebatur tamen ad impensas solvendas quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in servo proprio locum non habebat, quia quidquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi, erat quædam possessio Domini. Et ideo pro causa assignatur quare non subiaceat pœnæ pecuniariæ, quia pecunia illius est.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, nullus Iudæus poterat possidere Iudæum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius, usque ad tempus. Et per hunc modum permittebat lex quod, paupertate cogente, aliquis filium aut filiam venderet. Et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt, dicit enim, si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur sicut ancillæ exire consueverunt. Per hunc etiam modum non solum filium, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat, magis quasi mercenarium quam quasi servum; secundum illud Levit. XXV, si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in X Ethic., principatus paternus habet solam admonendi potestatem; non autem habet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces comprimi possunt. Et

ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax a principibus civitatis puniretur.

6. Ad sextum dicendum quod Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam. Et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quæ in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quod suos ritus retinerent. Si qua vero idololatriæ cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit booz in uxorem. Unde ipsa dixerat socrui suæ, populus tuus populus meus, Deus tuus Deus meus, ut habetur Ruth I. Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci nisi prius rasa cæsarie, et circumcisis unguibus, et deposita veste in qua capta est, et fleret patrem et matrem, per quæ significatur idololatriæ perpetua abiectio.

7. Ad septimum dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Matth., quia immitigabile malum mors erat apud Iudæos, qui omnia pro præsenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quædam mortis mitigatio. Non autem alius quam frater vel propinquus iubebatur accipere uxorem defuncti, quia non ita crederetur (qui ex tali coniunctione erat nasciturus) esse filius eius qui obiit; et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum eius qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere iustum erat. Ex quo patet quod frater in accipiendo uxorem fratris sui, persona fratris defuncti fungebatur.

8. Ad octavum dicendum quod lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter iustum esset, sed propter duritiam Iudæorum; ut Dominus dicit, Matth. XIX. Sed de hoc oportet plenius tractari cum de matrimonio agetur.

9. Ad nonum dicendum quod uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium et de facili, propter delectationem; et latenter, quia oculus adulteri observat caliginem, ut dicitur Iob XXIV. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad Dominum, quia talis infidelitas non procedit ex concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia; nec potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulteræ.

Quæstio 87

Consequenter considerandum est de lege evangelii, quod dicitur lex nova. Et primo, de ipsa secundum se; secundo, de ipsa per comparationem ad legem veterem; tertio, de his quæ in lege nova continentur. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, qualis sit, utrum scilicet scripta vel indita. Secundo, de virtute eius, utrum iustificet. Tertio, de principio eius, utrum debuerit dari a principio mundi. Quarto, de termino eius utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova sit lex scripta.

1. Lex enim nova est ipsum evangelium. Sed evangelium est descriptum, Ioan. XX, hæc autem scripta sunt ut credatis. Ergo lex nova est lex scripta.

2. Præterea, lex indita est lex naturæ; secundum illud Rom. II, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, qui habent opus legis scriptum in cordibus suis. Si igitur lex evangelii esset lex indita, non differret a lege naturæ.

3. Præterea, lex evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in novo testamento, et eis qui sunt in veteri testamento, dicitur enim Sap. VII, quod divina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit. Ergo lex nova non est lex indita.

Sed contra est quod lex nova est lex novi testamenti. Sed lex novi testamenti est indita in corde. Apostolus enim, ad Heb. VIII, dicit, inducens auctoritatem quæ habetur Ierem. XXXI, ecce dies venient, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel et super domum Iuda testamentum novum, et exponens quid sit hoc testamentum, dicit, quia hoc est testamentum quod disponam domui Israel, dando leges meas in mentem eorum, et in corde eorum superscribam eas. Ergo lex nova est lex indita.

Respondeo dicendum quod unaquæque res illud videtur esse quod in ea est potissimum, ut Philosophus dicit, in IX Ethic. Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia spiritus sancti, quæ datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia spiritus sancti, quæ datur Christi fidelibus. Et hoc manifeste apparet per apostolum, qui, ad Rom. III, dicit, ubi est ergo gloriatio tua? exclusa est. Per quam legem? factorum? non, sed per legem fidei, ipsam enim fidei gratiam legem appellat. Et expressius ad Rom. VIII dicitur, lex spiritus vitæ in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis. Unde et Augustinus dicit, in libro de spiritu et littera, quod sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium. Et alibi dicit in eodem libro, quæ sunt leges Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia spiritus sancti? ha-

bet tamen lex nova quædam sicut dispositiva ad gratiam spiritus sancti, et ad usum huius gratiæ pertinentia, quæ sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta.

1. Ad primum ergo dicendum quod in Scriptura evangelii non continentur nisi ea quæ pertinent ad gratiam spiritus sancti vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum huius gratiæ. Sicut dispositiva quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur spiritus sancti gratia, continentur in evangelio ea quæ pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi. Secundum affectum vero, continentur in evangelio ea quæ pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax gratiæ spiritus sancti, mundus enim, idest amatores mundi, non potest capere spiritum sanctum, ut habetur Ioan. XIV. Usus vero spiritualis gratiæ est in operibus virtutum, ad quæ multipliciter Scriptura novi testamenti homines exhortatur.

2. Ad secundum dicendum quod dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est lex indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini quasi naturæ superadditum per gratiæ donum. Et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum.

3. Ad tertium dicendum quod nullus unquam habuit gratiam spiritus sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiæ indita, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova non iustificet.

1. Nullus enim iustificatur nisi legi Dei obediat; secundum illud ad Heb. V, factus est, scilicet Christus, omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ. Sed evangelium non semper hoc operatur quod homines ei obediant, dicitur enim Rom. X, non omnes obediunt evangelio. Ergo lex nova non iustificat.

2. Præterea, apostolus probat, ad Rom., quod lex vetus non iustificabat, quia ea adveniente prævaricatio crevit, habetur enim ad Rom. IV, lex iram operatur, ubi enim non est lex, nec prævaricatio. Sed multo magis lex nova prævaricationem addidit, maiori enim pœna est dignus qui post legem novam datam adhuc peccat; secundum illud Heb. X, irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione, duobus vel tribus testibus, moritur. Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui filium Dei conculcaverit, etc.? ergo lex nova non iustificat, sicut nec vetus.

3. Præterea, iustificare est proprius effectus Dei; secundum illud ad Rom. VIII, Deus qui iustificat. Sed lex vetus fuit a Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis iustificat quam lex vetus.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. I, non erubesco evangelium, virtus enim Dei est in salutem omni credenti. Non autem est salus nisi iustificatis. Ergo lex evangelii iustificat.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad legem evangelii duo pertinent. Unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia spiritus sancti interius data. Et quantum ad hoc, nova lex iustificat. Unde Augustinus dicit, in libro de spiritu et littera, ibi, scilicet in veteri testamento, lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrerentur, hic, scilicet in novo testamento, intrinsecus data est, qua iustificarentur. Aliud pertinet ad legem evangelii secundario, scilicet documenta fidei, et præcepta ordinantia affectum humanum et humanos actus. Et quantum ad hoc, lex nova non iustificat. Unde apostolus dicit, II ad Cor. III, littera occidit, spiritus autem vivificat. Et Augustinus exponit, in libro de spiritu et littera, quod per litteram intelligitur quælibet Scriptura extra homines existens, etiam Moralium præceptorum qualia continentur in evangelio. Unde etiam littera evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa obiectio procedit de lege nova non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa, scilicet quantum ad documenta et præcepta exterius homini proposita vel verbo vel scripto.

2. Ad secundum dicendum quod gratia novi testamenti, etsi adiuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono ut homo peccare non possit, hoc enim pertinet ad statum gloriæ. Et ideo si quis post acceptam gratiam novi testamenti peccaverit, maiori pœna est dignus, tanquam maioribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens. Nec tamen propter hoc dicitur quod lex nova iram operatur, quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

3. Ad tertium dicendum quod legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter. Nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis, legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut apostolus dicit, II ad Cor. III. Proinde sicut Augustinus dicit, in libro de spiritu et littera, litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis et ministrationem damnationis apostolus appellat. Hanc autem, scilicet novi testamenti legem, ministrationem spiritus et ministrationem iustitiæ dicit, quia per donum spiritus ope-

ramur iustitiam, et a prævaricationis damnatione liberamur.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex nova debuerit dari a principio mundi.

1. Non enim est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur ad Rom. II. Sed omnes homines peccaverunt, et egent gloria Dei, ut dicitur ad Rom. III. Ergo a principio mundi lex evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

2. Præterea, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, qui vult omnes homines salvos fieri, ut dicitur I ad Tim. II, mandavit evangelium prædicari in omnibus locis; ut patet Matth. Ult., et Marc. Ult. Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex evangelii, ita quod a principio mundi daretur.

3. Præterea, magis est necessaria homini salus spiritualis, quæ est æterna, quam salus corporalis, quæ est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quæ sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens eius potestati omnia quæ erant propter hominem creata, ut patet Gen. I. Ergo etiam lex nova, quæ maxime est necessaria ad salutem spiritualem, debuit hominibus a principio mundi dari.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XV, non prius quod spirituale est, sed quod animale. Sed lex nova est maxime spiritualis. Ergo lex nova non debuit dari a principio mundi.

Respondeo dicendum quod triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuit dari a principio mundi. Quarum prima est quia lex nova, sicut dictum est, principaliter est gratia spiritus sancti; quæ abundanter dari non debuit antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum; unde dicitur Ioan. VII, nondum erat spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus. Et hanc rationem manifeste assignat apostolus ad Rom. VIII, ubi, postquam præmiserat de lege spiritus vitæ, subiungit, Deus, filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis. Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novæ. Non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine, sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat apostolus ad Gal. III, lex pædagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur. At ubi venit fides, iam non sumus sub pædagogo. Tertia ratio sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiæ, et ideo primo oportuit quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut, in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratia indigere. Et hanc rationem assignat apostolus ad Rom. V, dicens, lex subintravit ut abundaret delictum, ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia.

1. Ad primum ergo dicendum quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiæ. Et ideo quibuscumque non datur, hoc est ex iustitia, quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia, ut Augustinus dicit, in libro de perfect. Iustit. Unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc quod non omnibus a principio mundi legem gratiæ proposuit, quæ erat debito ordine proponenda, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod diversitas locorum non variat diversum statum humani generis, qui variatur per temporis successionem. Et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus, licet omni tempore fuerint aliqui ad novum testamentum pertinentes, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ea quæ pertinent ad salutem corporalem, deserviunt homini quantum ad naturam, quæ non tollitur per peccatum. Sed ea quæ pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quæ amittitur per peccatum. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex nova non sit duratura usque ad finem mundi.

1. Quia ut apostolus dicit, I ad Cor. XIII, cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Sed lex nova ex parte est, dicit enim apostolus ibidem, ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus. Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Præterea, Dominus, Ioan. XVI, promisit discipulis suis in adventu spiritus sancti Paracleti cognitionem omnis veritatis. Sed nondum ecclesia omnem veritatem cognoscit, in statu novi testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per spiritum sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Præterea, sicut pater est alius a filio et filius a patre, ita spiritus sanctus a patre et filio. Sed fuit quidam status conveniens personæ patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant. Similiter etiam est alius status conveniens personæ filii, scilicet status novæ legis, in quo clerici, intendentes sapientiæ, quæ appropriatur filio, principantur. Ergo erit status

tertius spiritus sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

4. Præterea, Dominus dicit, Matth. XXIV, prædicabitur hoc evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio. Sed evangelium Christi iamdiu est prædicatum in universo orbe; nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo evangelium Christi non est evangelium regni, sed futurum est aliud evangelium spiritus sancti, quasi alia lex.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. XXIV, dico vobis quia non præteribit generatio hæc donec omnia fiant, quod chrysostomus exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem sæculi.

Respondeo dicendum quod status mundi variari potest dupliciter. Uno modo, secundum diversitatem legis. Et sic huic statui novæ legis nullus alius status succedet. Successit enim status novæ legis statui veteris legis tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status præsentis vitæ potest esse perfectior quam status novæ legis. Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit. Hoc autem facit nova lex, unde apostolus dicit, ad Heb. X, habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus ad eum. Unde non potest esse aliquis perfectior status præsentis vitæ quam status novæ legis, quia tanto est unumquodque perfectius, quanto ultimo fini propinquius. Alio modo status hominum variari potest secundum quod homines diversimode se habent ad eandem legem, vel perfectius vel minus perfecte. Et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus, cum quandoque leges optime custodirentur, quandoque omnino prætermitterentur. Sic etiam status novæ legis diversificatur, secundum diversa loca et tempora et personas, inquantum gratia spiritus sancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur. Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia spiritus sancti habeatur quam hactenus habita fuerit, maxime ab apostolis, qui primitias spiritus acceperunt, idest et tempore prius et ceteris abundantius, ut Glossa dicit Rom. VIII.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, in Eccl. Hier., triplex est hominum status, primus quidem veteris legis; secundus novæ legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status evangelici, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriæ; quo veniente, iste status evacuatur, sicut ibi dicitur, videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro contra Faustum, montanus et Priscilla posuerunt quod promissio Domini de spiritu sancto dando non fuit completa in apostolis, sed in eis. Et similiter Manichæi posuerunt quod fuit completa in Manichæo, quem dicebant esse spiritum Paracletum. Et ideo utrique non recipiebant actus apostolorum, in quibus manifeste ostenditur quod illa promissio fuit in apostolis completa, sicut Dominus iterato eis promisit, Act. I, baptizamini in spiritu sancto non post multos hos dies; quod impletum legitur Act. II. Sed istæ vanitates excluduntur per hoc quod dicitur Ioan. VII, nondum erat spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus, ex quo datur intelligi quod statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus spiritus sancti. Docuit autem spiritus sanctus apostolos omnem veritatem de his quæ pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et agendis. Non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus, hoc enim ad eos non pertinebat, secundum illud Act. I, non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ pater posuit in sua potestate.

3. Ad tertium dicendum quod lex vetus non solum fuit patris, sed etiam filii, quia Christus in veteri lege figurabatur. Unde Dominus dicit, Ioan. V, si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi, de me enim ille scripsit. Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam spiritus sancti; secundum illud Rom. VIII, lex spiritus vitæ in Christo Iesu, etc. Unde non est expectanda alia lex, quæ sit spiritus sancti.

4. Ad quartum dicendum quod, cum Christus statim in principio evangelicæ prædicationis dixerit, appropinquavit regnum cælorum, stultissimum est dicere quod evangelium Christi non sit evangelium regni. Sed prædicatio evangelii Christi potest intelligi dupliciter. Uno modo, quantum ad divulgationem notitiæ Christi, et sic prædicatum fuit evangelium in universo orbe etiam tempore apostolorum, ut chrysostomus dicit. Et secundum hoc, quod additur, et tunc erit consummatio, intelligitur de destructione ierusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi prædicatio evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur ecclesia. Et ita, sicut dicit Augustinus, in epistola ad hesych., nondum est prædicatum evangelium in universo orbe, sed, hoc facto, veniet consummatio mundi.

Quæstio 88

Deinde considerandum est de comparatione legis novæ ad legem veterem. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum lex nova sit alia lex a lege veteri. Se-

cundo, utrum lex nova impleat veterem. Tertio, utrum lex nova contineatur in veteri. Quarto, quæ sit gravior, utrum lex nova vel vetus.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova non sit alia a lege veteri.

1. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus, quia sine fide impossibile est placere Deo, ut dicitur Heb. XI. Sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossa Matth. XXI. Ergo etiam est eadem lex.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro contra Adamantum manich. Discip., quod brevis differentia legis et evangelii est timor et amor. Sed secundum hæc duo nova lex et vetus diversificari non possunt, quia etiam in veteri lege proponuntur præcepta caritatis; Lev. XIX, diliges proximum tuum; et Deut. VI, diliges Dominum Deum tuum. Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat, contra Faustum, quod vetus testamentum habuit promissa temporalia, novum testamentum habet promissa spiritualia et æterna. Quia etiam in novo testamento promittuntur aliqua promissa temporalia; secundum illud Marc. X, accipiet centies tantum in tempore hoc, domos et fratres, etc. Et in veteri testamento sperabantur promissa spiritualia et æterna; secundum illud ad Heb. XI, nunc autem meliorem patriam appetunt, idest cælestem, quod dicitur de antiquis patribus. Ergo videtur quod nova lex non sit alia a veteri.

3. Præterea, apostolus videtur distinguere utramque legem, ad Rom. III, veterem legem appellans legem factorum, legem vero novam appellans legem fidei. Sed lex vetus fuit etiam fidei; secundum illud Heb. XI, omnes testimonio fidei probati sunt, quod dicit de patribus veteris testamenti. Similiter etiam lex nova est lex factorum, dicitur enim Matth. V, benefacite his qui oderunt vos; et Luc. XXII, hoc facite in meam commemorationem. Ergo lex nova non est alia a lege veteri.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VII, translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat. Sed aliud est sacerdotium novi et veteris testamenti, ut ibidem apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quæ ordinantur ad finem, secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt. Uno modo, quia ordinantur ad diversos fines, et hæc est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo, secundum propinquitatem ad finem vel distantiam ab ipso. Sicut patet quod motus differunt specie secundum quod ordinantur ad diversos terminos, secundum vero quod una pars motus est propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum. Sic ergo duæ leges distingui possunt dupliciter. Uno modo, quasi omnino diversæ, utpote ordinatæ ad diversos fines, sicut lex civitatis quæ esset ordinata ad hoc quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quæ esset ad hoc ordinata quod optimates civitatis dominarentur. Alio modo duæ leges distingui possunt secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius. Puta in una et eadem civitate dicitur alia lex quæ imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quæ pertinent ad bonum commune; et alia lex de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur. Dicendum est ergo quod secundum primum modum, lex nova non est alia a lege veteri, quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo; est autem unus Deus et novi et veteris testamenti, secundum illud Rom. III, unus Deus est qui iustificat circumcisionem ex fide, et præputium per fidem. Alio modo, lex nova est alia a veteri. Quia lex vetus est quasi pædagogus puerorum, ut apostolus dicit, ad Gal. III, lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis, de qua apostolus dicit, ad colos. III, quod est vinculum perfectionis.

1. Ad primum ergo dicendum quod unitas fidei utriusque testamenti attestatur unitati finis, dictum est enim supra quod obiectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habuit alium statum in veteri et in nova lege, nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

2. Ad secundum dicendum quod omnes differentiæ quæ assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum. Præcepta enim legis cuiuslibet dantur de actibus virtutum. Ad operanda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum; et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, puta ex comminatione pœnarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris vel divitiarum vel alicuius huiusmodi. Et ideo lex vetus, quæ dabatur imperfectis, idest nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur lex timoris, inquantum inducebat ad observantiam præceptorum per comminationem quarundam pœnarum. Et dicitur habere temporalia quædam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam pœnam aut remunerationem extrinsecam. Et ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris. Et dicitur habere promissa spiritualia et æterna,

quæ sunt obiecta virtutis, præcipue caritatis. Et ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria. Et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum, quia qui timore pœnæ ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter eius voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas eius qui amore iustitiæ abstinet a peccato. Et propter hoc lex nova, quæ est lex amoris, dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in statu veteris testamenti habentes caritatem et gratiam spiritus sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et æternas. Et secundum hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in novo testamento sunt aliqui carnales nondum pertingentes ad perfectionem novæ legis, quos oportuit etiam in novo testamento induci ad virtutis opera per timorem pœnarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus etsi præcepta caritatis daret, non tamen per eam dabatur spiritus sanctus, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, ut dicitur Rom. V.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, lex nova dicitur lex fidei, inquantum eius principalitas consistit in ipsa gratia quæ interius datur credentibus, unde dicitur gratia fidei. Habet autem secundario aliqua facta et moralia et sacramentalia, sed in his non consistit principalitas legis novæ, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in veteri testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant, non enim iustificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi testamenti. Unde et de Moyse dicit apostolus, ad Heb. XI, quod maiores divitias æstimabat thesauro Ægyptiorum, improperium Christi.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova legem veterem non impleat.

1. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat, vel excludit observantias legis veteris, dicit enim apostolus, ad Gal. V, si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit. Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Præterea, contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed Dominus in lege nova proposuit quædam præcepta contraria præceptis veteris legis. Dicitur enim Matth. V, audistis quia dictum est antiquis, quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis, quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam mœchari. Et idem consequenter patet in prohibitione iuramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus exclusisse præcepta veteris legis de discretione ciborum, Matth. XV, non quod intrat in os, coinquinat hominem. Ergo lex nova non est impletiva veteris.

3. Præterea, quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit. Tetigit enim leprosum, ut dicitur Matth. VIII, quod erat contra legem. Similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse, unde de eo dicebant Iudæi, Ioan. IX, non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit. Ergo Christus non implevit legem. Et ita lex nova data a Christo, non est veteris impletiva.

4. Præterea, in veteri lege continebantur præcepta moralia, cæremonialia et iudicialia, ut supra dictum est. Sed Dominus, Matth. V, ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de iudicialibus et cæremonialibus. Ergo videtur quod lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. V, non veni solvere legem, sed adimplere. Et postea, subdit, iota unum, aut unus apex, non præteribit a lege, donec omnia fiant.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest. Et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, inquantum supplet illud quod veteri legi deerat. In veteri autem lege duo possunt considerari, scilicet finis; et præcepta contenta in lege. Finis vero cuiuslibet legis est ut homines efficiantur iusti et virtuosi, ut supra dictum est. Unde et finis veteris legis erat iustificatio hominum. Quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam cæremonialibus factis, et promittebat verbis. Et quantum ad hoc, lex nova implet veterem legem iustificando virtute passionis Christi. Et hoc est quod apostolus dicit, ad Rom. VIII, quod impossibile erat legi, Deus, filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis. Et quantum ad hoc, lex nova exhibet quod lex vetus promittebat; secundum illud II ad Cor. I, quotquot promissiones Dei sunt, in illo est, idest in Christo. Et iterum quantum ad hoc etiam complet quod vetus lex figurabat. Unde ad colos. II dicitur de cæremonialibus quod erant umbra futurorum, corpus autem Christi, idest, veritas pertinet ad Christum. Unde lex nova dicitur lex veritatis, lex autem vetus umbræ vel figuræ. Præcepta vero veteris legis adimplevit Christus et opere, et doctrina. Opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia legalia observare, quæ erant illo tempore observanda; secundum illud Gal. IV, factum sub lege. Sua autem doctrina adimplevit præcepta legis tripliciter. Primo quidem, verum intellectum legis exprimendo. Sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribæ et Pharisæi non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum, unde Dominus legem

adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundo, adimplevit Dominus præcepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat. Sicut lex vetus statuerat ut homo non peiuraret, et hoc tutius observatur si omnino a iuramento abstineat, nisi in casu necessitatis. Tertio, adimplevit Dominus præcepta legis, superaddendo quædam perfectionis consilia, ut patet Matth. XIX, ubi Dominus dicenti se observasse præcepta veteris legis, dicit, unum tibi deest. Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, etc.

1. Ad primum ergo dicendum quod lex nova non evacuat observantiam veteris legis nisi quantum ad cæremonialia, ut supra habitum est. Hæc autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod cæremonialia præcepta sunt impleta, perfectis his quæ figurabantur, non sunt ulterius observanda, quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum et non impletum. Sicut etiam promissio futuri doni locum iam non habet, promissione iam impleta per doni exhibitionem et per hunc modum, cæremoniæ legis tolluntur cum implentur.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faustum, præcepta illa Domini non sunt contraria præceptis veteris legis quod enim Dominus præcepit de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex præcepit. Neque enim ait lex, qui voluerit, dimittat uxorem; cui esset contrarium non dimittere. Sed utique nolebat dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus præceps libelli conscriptione refractus absisteret. Unde Dominus, ad hoc confirmandum ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione iuramenti, sicut dictum est. Et idem etiam patet in prohibitione talionis. Taxavit enim modum vindictæ lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam, a qua Dominus perfectius removit eum quem monuit omnino a vindicta abstinere. Circa odium vero inimicorum, removit falsum Pharisæorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem vero ciborum, quæ cæremonialis erat, Dominus non mandavit ut tunc non observaretur, sed ostendit quod nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figuram, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod tactus leprosi erat prohibitus in lege, quia ex hoc incurrebat homo quandam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut supra dictum est. Sed Dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quæ fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundum rei veritatem, sicut ipse magister in evangelio ostendit, tum quia operabatur miracula virtute divina, quæ semper operatur in rebus; tum quia salutis humanæ opera faciebat, cum Pharisæi etiam saluti animalium in die sabbati providerent; tum quia etiam ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Pharisæorum, qui credebant etiam a salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum, quod erat contra intentionem legis.

4. Ad quartum dicendum quod cæremonialia præcepta legis non commemorantur Matth. V, quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est. De iudicialibus vero præceptis commemoravit præceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem præcepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quod pœna talionis quæreretur propter livorem vindictæ, quem ipse excludit, monens quod homo debet esse paratus etiam maiores iniurias sufferre, sed solum propter amorem iustitiæ. Quod adhuc in nova lege remanet.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex nova in lege veteri non contineatur.

1. Lex enim nova præcipue in fide consistit, unde dicitur lex fidei, ut patet Rom. III. Sed multa credenda traduntur in nova lege quæ in veteri non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

2. Præterea, quædam Glossa dicit, Matth. V, super illud, qui solverit unum de mandatis istis minimis, quod mandata legis sunt minora, in evangelio vero sunt mandata maiora. Maius autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

3. Præterea, quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod, habita veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habita veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed contra est quod, sicut dicitur Ezech. I, rota erat in rota, idest novum testamentum in veteri, ut Gregorius exponit.

Respondeo dicendum quod aliquid continetur in alio dupliciter. Uno modo, in actu, sicut locatum in loco. Alio modo, virtute, sicut effectus in causa, vel complementum in incompleto, sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine. Et per hunc modum nova lex continetur in veteri, dictum est enim quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Unde chrysostomus exponens illud quod habetur Marc. IV, ultro terra fructificat primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica, sic dicit, primo herbam fructificat in lege naturæ; postmodum spicas in lege Moysi; postea

plenum frumentum, in evangelio. Sic igitur est lex nova in veteri sicut fructus in spica.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnia quæ credenda traduntur in novo testamento explicite et aperte, traduntur credenda in veteri testamento, sed implicite sub figura. Et secundum hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

2. Ad secundum dicendum quod præcepta novæ legis dicuntur esse maiora quam præcepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem. Sed quantum ad ipsam substantiam præceptorum novi testamenti, omnia continentur in veteri testamento. Unde Augustinus dicit, contra Faustum, quod pene omnia quæ monuit vel præcepit Dominus, ubi adiungebat, ego autem dico vobis, inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri, in homicidii genere deputari. Et quantum ad huiusmodi manifestationes, præcepta novæ legis dicuntur maiora præceptis veteris legis. Nihil tamen prohibet maius in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

3. Ad tertium dicendum quod illud quod implicite datum est, oportet explicari. Et ideo post veterem legem latam, oportuit etiam novam legem dari.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex nova sit gravior quam lex vetus.

1. Matth. Enim V, super illud, qui solverit unum de mandatis his minimis, dicit chrysostomus, mandata Moysi in actu facilia sunt, non occides, non adulterabis. Mandata autem Christi, idest, non irascaris, non concupiscas, in actu difficilia sunt. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

2. Præterea, facilius est terrena prosperitate uti quam tribulationes perpeti. Sed in veteri testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut patet Deut. XXVIII. Observatores autem novæ legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur II ad Cor. VI, exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis, etc. Ergo lex nova est gravior quam lex vetus.

3. Præterea, quod se habet ex additione ad alterum, videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem. Nam lex vetus prohibuit periurium, lex nova etiam iuramentum, lex vetus prohibuit discidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino discidium prohibuit, ut patet Matth. V, secundum expositionem Augustini.

Sed contra est quod dicitur Matth. XI, venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis. Quod exponens Hilarius dicit, legis difficultatibus laborantes, et peccatis sæculi oneratos, ad se advocat. Et postmodum de iugo evangelii subdit, iugum enim meum suave est, et onus meum leve. Ergo lex nova est levior quam vetus.

Respondeo dicendum quod circa opera virtutis, de quibus præcepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest. Una quidem ex parte exteriorum operum, quæ ex seipsis quandam difficultatem habent et gravitatem. Et quantum ad hoc, lex vetus est multo gravior quam nova, quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus cæremoniis, quam lex nova, quæ præter præcepta legis naturæ, paucissima superaddidit in doctrina Christi et apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum patrum. In quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur. Dicit enim, ad inquisitiones Ianuarii, de quibusdam, quod ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus, adeo ut tolerabilior sit conditio Iudæorum, qui legalibus sacramentis, non humanis præsumptionibus subiiciuntur. Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte et delectabiliter. Et circa hoc difficile est virtus, hoc enim non habenti virtutem est valde difficile; sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc, præcepta novæ legis sunt graviora præceptis veteris legis, quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur; in quibus tamen prohibendis pœna non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem, sicut etiam Philosophus dicit, in V Ethic., quod operari ea quæ iustus operatur, facile est; sed operari ea eo modo quo iustus operatur, scilicet delectabiliter et prompte, est difficile non habenti iustitiam. Et sic etiam dicitur I Ioan. V, quod mandata eius gravia non sunt, quod exponens Augustinus dicit quod non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa expresse loquitur de difficultate novæ legis quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

2. Ad secundum dicendum quod adversitates quas patiuntur observatores novæ legis, non sunt ab ipsa lege impositæ. Sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tollerantur, quia sicut Augustinus dicit, in libro de verbis Domini, omnia sæva et immania facilia et prope nulla efficit amor.

3. Ad tertium dicendum quod illæ additiones ad præcepta veteris legis, ad hoc ordinantur ut facilius implea-

tur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit. Et ideo per hoc non ostenditur quod lex nova sit gravior, sed magis quod sit facilior.

Quæstio 90

Deinde considerandum est de his quæ continentur in lege nova. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere vel prohibere. Secundo, utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus præcipiendis vel prohibendis. Tertio, utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores. Quarto, utrum convenienter superaddat consilia præceptis.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova nullos exteriores actus debeat præcipere vel prohibere.

1. Lex enim nova est evangelium regni; secundum illud Matth. XXIV, prædicabitur hoc evangelium regni in universo orbe. Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus; secundum illud Luc. XVII, regnum Dei intra vos est; et Rom. XIV, non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto. Ergo lex nova non debet præcipere vel prohibere aliquos exteriores actus.

2. Præterea, lex nova est lex spiritus, ut dicitur Rom. VIII. Sed ubi spiritus Domini, ibi libertas, ut dicitur II ad Cor. III. Non est autem libertas ubi homo obligatur ad aliqua exteriora opera facienda vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua præcepta vel prohibitiones exteriorum actuum.

3. Præterea, omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed hæc ponitur differentia inter novam legem et veterem, quod vetus lex cohibet manum, sed lex nova cohibet animum. Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones et præcepta exteriorum actuum, sed solum interiorum.

Sed contra est quod per legem novam efficiuntur homines filii lucis, unde dicitur Ioan. XII, credite in lucem, ut filii lucis sitis. Sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum abiicere; secundum illud Ephes. V, eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino. Ut filii lucis ambulate. Ergo lex nova quædam exteriora opera debuit prohibere, et quædam præcipere.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, principalitas legis novæ est gratia spiritus sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei filium hominem factum, cuius humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Ioan. I, verbum caro factum est; et postea subditur, plenum gratiæ et veritatis; et infra, de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. Unde subditur quod gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a verbo incarnato profluens in nos deducatur; et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quædam opera sensibilia producantur. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo, sicut inducentia aliqualiter ad gratiam. Et talia sunt opera sacramentorum quæ in lege nova sunt instituta, sicut baptismus, eucharistia, et alia huiusmodi. Alia vero sunt opera exteriora quæ ex instinctu gratiæ producuntur. Et in his est quædam differentia attendenda. Quædam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quæ in fide per dilectionem operante consistit. Et huiusmodi exteriora opera sunt præcepta vel prohibita in lege nova, sicut præcepta est confessio fidei, et prohibita negatio; dicitur enim Matth. X, qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo. Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram patre meo. Alia vero sunt opera quæ non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem. Et talia opera non sunt in nova lege præcepta vel prohibita ex ipsa prima legis institutione; sed relicta sunt a legislatore, scilicet Christo, unicuique, secundum quod aliquis curam gerere debet. Et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare; et cuicumque præsidenti, circa talia ordinare suis subditis quid sit in talibus faciendum vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex evangelii lex libertatis, nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

1. Ad primum ergo dicendum quod regnum Dei in interioribus actibus principaliter consistit, sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt. Sicut si regnum Dei est interior iustitia et pax et gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus qui repugnant iustitiæ aut paci aut gaudio spirituali, repugnent regno Dei, et ideo sunt in evangelio regni prohibendi. Illa vero quæ indifferenter se habent respectu horum, puta comedere hos vel illos cibos, in his non est regnum Dei, unde apostolus præmittit, non est regnum Dei esca et potus.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in I Metaphys., liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem ho-

mo agit ex habitu suæ naturæ convenienti, ex seipso agit, quia habitus inclinat in modum naturæ. Si vero habitus esset naturæ repugnans, homo non ageret secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quæ conveniunt gratiæ, et vitare ea quæ gratiæ repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quæ de se sunt vel necessaria vel repugnantia saluti, quæ cadunt sub præcepto vel prohibitione legis. Secundo, quia huiusmodi etiam præcepta vel prohibitiones facit nos libere implere, inquantum ex interiori instinctu gratiæ ea implemus. Et propter hæc duo lex nova dicitur lex perfectæ libertatis, Iac. I.

3. Ad tertium dicendum quod lex nova, cohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet quod etiam cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit.

1. Ad legem enim novam præcipue pertinere videtur fides per dilectionem operans; secundum illud ad Gal. V, in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque præputium, sed fides quæ per dilectionem operatur. Sed lex nova explicavit quædam credenda quæ non erant in veteri lege explicita, sicut de fide trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erant in veteri lege determinata.

2. Præterea, in veteri lege non solum instituta sunt sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est. Sed in nova lege, etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta a Domino videntur, puta quæ pertineant vel ad sanctificationem alicuius templi aut vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege, sicut erant quædam observantiæ pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quædam observantiæ pertinentes ad populum; ut supra dictum est, cum de cæremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliquæ observantiæ esse datæ ministris Dei, ut patet Matth. X, nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, et cetera quæ ibi sequuntur, et quæ dicuntur Luc. IX et X. Ergo etiam debuerunt aliquæ observantiæ institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

4. Præterea, in veteri lege, præter moralia et cæremonialia, fuerunt quædam iudicialia præcepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua iudicialia præcepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. VII, omnis qui audit verba mea hæc et facit ea, assimilabitur viro sapienti qui ædificavit domum suam supra petram. Sed sapiens ædificator nihil omittit eorum quæ sunt necessaria ad ædificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quæ pertinent ad salutem humanam.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex nova in exterioribus illa solum præcipere debuit vel prohibere, per quæ in gratiam introducimur, vel quæ pertinent ad rectum gratiæ usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quæ gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet baptismum, eucharistiam, ordinem ministrorum novæ legis, instituendo apostolos et septuaginta duos discipulos, et pœnitentiam, et matrimonium indivisibile. Confirmationem etiam promisit per spiritus sancti missionem. Ex eius etiam institutione apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur Marc. VI. Quæ sunt novæ legis sacramenta. Rectus autem gratiæ usus est per opera caritatis. Quæ quidem secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc, lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem prædictorum operum in ordine ad cultum Dei, pertinet ad præcepta cæremonialia legis; in ordine vero ad proximum, ad iudicialia; ut supra dictum est. Et ideo, quia istæ determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiæ, in qua lex consistit; idcirco non cadunt sub præcepto novæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quædam quidem quantum ad subditos, quæ scilicet pertinent singillatim ad unumquemque; quædam vero ad prælatos temporales vel spirituales, quæ scilicet pertinent ad utilitatem communem. Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit præcipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta, et moralia præcepta quæ de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem humanam, unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam. Et ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quæ est regula quædam operationis humanæ, ut supra dictum est. Et ideo in his non oportuit aliqua præcepta dari ultra moralia legis præcepta, quæ sunt de dictamine rationis.

2. Ad secundum dicendum quod in sacramentis novæ legis datur gratia, quæ non est nisi a Christo, et ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent. Sed in sa-

cris non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi vel altaris vel aliorum huiusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo talia, quia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiæ, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

3. Ad tertium dicendum quod illa præcepta Dominus dedit apostolis non tanquam cæremoniales observantias, sed tanquam moralia instituta. Et possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Augustinum, in libro de consensu Evangelist., ut non sint præcepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad prædicationis officium sine pera et baculo et aliis huiusmodi, tanquam habentes potestatem necessaria vitæ accipiendi ab illis quibus prædicabant, unde subdit, dignus enim est operarius cibo suo. Non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus vivat in prædicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus evangelium prædicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum sanctorum expositionem, ut sint quædam statuta temporalia apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad prædicandum in Iudæa ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi cura existentes, accipere aliqua specialia instituta a Christo, sicut et quilibet subditi a suis prælatis, et præcipue quia erant paulatim exercitandi ut temporalium sollicitudinem abdicarent, per quod reddebantur idonei ad hoc quod evangelium per universum orbem prædicarent. Nec est mirum si, adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem spiritus consecutis, quosdam determinatos modos vivendi instituit. Quæ quidem statuta, imminente passione, removit, tanquam discipulis iam per ea sufficienter exercitatis. Unde Luc. XXII, dixit, quando misi vos sine sacculo et pera et calceamentis, numquid aliquid defuit vobis? at illi dixerunt, nihil. Dixit ergo eis, sed nunc qui habet sacculum, tollat; similiter et peram. Iam enim imminebat tempus perfectæ libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quæ secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

4. Ad quartum dicendum quod iudicialia etiam, secundum se considerata, non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem sed solum quantum ad communem rationem iustitiæ. Et ideo iudicialia præcepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem vel temporalem. Sed circa iudicialia præcepta veteris legis quædam explanavit, propter malum intellectum Pharisæorum, ut infra dicetur.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit.

1. Sunt enim decem præcepta Decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum. Sed Dominus solum circa tria illorum aliquid adimplevit, scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem periurii. Ergo videtur quod insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum præceptorum prætermittens.

2. Præterea, Dominus nihil ordinavit in evangelio de iudicialibus præceptis nisi circa repudium uxoris, et circa pœnam talionis, et circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia iudicialia præcepta veteris legis, ut supra dictum est. Ergo quantum ad hoc, insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege, præter præcepta moralia et iudicialia, erant quædam cæremonialia. Circa quæ Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Præterea, ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quam favor humanus, multa etiam alia sunt bona opera quam ieiunium, eleemosyna et oratio. Ergo inconveniens fuit quod Dominus docuit solum circa hæc tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

5. Præterea, naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa ea quæ sunt sibi necessaria ad vivendum, in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt, unde dicitur Prov. VI, vade ad formicam, o piger, et considera vias eius. Parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat. Sed omne præceptum quod datur contra inclinationem naturæ, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victus et vestitus.

6. Præterea, nullus actus virtutis est prohibendus. Sed iudicium est actus iustitiæ; secundum illud Psalmi XCIII, quousque iustitia convertatur in iudicium. Ergo inconvenienter videtur Dominus iudicium prohibuisse. Et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, considerandum est quia, cum dixit, qui audit verba mea hæc, satis significat sermonem istum Domini omnibus præceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum.

Respondeo dicendum quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in monte proposuit, totam informationem christianæ vitæ continet. In quo perfecte interiores motus hominis ordinantur. Nam post declaratum beatitudinis finem; et commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda; ordinat interiores hominis motus, primo quidem quantum ad seipsum; et deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad seipsum, dupliciter; secundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agendis, et intentio de fine. Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diversa legis præcepta, ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus, et ab occasionibus malorum. Deinde ordinat intentionem hominis, docens quod in bonis quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam, neque mundanas divitias, quod est thesaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum, ut scilicet eum non temerarie aut iniuste iudicemus, aut præsumptuose; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimo autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium; et conatum apponendo ad ingrediendum per angustam portam perfectæ virtutis; et cautelam adhibendo ne a seductoribus corrumpamur. Et quod observatio mandatorum eius est necessaria ad virtutem, non autem sufficit sola confessio fidei, vel miraculorum operatio, vel solus auditus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus circa illa legis præcepta adimpletionem apposuit, in quibus Scribæ et Pharisæi non rectum intellectum habebant. Et hoc contingebat præcipue circa tria præcepta Decalogi. Nam circa prohibitionem adulterii et homicidii, æstimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum. Quod magis credebant circa homicidium et adulterium quam circa furtum vel falsum testimonium, quia motus iræ in homicidium tendens, et concupiscentiæ motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis a natura inesse; non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa periurium vero habebant falsum intellectum, credentes periurium quidem esse peccatum; iuramentum autem per se esse appetendum et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere. Et ideo Dominus ostendit iuramentum non esse appetendum tanquam bonum; sed melius esse absque iuramento loqui, nisi necessitas cogat.

2. Ad secundum dicendum quod circa iudicialia præcepta dupliciter Scribæ et Pharisæi errabant. Primo quidem, quia quædam quæ in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones, æstimabant esse per se iusta, scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis. Et ideo Dominus prohibuit uxoris repudium, Matth. V; et usurarum acceptionem, Luc. VI, 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. Et hoc in tribus præceptis. Appetitum enim vindictæ credebant esse licitum, propter præceptum datum de pœna talionis. Quod quidem fuit datum ut iustitia servaretur, non ut homo vindictam quæreret. Et ideo Dominus, ad hoc removendum, docet animum hominis sic debere esse præparatum ut, si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis æstimabant esse licitum, propter præcepta iudicialia in quibus mandabatur restitutio rei ablatæ fieri etiam cum aliqua additione, ut supra dictum est. Et hoc quidem lex mandavit propter iustitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo Dominus docet ut ex cupiditate nostra non repetamus, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum vero odii credebant esse licitum, propter præcepta legis data de hostium interfectione. Quod quidem lex statuit propter iustitiam implendam, ut supra dictum est, non propter odia exsaturanda. Et ideo Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si opus fuerit, etiam benefacere. Hæc enim præcepta secundum præparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit.

3. Ad tertium dicendum quod præcepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, quia secundum se pertinent ad rationem virtutis. Præcepta autem iudicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinavit; sed relinquebatur arbitrio hominum utrum sic vel aliter esset determinandum. Et ideo convenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinavit. Præceptorum autem cæremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur. Et ideo circa huiusmodi præcepta, in illa communi doctrina, nihil ordinavit. Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus; ut patet Ioan. IV, ubi dixit, venit hora quando neque in monte hoc neque in ierosolymis adorabitis patrem; sed veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate.

4. Ad quartum dicendum quod omnes res mundanæ ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias et delicias; secundum illud I Ioan. II, omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, quod pertinet ad delicias carnis; et concupiscentia oculorum, quod pertinet ad divitias; et superbia vitæ, quod pertinet ad ambitum gloriæ et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non repromisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris, et abundantiam divitiarum, dicitur enim Deut. XXVIII, si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus, quantum ad primum;

et post pauca subdit, abundare te faciet omnibus bonis, quantum ad secundum. Quæ quidem promissa sic prave intelligebant Iudæi, ut propter ea esset Deo serviendum, sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removit, docens primo, quod opera virtutis non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur, nam omnia quæ aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad ieiunium; quæcumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quæcumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem hæc tria specialiter quasi præcipua, et per quæ homines maxime solent gloriam venari. Secundo, docuit quod non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit, nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.

5. 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 constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victus et vestitus. Unde dicit, nolite thesaurizare vobis etc. Secundo, ut non sic sollicitemur de temporalibus, cum desperatione divini auxilii. Unde Dominus dicit, scit pater vester quia his omnibus indigetis. Tertio, ne sit sollicitudo præsumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitæ per suam sollicitudinem posse procurare, absque divino auxilio. Quod Dominus removet per hoc quod homo non potest aliquid adiicere ad staturam suam. 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.

6. Ad sextum dicendum quod Dominus non prohibet iudicium iustitiæ, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis. Sed prohibet iudicium inordinatum, ut dictum est.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita.

1. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem; ut supra dictum est, cum de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

2. Præterea, consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

3. Præterea, consilia pertinent ad perfectionem vitæ. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in evangelio.

4. Præterea, multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur, diligite inimicos vestros; et præcepta etiam quæ dedit Dominus apostolis, Matth. X. Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege, tum quia non omnia ponuntur; tum etiam quia a præceptis non distinguuntur.

Sed contra, consilia sapientis amici magnam utilitatem afferunt; secundum illud Prov. XXVII, unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur. Sed Christus maxime est sapiens et amicus. Ergo eius consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

Respondeo dicendum quod hæc est differentia inter consilium et præceptum, quod præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur. Et ideo convenienter in lege nova, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia, non autem in veteri lege, quæ erat lex servitutis. Oportet igitur quod præcepta novæ legis intelligantur esse data de his quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit. Consilia vero oportet esse de illis per quæ melius et expeditius potest homo consequi finem prædictum. Est autem homo constitutus inter res mundi huius et spiritualia bona, in quibus beatitudo æterna consistit, ita quod quanto plus inhæret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhæret rebus huius mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis. Et ideo huiusmodi inordinatio tollitur per præcepta. Sed quod homo totaliter ea quæ sunt mundi abiiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem prædictum, quia potest homo utens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem æternam pervenire. Sed expeditius perveniet totaliter bona huius mundi abdicando. Et ideo de hoc dantur consilia evangelii. Bona autem huius mundi, quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt, scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent ad concupiscentiam oculorum; in deliciis carnis, quæ pertinent ad concupiscentiam carnis; et in honoribus, quæ pertinent ad superbiam vitæ; sicut patet I Ioan. II. Hæc autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quæ statum perfectionis profitetur, nam divitiæ abdicantur per paupertatem; deliciæ carnis per perpetuam castitatem; superbia vitæ per obedientiæ servitutem. Hæc autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita. Sed obser-

vatio uniuscuiusque eorum in aliquo speciali casu, pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo. Puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi quam dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud. Similiter etiam quando aliquo tempore determinato a 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 casu illo, puta si benefaciat inimicis quando non tenetur, vel si offensam remittat cuius iuste posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod prædicta consilia, quantum est de se sunt omnibus expedientia, sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad hæc non inclinatur. Et ideo Dominus, consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuæ paupertatis, Matth. XIX, præmittit, si vis perfectus esse; et postea subdit, vade et vende omnia quæ habes. Similiter, dans consilium perpetuæ castitatis, cum dixit, sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum cælorum, statim subdit, qui potest capere, capiat. Et similiter apostolus, I ad Cor. VII, præmisso consilio virginitatis, dicit, porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis iniiciam.

2. Ad secundum dicendum quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata. Sed illa quæ sunt simpliciter et absolute meliora bona in universali, sunt determinata. Ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est.

3. 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. X. Oves meæ vocem meam audiunt, et sequuntur me.

4. Ad quartum dicendum quod ea quæ de vera dilectione inimicorum, et similibus, Dominus dicit Matth. V et Luc. VI, si referantur ad præparationem animi, sunt de necessitate salutis, ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia huiusmodi facere, cum necessitas hoc requirat. Et ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis hoc inimicis exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est. Illa autem quæ ponuntur Matth. X, et Luc. IX, et X, fuerunt quædam præcepta disciplinæ pro tempore illo, vel concessiones quædam, ut supra dictum est. Et ideo non inducuntur tanquam consilia.

Quæstio 91

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum. Et primo, considerandum est de gratia Dei; secundo, de causa eius; tertio, de eius effectibus. Prima autem consideratio erit tripartita, nam primo considerabimus de necessitate gratiæ; secundo, de ipsa gratia quantum ad eius essentiam; tertio, de eius divisione. 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. Tertio, utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia. Quarto, utrum absque gratia possit præcepta legis observare. Quinto, utrum absque gratia possit mereri vitam æternam. Sexto, utrum homo possit se ad gratiam præparare sine gratia. Septimo, utrum homo sine gratia possit resurgere a peccato. Octavo, utrum absque gratia possit homo vitare peccatum. Nono, utrum homo gratiam consecutus possit, absque alio divino auxilio, bonum facere et vitare peccatum. Decimo, utrum possit perseverare in bono per seipsum.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit.

1. Quia super illud I Cor. XII, nemo potest dicere, Dominus Iesus, nisi in spiritu sancto, dicit Glossa Ambrosii, omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Sed spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Præterea, Augustinus dicit, in I soliloq., quod disciplinarum certissima talia sunt qualia illa quæ a sole illustrantur ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat; ratio autem ita est in mentibus ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animæ. Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina. Quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

3. Præterea, humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando; ut patet per Augustinum XIV de Trin. Sed apostolus dicit, II ad Cor. III, non sufficientes sumus aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis. Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I retract., non approbo quod in oratione dixi, Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera. Sed per gratiam homo mundus efficitur; secundum illud Psalmi L, cor mundum crea in me, Deus; et spiritum rectum innova in visceribus meis. Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

Respondeo dicendum quod cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus, intellectualis luminis, quia secundum apostolum, ad Ephes. V, omne quod manifestatur, lumen est. Usus autem quilibet quendam motum importat, large accipiendo motum secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in I de Anima. Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma quæ est principium motus vel actionis; sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus cæleste. Unde quantumcumque ignis habeat perfectum calorem, non alteraret nisi per motionem cælestis corporis. Manifestum est autem quod, sicut omnes motus corporales reducuntur in motum cælestis corporis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo. Quæ quidem motio est secundum suæ providentiæ rationem; non secundum necessitatem naturæ, sicut motio corporis cælestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente; sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus, et cuiuscumque entis creati, dependet a Deo quantum ad duo, uno modo, inquantum ab ipso habet formam per quam agit; alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquæque autem forma indita rebus creatis a Deo, habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem, ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiæ; quod dicitur lumen gratiæ, inquantum est naturæ superadditum. Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam, quæ excedunt naturalem cognitionem. Et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his quæ per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quædam quæ natura facere potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod omne verum, a quocumque dicatur, est a spiritu sancto sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem. Non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut a largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum, sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis; et maxime in illis quæ pertinent ad fidem, de quibus apostolus loquebatur.

2. Ad secundum dicendum quod sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius. Unde ipsum lumen naturale animæ inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quæ pertinent ad naturalem cognitionem. Et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quæ naturalem cognitionem excedunt.

3. Ad tertium dicendum quod semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, inquantum ipse movet intellectum ad agendum, actu enim intelligere aliquid est cogitare, ut patet per Augustinum, XIV de Trin.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo possit velle et facere bonum absque gratia.

1. Illud enim est in hominis potestate cuius ipse est Dominus. Sed homo est Dominus suorum actuum, et maxime eius quod est velle, ut supra dictum est. Ergo homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, unumquodque magis potest in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi præter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, in II libro, opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut supra dictum est. Cum igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quod multo magis per seipsum possit bonum velle et facere.

3. Præterea, bonum intellectus est verum, ut Philosophus dicit, in VI Ethic. Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut et quælibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis homo potest per seipsum facere et velle bonum.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. IX, non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere, sed miserentis Dei. Et Augustinus dicit, in libro de corrept. Et gratia, quod sine gratia nullum prorsus, sive

cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum.

Respondeo dicendum quod natura hominis dupliciter potest considerari, uno modo, in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum, natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est. Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ. Sed in statu naturæ corruptæ etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur; potest quidem etiam in statu naturæ corruptæ, per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere, sicut ædificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere; non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturæ indiget homo in statu naturæ integræ quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale. Sed in statu naturæ corruptæ, quantum ad duo, scilicet ut sanetur; et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo est Dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, si huius etiam sit Dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem præcedentem. Et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo; ut etiam Philosophus probat in cap. De bona fortuna. Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo. Et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, quod impeditur a bono per corruptionem naturæ.

2. Ad secundum dicendum quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquæque autem res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata est nihil, ita indiget conservari in bono suæ naturæ convenienti ab alio. Potest autem per seipsam deficere a bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

3. Ad tertium dicendum quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est. Et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia.

1. Diligere enim Deum super omnia est proprius et principalis caritatis actus. Sed caritatem homo non potest habere per seipsum, quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur Rom. V. Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Præterea, nulla natura potest supra seipsam. Sed diligere aliquid plus quam se, est tendere in aliquid supra seipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiæ.

3. Præterea, Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei a nobis debetur, homo non sufficit sine gratia, alioquin frustra gratia adderetur. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed contra, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur. In quo statu manifestum est quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum æqualiter sibi, vel minus se, quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus potest Deum diligere plus quam se, et super omnia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est in primo, in quo etiam circa naturalem dilectionem Angelorum diversæ opiniones sunt positæ; homo in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini; et etiam cuilibet creaturæ non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatæ, secundum modum amoris qui unicuique creaturæ competere potest. Cuius ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse, sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est, ut dicitur in II Physic. Manifestum est autem quod bonum

partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquæque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit, in libro de div. Nom., quod Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius. Unde homo in statu naturæ integræ dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis.

1. Ad primum ergo dicendum quod caritas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni, caritas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam caritas super dilectionem naturalem Dei promptitudinem quandam et delectationem, sicut et quilibet habitus virtutis addit supra actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod obiectum quod est supra se, manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quæ sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed intelligendum est quod natura non potest in actum excedentem proportionem suæ virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia, hoc enim est naturale cuilibet naturæ creatæ, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod amor dicitur summus non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi, et dilectionis modum. Et secundum hoc, supremus gradus dilectionis est quo caritas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit præcepta legis implere.

1. Dicit enim apostolus, ad Rom. II, quod gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt. Sed illud quod naturaliter homo facit, potest per seipsum facere absque gratia. Ergo homo potest legis præcepta facere absque gratia.

2. Præterea, Hieronymus dicit, in expositione catholicæ fidei, illos esse maledicendos qui Deum præcepisse homini aliquid impossibile dicunt. Sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia præcepta legis per seipsum.

3. Præterea, inter omnia præcepta legis maximum est illud, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo; ut patet Matth. XXII. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra dictum est. Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de hæresibus, hoc pertinere ad hæresim pelagianorum, ut credant sine gratia posse hominem facere omnia divina mandata.

Respondeo dicendum quod implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur iusta et fortia, et alia virtutis opera. Et hoc modo homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere, alioquin non potuisset in statu illo non peccare, cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata. Sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant. Et sic neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ, potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus, in libro de corrept. Et grat., cum dixisset quod sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit, non solum ut, monstrante ipsa quid faciendum sit, sciant; verum etiam ut, præstante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt. Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de spir. Et Litt., non moveat quod naturaliter eos dixit quæ legis sunt facere, hoc enim agit spiritus gratiæ, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile; secundum illud Philosophi, in III Ethic., quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus. Unde et Hieronymus ibidem confitetur sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio.

3. Ad tertium dicendum quod præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus secundum quod ex caritate impletur, ut ex supradictis patet.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit mereri vitam æternam sine gratia.

1. Dicit enim Dominus, Matth. XIX, si vis ad vitam ingredi, serva mandata, ex quo videtur quod ingredi in vitam æternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam æternam mereri.

2. Præterea, vita æterna est præmium vel merces quæ hominibus redditur a Deo; secundum illud Matth. V, merces vestra multa est in cælis. Sed merces vel præmium redditur a Deo homini secundum opera eius; secundum illud Psalmi LXI, tu reddes unicuique secundum opera eius. Cum igitur homo sit Dominus suorum operum, videtur quod in eius potestate constitutum sit ad vitam æternam pervenire.

3. Præterea, vita æterna est ultimus finis humanæ vitæ. Sed quælibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multo magis homo, qui est altioris naturæ, per sua naturalia potest pervenire ad vitam æternam absque aliqua gratia.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. VI, gratia Dei vita æterna. Quod ideo dicitur, sicut Glossa ibidem dicit, ut intelligeremus Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere.

Respondeo dicendum quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem qui excedat virtutem activam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ, ut ex supradictis patet. Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ, sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam æternam. Potest tamen facere opera perducentia ad aliquod bonum homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia huiusmodi; ut Augustinus dicit, in tertia responsione contra pelagianos.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ, sed, sicut Augustinus in eodem libro dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis præparetur a Deo per gratiam.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Glossa dicit Rom. VI, super illud, gratia Dei vita æterna, certum est vitam æternam 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.

3. Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana, ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem finem perduci, saltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere possunt. Sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinæ potest sanitatem consequi, quam ille qui nullo modo; ut Philosophus introducit in II de cælo.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum, absque exteriori auxilio gratiæ.

1. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra dictum est. Sed Zach. I dicitur, convertimini ad me, et ego convertar ad vos, nihil autem est aliud se ad gratiam præparare quam ad Deum converti. Ergo videtur quod homo per seipsum possit se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, homo se ad gratiam præparat faciendo quod in se est, quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam; dicitur enim Matth. VII, quod Deus dat spiritum bonum petentibus se. Sed illud in nobis esse dicitur quod est in nostra potestate. Ergo videtur quod in nostra potestate sit constitutum ut nos ad gratiam præparemus.

3. Præterea, si homo indiget gratia ad hoc quod præparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quod præparet se ad illam gratiam, et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam præparare.

4. Præterea, Prov. XVI dicitur, hominis est præparare animum. Sed illud dicitur esse hominis quod per seipsum potest. Ergo videtur quod homo per seipsum se possit ad gratiam præparare.

Sed contra est quod dicitur Ioan. VI, nemo potest venire ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit eum. Si autem homo seipsum præparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo homo non potest se præparare ad gratiam absque auxilio gratiæ.

Respondeo dicendum quod duplex est præparatio voluntatis humanæ ad bonum. Una quidem qua præparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum. Et talis præparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiæ dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est. Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis

humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem quod præparet se ad susceptionem huius doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est. Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem. Et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium, sicut animus militis convertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicuius aciei ex motione tribuni. Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde et Dionysius, in libro de div. Nom., dicit quod Deus convertit omnia ad seipsum. Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhærere sicut bono proprio; secundum illud Psalmi LXXII, mihi adhærere Deo bonum est. Et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est præparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti, sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se præparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. Unde patet quod homo non potest se præparare ad lumen gratiæ suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

1. Ad primum ergo dicendum quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini præcipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest nisi Deo ipsum ad se convertente; secundum illud Ierem. XXXI, converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus; et Thren. Ult., converte nos, Domine, ad te, et convertemur.

2. Ad secundum dicendum quod nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur; secundum illud Ioan. XV, sine me nihil potestis facere. Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis secundum quod est motus a Deo.

3. Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quod homo moveatur a Deo non præexigit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primum movens. Unde non oportet abire in infinitum.

4. Ad quartum dicendum quod hominis est præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium, sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis, ut dictum est.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiæ.

1. Illud enim quod præexigitur ad gratiam, fit sine gratia. Sed resurgere a peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ, dicitur enim ad Ephes. V, exurge a mortuis, et illuminabit te Christus. Ergo homo potest resurgere a peccato sine gratia.

2. Præterea, peccatum virtuti opponitur sicut morbus sanitati, ut supra dictum est. Sed homo per virtutem naturæ potest resurgere de ægritudine ad sanitatem sine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc quod intus manet principium vitæ, a quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quod, simili ratione, homo possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum iustitiæ, absque auxilio exterioris gratiæ.

3. Præterea, quælibet res naturalis potest redire ad actum convenientem suæ naturæ, sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursum proiectus per seipsum redit ad suum naturalem motum. Sed peccatum est quidam actus contra naturam; ut patet per Damascenus, in II libro. Ergo videtur quod homo possit per seipsum redire de peccato ad statum iustitiæ.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Gal. II, si data est lex quæ potest iustificare, ergo Christus gratis mortuus est, idest sine causa. Pari ergo ratione, si homo habet naturam per quam potest iustificari, Christus gratis, idest sine causa, mortuus est. Sed hoc est inconveniens dicere. Ergo non potest homo per seipsum iustificari, idest redire de statu culpæ ad statum iustitiæ.

Respondeo dicendum quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiæ. Cum enim peccatum transiens actu remaneat reatu, ut supra dictum est; non est idem resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati. Sed resurgere a peccato est reparari hominem ad ea quæ peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supradictis patet, scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum pœnæ. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Bonum autem naturæ corrumpitur, inquantum natura hominis deordinatur voluntate hominis Deo non subiecta, hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus

vero pœnæ est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem æternam. Manifestum est autem de singulis horum trium, quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiæ proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante, unde requiritur habituale donum, quod est gratiæ lumen. Similiter ordo naturæ reparari non potest, ut voluntas hominis Deo subiiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est. Similiter etiam reatus pœnæ æternæ remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum iudex. Et ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii qui requiritur in hoc quod homo a peccato resurgat. Et ideo cum dicitur, exsurge, et illuminabit te Christus, non est intelligendum quod tota exurrectio a peccato præcedat illuminationem gratiæ, sed quia cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiæ iustificantis.

2. Ad secundum dicendum quod naturalis ratio non est sufficiens principium huius sanitatis quæ est in homine per gratiam iustificantem; sed huius principium est gratia, quæ tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per seipsum reparari, sed indiget ut denuo ei lumen gratiæ infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

3. Ad tertium dicendum quod, quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum, sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra sed corrumpitur, ut supra dictum est, non potest per seipsam reparari neque etiam ad bonum sibi connaturale; et multo minus ad bonum supernaturalis iustitiæ.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia possit non peccare.

1. Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest; ut Augustinus dicit, in libro de duab. Animab., et de Lib. Arb. Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet. Quod est inconveniens.

2. Præterea, ad hoc corripitur homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio adhibeatur. Quod est inconveniens.

3. Præterea, Eccli. XV dicitur, ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi. Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in eius potestate est eligere bonum vel malum. Et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de perfect. Iustit., quisquis negat nos orare debere ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiæ Dei adiutorium non esse homini necessarium, sed, sola lege accepta, humanam sufficere voluntatem), ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito.

Respondeo dicendum quod de homine dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum statum naturæ integræ; alio modo, secundum statum naturæ corruptæ. Secundum statum quidem naturæ integræ, etiam sine gratia habituali, poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter, quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam, quod vitare homo poterat in integritate naturæ. Non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret. In statu autem naturæ corruptæ, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quæ quidem sanatio primo fit in præsenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato, unde apostolus, ad Rom. VII, in persona hominis reparati, dicit, ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. In quo quidem statu potest homo abstinere a peccato mortali quod in ratione consistit, ut supra habitum est. Non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest (et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii), non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos; ut supra dictum est. Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus, quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit, super Ezech., quod peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. Et huius ratio est quia, sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio debet subdi Deo, et in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo, inferiori appetitu non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin con-

tingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam, ratione hominis non existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet; occurrunt multa propter quæ consequenda vel vitanda homo recedit a Deo contemnendo præcepta ipsius, et ita peccat mortaliter, præcipue quia in repentinis homo operatur secundum finem præconceptum, et secundum habitum præexistentem, ut Philosophus dicit, in III Ethic.; quamvis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, et præter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali præmeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum consequentiam voluntatis deordinatæ a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est. Et tamen quia ex eius defectu est quod homo se ad gratiam habendam non præparet, per hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest.

2. Ad secundum dicendum quod correptio utilis est ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur. Si tamen qui corripitur filius est promissionis, ut, strepitu correptionis forinsecus insonante ac flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle; ut Augustinus dicit, in libro de corrept. Et grat. Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod a peccato abstineat. Sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio, unde dicitur Eccle. VII, considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in hypognost., verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturæ integræ, quando nondum erat servus peccati, unde poterat peccare et non peccare. Nunc etiam quodcumque vult homo, datur ei. Sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

Articulus 9

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ille qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiæ.

1. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Præterea, per gratiam ipse spiritus sanctus in nobis habitat; secundum illud I ad Cor. III, nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis? sed spiritus sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos a peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque prædictorum absque alio auxilio gratiæ.

3. Præterea, si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc quod recte vivat et a peccato abstineat, pari ratione et si illud aliud auxilium gratiæ consecutus fuerit, adhuc alio auxilio indigebit. Procedetur ergo in infinitum, quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod bene operetur et a peccato abstineat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, quod sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cernere; sic et homo perfectissime etiam iustificatus, nisi æterna luce iustitiæ divinitus adiuvetur, recte non potest vivere. Sed iustificatio fit per gratiam; secundum illud Rom. III. Iustificati gratis per gratiam ipsius. Ergo etiam homo iam habens gratiam indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod recte vivat.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur; et etiam sanata elevetur ad operandum opera meritoria vitæ æternæ, quæ excedunt proportionem naturæ. Alio modo indiget homo auxilio gratiæ ut a Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiæ quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiæ secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum. Et hoc propter duo. Primo quidem, ratione generali, propter hoc quod, sicut supra dictum est, nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinæ. Secundo, ratione speciali, propter conditionem status humanæ naturæ. Quæ quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam servit legi peccati, ut dicitur ad Rom. VII. Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. VIII, quid oremus sicut oportet, nescimus. Propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nosipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat; secundum illud Sap. IX, cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ. Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam, convenit dicere, et ne nos inducas in tentationem, et, fiat voluntas tua sicut in cælo et in

terra, et cetera quæ in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio, indiget enim quælibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab ipso accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vacuum data, vel quod sit imperfecta. Quia etiam in statu gloriæ, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod operatio spiritus sancti qua nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni quod in nobis causat; sed præter hunc effectum nos movet et protegit, simul cum patre et filio.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod homo non indigeat alia habituali gratia.

Articulus 7

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum.

1. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum in VII Ethic. Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo est iustificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiæ ad habendum perseverantiam.

2. Præterea, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quod, simul cum gratia infusis aliis virtutibus, perseverantia detur.

3. Præterea, sicut apostolus dicit, ad Rom. V, plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adæ. Sed Adam accepit unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus. Et ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de perseverantia, cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur a Deo? an et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non 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, ut ibidem Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus, indiget ut ei perseverantia a Deo detur.

Respondeo dicendum quod perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes, ut sic se habeat perseverantia ad tristitias sicut continentia ad concupiscentias et delectationes ut Philosophus dicit, in VII Ethic. Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam secundum quem habet homo propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum, perseverantia simul cum gratia infunditur sicut et continentia et ceteræ virtutes. Alio modo dicitur perseverantia continuatio quædam boni usque ad finem vitæ. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex præcedenti quaestione apparet. Et ideo postquam aliquis est iustificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere prædictum perseverantiæ donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitæ. Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de primo modo perseverantiæ, sicut et secunda obiectio procedit de secundo.

2. Unde patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, homo in primo statu accepit donum per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret. Nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiæ quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent. Et sic donum Christi est maius quam delictum Adæ. Et tamen facilius homo per gratiæ donum perseverare poterat in statu innocentiæ, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possumus, quando reparatio gratiæ Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem. Quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

Quæstio 92

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad eius essentiam. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum gratia ponat aliquid in anima. Secundo, utrum gratia sit qualitas. Tertio, utrum gratia differat a virtute infusa. Quarto, de subiecto gratiæ.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima.

1. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis, unde dicitur Gen. XXXIX, 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 dicitur gratiam Dei habere, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

2. Præterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam, unde dicitur Deut. XXX, ipse est vita tua. Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

3. Præterea, ad Rom. I, super illud, gratia vobis et pax, dicit Glossa. Gratia, idest remissio peccatorum, sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo, non imputando peccatum; secundum illud Psalmi XXXI, beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum. Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

Sed contra, lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quædam lux animæ, unde Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, prævaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit cæcus. Ergo gratia ponit aliquid in anima.

Respondeo dicendum quod secundum communem modum loquendi, gratia tripliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicuius, sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, idest, rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere, hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo, ex amore enim quo aliquis alium gratum habet, procedit quod aliquid ei gratis impendat. Ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit. Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit, primo quidem, ipsum donum gratis datum; secundo, huius doni recognitionem. Sed quantum ad primum, est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis. Quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus, et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni æternæ coæternum. Et secundum huiusmodi boni differentiam, differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis, secundum quam diligit omnia quæ sunt, ut dicitur Sap. XI; secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem est dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ, ad participationem divini boni. Et 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 quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis, inquantum Deus gratuito, et non ex meritis, aliquos prædestinavit sive elegit; dicitur enim ad Ephes. I, prædestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriæ gratiæ suæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in aliquo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed differenter. Nam illud quod est homini gratum in alio homine, præsupponitur eius dilectioni, causatur autem ex dilectione divina quod est in homine Deo gratum, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod Deus est vita animæ per modum causæ efficientis, sed anima est vita corporis per modum causæ formalis inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subiectum. Sed agens informat subiectum non per suam substantiam, sed per formam quam in materia causat.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus dicit, in libro retract., ubi dixi gratiam esse remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliatione Dei, non sic accipiendum est ac si pax ipsa et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem; sed quod specialiter nomine gratiæ remissionem significaverit peccatorum. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit qualitas animæ.

1. Nulla enim qualitas agit in suum subiectum, quia actio qualitatis non est absque actione subiecti, et sic

oporteret quod subiectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, iustificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Præterea, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animæ, multa enim possumus per gratiam ad quæ natura non sufficit, ut supra dictum est. Ergo gratia non est qualitas.

3. Præterea, nulla qualitas remanet postquam desinit esse in subiecto. Sed gratia remanet. Non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur, unde et dicitur nova creatura, ad Gal. Ult. Ergo gratia non est qualitas.

Sed contra est quod, super illud Psalmi CIII, ut exhilaret faciem in oleo, dicit Glossa quod gratia est nitor animæ, sanctum concilians amorem. Sed nitor animæ est quædam qualitas, sicut et 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 gratuitæ Dei voluntatis. Dictum est autem supra quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ, actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur in III Physic. Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animæ infunditur. Et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus. Et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles; secundum illud Sap. VIII, et disponit omnia suaviter. Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum. Et sic donum gratiæ qualitas quædam est.

1. 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, et iustitia iustum.

2. 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 divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animæ, inquantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Boëtius, accidentis esse est inesse. Unde omne accidens non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est, unde et magis dicitur esse entis quam ens, ut dicitur in VII Metaphys. Et quia eius est fieri vel corrumpi cuius est esse, ideo, proprie loquendo, nullum accidens neque fit neque corrumpitur, sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud ad Ephes. II, creati in Christo Iesu in operibus bonis.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratia sit idem quod virtus.

1. Dicit enim Augustinus quod gratia operans est fides quæ per dilectionem operatur; ut habetur in libro de spiritu et littera. Sed fides quæ per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

2. Præterea, cuicumque convenit definitio, et definitum. Sed definitiones de virtute datæ sive a sanctis sive a philosophis, conveniunt gratiæ, ipsa enim bonum facit habentem et opus eius bonum reddit; ipsa etiam est bona qualitas mentis qua recte vivitur, etc. Ergo gratia est virtus.

3. Præterea, gratia est qualitas quædam. Sed manifestum est quod non est in quarta specie qualitatis, quæ est forma et circa aliquid constans figura, quia non pertinet ad corpus. Neque etiam in tertia est, quia non est passio vel passibilis qualitas, quæ est in parte animæ sensitiva, ut probatur in VII Physic; ipsa autem gratia principaliter est in mente. Neque iterum est in secunda specie, quæ est potentia vel impotentia naturalis, quia gratia est supra naturam; et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in prima specie, quæ est habitus vel dispositio. Habitus autem mentis sunt virtutes, quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum est. Ergo gratia est idem quod virtus.

Sed contra, si gratia est virtus, maxime videtur quod sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes, quia hæc possunt esse sine gratia gratum faciente. Neque etiam caritas, quia gratia prævenit caritatem, ut Augustinus dicit, in libro de prædest. Sanctorum. Ergo gratia non est virtus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem, ut gratia dicatur secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse magister, in II Sent. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest. Quia ut Philosophus dicit, in VII Physic., virtus est quædam dispositio perfecti, dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. Ex quo patet quod virtus uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ. Manifestum est autem quod virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus supra dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem, unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam; secundum quod dicitur II Petr. I, maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ. Et secundum acceptionem huius naturæ, dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. V, eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate. Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus nominat fidem per dilectionem operantem gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

2. Ad secundum dicendum quod bonum positum in definitione virtutis, dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, vel essentialem vel participatam. Sic autem bonum non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quædam quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subiecto, sed in aliqua potentiarum.

1. Dicit enim Augustinus, in hypognost., quod gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum. Sed voluntas, sive liberum arbitrium, est potentia quædam, ut in primo dictum est. Ergo gratia est in potentia animæ sicut in subiecto.

2. Præterea, ex gratia incipiunt merita hominis, ut Augustinus dicit. Sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quod gratia sit perfectio alicuius potentiæ animæ.

3. Præterea, si essentia animæ sit proprium subiectum gratiæ, oportet quod anima inquantum habet essentiam, sit capax gratiæ. Sed hoc est falsum, quia sic sequeretur quod omnis anima esset gratiæ capax. Non ergo essentia animæ est proprium subiectum gratiæ.

4. Præterea, essentia animæ est prior potentiis eius. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequetur quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animæ intellecta, scilicet neque voluntate neque intellectu neque aliquo huiusmodi. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam quam ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

Respondeo dicendum quod ista quaestio ex præcedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animæ sicut in subiecto, nam potentia animæ est proprium subiectum virtutis, ut supra dictum est. Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animæ sit gratiæ subiectum, quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animæ, ita scilicet quod sit in essentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animæ participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut ab essentia animæ effluunt eius potentiæ, quæ sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias

animæ, per quas potentiæ moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subiectum.

2. Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animæ est principium operum vitæ mediantibus potentiis.

3. Ad tertium dicendum quod anima est subiectum gratiæ secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis naturæ. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentiæ sint proprietates naturales animæ speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc, non sequitur, si essentia animæ humanæ sit subiectum gratiæ, quod quælibet anima possit esse gratiæ subiectum, hoc enim convenit essentiæ animæ inquantum est talis speciei.

4. Ad quartum dicendum quod, cum potentiæ animæ sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet has potentias; sed propter speciem talis essentiæ ex qua natæ sunt huiusmodi potentiæ effluere.

Quæstio 93

Deinde considerandum est de divisione gratiæ. Et circa hoc quæruntur quinque. Primo, utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam et gratiam gratum facientem. Secundo, de divisione gratiæ gratum facientis per operantem et cooperantem. Tertio, de divisione eiusdem per gratiam prævenientem et subsequentem. Quarto, de divisione gratiæ gratis datæ. Quinto, de comparatione gratiæ gratum facientis et gratis datæ.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam.

1. Gratia enim est quoddam Dei donum, ut ex supradictis patet. Homo autem ideo non est Deo gratus quia aliquid est ei datum a Deo, sed potius e converso, ideo enim aliquid datur alicui gratis a Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Præterea, quæcumque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturæ datur homini absque merito præcedenti, quia natura præsupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data a Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiæ differentia, quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam iustificamur, gratis nobis a Deo conceditur; secundum illud Rom. III, iustificati gratis per gratiam ipsius. Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

Sed contra est quod apostolus utrumque attribuit gratiæ, scilicet et gratum facere, et esse gratis datum. Dicit enim quantum ad primum, ad Ephes. I, gratificavit nos in dilecto filio suo. Quantum vero ad secundum, dicitur ad Rom. XI, si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia. Potest ergo distingui gratia quæ vel habet unum tantum, vel utrumque.

Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Rom. XIII, quæ a Deo sunt, ordinata sunt. In hoc autem ordo rerum consistit, quod quædam per alia in Deum reducuntur; ut Dionysius dicit, in cæl. Hier. Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quæ vocatur gratia gratum faciens. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur. Huiusmodi autem donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturæ, et supra meritum personæ, homini conceditur, sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit apostolus, I ad Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, scilicet aliorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter, scilicet quia per hanc homo iustificatur, et dignus efficitur vocari Deo gratus; secundum quod dicitur ad Coloss. I, dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.

2. Ad secundum dicendum quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera; secundum illud ad Rom. IV, ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam. Aliud est debitum ex conditione naturæ, puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem

et alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturæ obligatur, sed potius inquantum creatura debet subiici Deo ut in ea divina ordinatio impleatur, quæ quidem est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent, et ideo specialius sibi nomen gratiæ vindicant.

3. Ad tertium dicendum quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiæ gratis datæ quod etiam ad rationem gratiæ pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo. Et ideo gratia gratis data, quæ hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit. Et sic opponuntur duæ partes divisionis sicut gratum faciens et non faciens gratum.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem.

1. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra dictum est. Sed accidens non potest agere in subiectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

2. Præterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maxime operatur iustificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis, dicit enim Augustinus, super illud Ioan. XIV, opera quæ ego facio, et ipse faciet, qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te. Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Præterea, cooperari alicui videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis quam liberum arbitrium; secundum illud Rom. IX, non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei. Ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Præterea, divisio debet dari per opposita. Sed operari et cooperari non sunt opposita, idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de grat. Et Lib. Arb., cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit, quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Sed operationes Dei quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gratia dupliciter potest intelligi, uno modo, divinum auxilium quo nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo, habituale donum nobis divinitus inditum. Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem. Operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ, et secundum hoc dicitur gratia cooperans. Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem, interior voluntatis. Et quantum ad istum actum, voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et præsertim cum voluntas incipit bonum velle quæ prius malum volebat. Et ideo secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans. Alius autem actus est exterior; qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est, consequens est ut ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat, et interius confirmando voluntatem ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi præbendo; respectu huius actus dicitur gratia cooperans. Unde post præmissa verba subdit Augustinus, ut autem velimus operatur, cum autem volumus, ut perficiamus nobis cooperatur. Sic igitur si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem. Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic etiam duplex est gratiæ effectus, sicut et cuiuslibet alterius formæ, quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat vel iustificat, sive gratam Deo facit, dicitur gratia operans, inquantum vero est principium operis meritorii, quod etiam ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans.

1. Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod gratia est quædam qualitas accidentalis, non agit in animam effective; sed formaliter, sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

2. Ad secundum dicendum quod Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus. Unde tota operatio pertinet ad gratiam.

3. Ad tertium dicendum quod cooperari dicitur aliquis alicui non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adiuvans ad præsuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adiuvatur a Deo ut bonum velit. Et ideo, præsupposito iam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

4. Ad quartum dicendum quod gratia operans et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus, ut ex dictis patet.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur in prævenientem et subsequentem.

1. Gratia enim est divinæ dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper præveniens; secundum illud I Ioan. IV, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos. Ergo gratia non debet poni præveniens et subsequens.

2. Præterea, gratia gratum faciens est una tantum in homine, cum sit sufficiens, secundum illud II ad Cor. XII, sufficit tibi gratia mea. Sed idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

3. Præterea, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiæ, quorum unus præcedit alium. Ergo si penes hoc gratia deberet dividi in prævenientem et subsequentem, videtur quod infinitæ essent species gratiæ. Infinita autem relinquuntur a qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

Sed contra est quod gratia Dei ex eius misericordia provenit. Sed utrumque in Psalmo legitur, misericordia eius præveniet me; et iterum, misericordia eius subsequetur me. Ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

Respondeo dicendum quod, sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem secundum diversos effectus, ita etiam in prævenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis, quorum primus est ut anima sanetur; secundus est ut bonum velit; tertius est ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur præveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu et prior alio, ita gratia potest dici et præveniens et subsequens secundum eundem effectum, respectu diversorum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in libro de Nat. Et grat., prævenit ut sanemur, subsequitur ut sanati vegetemur, prævenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur.

1. Ad primum ergo dicendum quod dilectio Dei nominat aliquid æternum, et ideo nunquam potest dici nisi præveniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest præcedere aliquid et ad aliquid subsequi. Et ideo gratia potest dici præveniens et subsequens.

2. Ad secundum dicendum quod gratia non diversificatur per hoc quod est præveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectum, sicut et de operante et cooperante dictum est. Quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia præveniente per quam nunc iustificamur. Sicut enim caritas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria, ita etiam et de lumine gratiæ est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis effectus gratiæ possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani; tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie. Et præterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium præcedit.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab apostolo distinguatur.

1. Omne enim donum quod nobis a Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona quæ nobis gratis a Deo conceduntur, tam in bonis animæ quam in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiæ gratis datæ non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

2. Præterea, gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem, quia per ipsam iustificamur, secundum illud Rom. V, iustificati ergo ex fide, etc. Ergo inconvenienter fides ponitur inter gratias gratis datas, præsertim cum aliæ virtutes ibi non ponantur, ut spes et caritas.

3. Præterea, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quædam sunt. Interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet; secundum illud Dan. I, pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. Ergo inconvenienter dividitur gratia sanitatum, et genera linguarum, contra operationem virtutum; et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiæ et scientiæ.

4. Præterea, sicut sapientia et scientia sunt quædam dona spiritus sancti, ita etiam intellectus et consilium, pietas, fortitudo et timor, ut supra dictum est. Ergo hæc etiam deberent poni inter gratias gratis datas.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XII, alii per spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eundem spiritum, alteri fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alte-

ri cooperetur ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo, hoc enim solius Dei est; sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quæ sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur. Primo quidem, quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc possit alios instruere. Secundo, ut possit confirmare vel probare ea quæ dicit, alias non esset efficax eius doctrina. Tertio, ut ea quæ concipit, possit convenienter auditoribus proferre. Quantum igitur ad primum, tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod ille qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem, ut principia illius scientiæ sint ei certissima. Et quantum ad hoc ponitur fides, quæ est certitudo de rebus invisibilibus, quæ supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundo, oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiæ. Et sic ponitur sermo sapientiæ, quæ est cognitio divinorum. Tertio, oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas. Et quantum ad hoc ponitur sermo scientiæ, quæ est cognitio rerum humanarum, quia invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, conspiciuntur. Confirmatio autem in his quæ subduntur rationi, est per argumenta. In his autem quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, ut doctor sacræ doctrinæ faciat quæ solus Deus facere potest, in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur gratia sanitatum; sive ordinentur ad solam divinæ potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat, quod mare dividatur; et quantum ad hoc ponitur operatio virtutum. Secundo, ut possit manifestare ea quæ solius Dei est scire. Et hæc sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur prophetia; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur discretio spirituum. Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma in quo aliquis intelligi possit, et secundum hoc ponuntur genera linguarum, vel quantum ad sensum eorum quæ sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur interpretatio sermonum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, non omnia beneficia quæ nobis divinitus conceduntur, gratiæ gratis datæ dicuntur, sed solum illa quæ excedunt facultatem naturæ, sicut quod piscator abundet sermone sapientiæ et scientiæ et aliis huiusmodi. Et talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

2. Ad secundum dicendum quod fides non numeratur hic inter gratias gratis datas secundum quod est quædam virtus iustificans hominem in seipso, sed secundum quod importat quandam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo sit idoneus ad instruendum alios de his quæ ad fidem pertinent. Spes autem et caritas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

3. Ad tertium dicendum quod gratia sanitatum distinguitur a generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem; ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam loqui variis linguis, et interpretari sermones, habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem, et ideo ponuntur speciales gratiæ gratis datæ.

4. Ad quartum dicendum quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas secundum quod enumerantur inter dona spiritus sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per spiritum sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ vel scientiæ, sic enim sunt dona spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed computantur inter gratias gratis datas secundum quod important quandam abundantiam scientiæ et sapientiæ, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas signanter ponitur sermo sapientiæ, et sermo scientiæ, quia ut Augustinus dicit, XIV de Trin., aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud, scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens.

1. Bonum enim gentis est melius quam bonum unius; ut Philosophus dicit, in I Ethic. Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis, gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius ecclesiæ, ut supra dictum est. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

2. Præterea, maioris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud, quam quod solum in seipso perficiatur, sicut maior est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quam eius quod ita in se lucet quod alia illuminare non potest. Propter quod etiam Philosophus dicit, in V Ethic., quod iustitia est præclarissima virtutum, per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in seipso, per gratiam autem gratis datam homo operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

3. Præterea, id quod est proprium meliorum, dignius est quam id quod est commune omnium, sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam

sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris ecclesiæ, gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum ecclesiæ. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

Sed contra est quod apostolus, I ad Cor. XII, enumeratis gratiis gratis datis, subdit, adhuc excellentiorem viam vobis demonstro, et sicut per subsequentia patet, loquitur de caritate, quæ pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

Respondeo dicendum quod unaquæque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quæ sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad coniunctionem ultimi finis. Gratiæ autem gratis datæ ordinant hominem ad quædam præparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia huiusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini coniungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in XII Metaphys., bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex. Unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus. Aliud autem quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis, et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune ecclesiæ quod est ordo ecclesiasticus, sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

2. Ad secundum dicendum quod, si gratia gratis data posset hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior, sicut excellentior est claritas solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio coniunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sit excellentior, sicut nec in igne calor manifestativus speciei eius, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

3. Ad tertium dicendum quod sentire ordinatur ad ratiocinari sicut ad finem, et ideo ratiocinari est nobilius. Hic autem est e converso, quia id quod est proprium, ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

Quæstio 94

Deinde considerandum est de causa gratiæ. Et circa hoc quæruntur quinque. Primo, utrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ. Secundo, utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam, per actum liberi arbitrii. Tertio, utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam. Quarto, utrum gratia sit æqualis in omnibus. Quinto, utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solus Deus sit causa gratiæ.

1. Dicitur enim Ioan. I, gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Sed in nomine Iesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ.

2. Præterea, ista differentia ponitur inter sacramenta novæ legis et veteris, quod sacramenta novæ legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significant. Sed sacramenta novæ legis sunt quædam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

3. Præterea, secundum Dionysium, in libro cæl. Hier., Angeli purgant et illuminant et perficiunt et Angelos inferiores et etiam homines. Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

Sed contra est quod in Psalmo LXXXIII dicitur, gratiam et gloriam dabit Dominus.

Respondeo dicendum quod nulla res agere potest ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinæ naturæ per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

1. Ad primum ergo dicendum quod humanitas Christi est sicut quoddam organum divinitatis eius; ut Damascenus dicit, in III libro. Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adiunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante; ita etiam in sacramentis novæ legis, quæ derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem spiritus sancti in sacramentis operantis; secundum illud Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, etc.

3. Ad tertium dicendum quod Angelus purgat, illuminat et perficit Angelum vel hominem, per modum instructionis cuiusdam, non autem iustificando per gratiam. Unde Dionysius dicit, VII cap. De div. Nom., quod huiusmodi purgatio, illuminatio et perfectio nihil est aliud quam divinæ scientiæ assumptio.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non requiratur aliqua præparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis.

1. Quia ut apostolus dicit, Rom. IV, ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Sed præparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiæ.

2. 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 dum esset spirans minarum et cædis in discipulos Domini, ut dicitur Act. IX. Ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat, sicut in creatione apparet; cui collatio gratiæ comparatur, quæ dicitur nova creatura, ad Gal. Ult. Sed solus Deus, qui est infinitæ virtutis, gratiam causat, ut dictum est. Ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed contra est quod dicitur Amos IV, præparare in occursum Dei tui, Isræl. Et I Reg. VII dicitur, præparate corda vestra Domino.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gratia dupliciter dicitur, quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem ipsum auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis quasi præveniens divinum auxilium, sed potius quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc, ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo, et quantum ad hoc, dicitur homo se præparare, secundum illud Prov. XVI, hominis est præparare animum. Et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium, et secundum hoc, dicitur a Deo voluntas hominis præparari, et a Domino gressus hominis dirigi.

1. Ad primum ergo dicendum quod præparatio hominis ad gratiam habendam, quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ. Et talis operatio est quidem meritoria; sed non gratiæ, quæ iam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur.

2. Ad secundum dicendum quod, cum homo ad gratiam se præparare non possit nisi Deo eum præveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perveniat, dicitur enim Eccli. XI, quod facile est in oculis Dei subito honestare pauperem. Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum, et talis præparatio præcedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito homo gratiam accipit; secundum illud Ioan. VI, omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me. Et ita contigit Paulo, quia subito, cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor eius a Deo, audiendo et addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus.

3. Ad tertium dicendum quod agens infinitæ virtutis non exigit materiam, vel dispositionem materiæ, quasi præsuppositam ex alterius causæ actione. Sed tamen oportet quod, secundum conditionem rei causandæ, in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam. Et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur quam ipse non faciat.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est.

1. Quia super illud Rom. V, iustificati ex fide pacem habeamus etc., dicit Glossa, Deus recipit eum qui ad se confugit, aliter esset in eo iniquitas. Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo impossibile est quod

Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Præterea, Anselmus dicit, in libro de casu diaboli, quod ista est causa quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit. Sed remota causa, necesse est removeri effectum. Ergo si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

3. Præterea, bonum est communicativum sui; ut patet per Dionysium, in IV cap. De div. Nom. Sed bonum gratiæ est melius quam bonum naturæ. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiæ dispositæ, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur præparanti se ad gratiam.

Sed contra est quod homo comparatur ad Deum sicut lutum ad figulum; secundum illud Ierem. XVIII, sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea. Sed lutum non ex necessitate accipit formam a figulo, quantumcumque sit præparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam a Deo, quantumcumque se præparet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, præparatio ad hominis gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur præparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio. Et secundum hoc, nullam necessitatem habet ad gratiæ consecutionem, quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest; secundum quod et Augustinus dicit, in libro de prædest. Sanct., quod per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Ioan. VI, omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me.

1. Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii iam per gratiam informati, quem si non reciperet, esset contra iustitiam quam ipse statuit. Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam iustum est non deficere.

2. Ad secundum dicendum quod defectus gratiæ prima causa est ex nobis, sed collationis gratiæ prima causa est a Deo; secundum illud Osee XIII, perditio tua, Israel, tantummodo ex me auxilium tuum.

3. Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis qui dispositionem causat.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit maior in uno quam in alio.

1. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est. Sed Sap. VI dicitur, pusillum et magnum ipse fecit, et æqualiter est illi cura de omnibus. Ergo omnes æqualiter gratiam ab eo consequuntur.

2. Præterea, ea quæ in summo dicuntur, non recipiunt magis et minus. Sed gratia in summo dicitur, quia coniungit ultimo fini. Ergo non recipit magis et minus. Non ergo est maior in uno quam in alio.

3. Præterea, gratia est vita animæ, ut supra dictum est. Sed vivere non dicitur secundum magis et minus. Ergo etiam neque gratia.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. IV, unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Quod autem mensurate datur, non omnibus æqualiter datur. Ergo non omnes æqualem gratiam habent.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus duplicem magnitudinem habere potest, unam ex parte finis vel obiecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior inquantum ad maius bonum ordinatur; aliam vero ex parte subiecti, quod magis vel minus participat habitum inhærentem. Secundum igitur primam magnitudinem, gratia gratum faciens non potest esse maior et minor, quia gratia secundum sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subiecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiæ quam alius. Cuius diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte præparantis se ad gratiam, qui enim se magis ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio huius diversitatis, quia præparatio ad gratiam non est hominis nisi inquantum liberum arbitrium eius præparatur a Deo. Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiæ dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio ecclesiæ consurgat, sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. Unde apostolus, ad Ephes. IV, postquam dixerat, unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi, enumeratis diversis gratiis, subiungit, ad consummationem sanctorum, in ædificationem corporis Christi.

1. Ad primum ergo dicendum quod cura divina dupliciter considerari potest. Uno modo, quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis. Et

secundum hoc, æqualiter se habet eius cura ad omnes, quia scilicet uno actu et simplici et maiora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quæ in creaturis ex divina cura proveniunt. Et secundum hoc invenitur inæqualitas, inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam maiora, quibusdam minora providet dona.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiæ. Non enim potest gratia secundum hoc maior esse, quod ad maius bonum ordinet, sed ex eo quod magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis secundum participationem subiecti, et in ipsa gratia et in finali gloria.

3. Ad tertium dicendum quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit magis et minus. Sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis vel minus habere.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit scire se habere gratiam.

1. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animæ est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam; ut patet per Augustinum, XII super Gen. Ad Litt. Ergo gratia certissime potest cognosci a Deo qui gratiam habet.

2. Præterea, sicut scientia est donum Dei, ita et gratia. Sed qui a Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere; secundum illud Sap. VII, Dominus dedit mihi horum quæ sunt veram scientiam. Ergo pari ratione qui accipit gratiam a Deo, scit se gratiam habere.

3. Præterea, lumen est magis cognoscibile quam tenebra, quia secundum apostolum, ad Ephes. V, omne quod manifestatur, lumen est. Sed peccatum, quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia, quæ est spirituale lumen.

4. Præterea, apostolus dicit, I ad Cor. II, nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis. Sed gratia est præcipuum donum Dei. Ergo homo qui accepit gratiam per spiritum sanctum, per eundem spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Præterea, Gen. XXII, ex persona Domini dicitur ad Abraham, nunc cognovi quod timeas Dominum, idest, cognoscere te feci. Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed contra est quod dicitur Eccle. IX, nemo scit utrum sit dignus odio vel amore. Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire utrum habeat gratiam gratum facientem.

Respondeo dicendum quod tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo, per revelationem. Et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam. Revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant, sicut Paulo dictum est, II ad Cor. XII, sufficit tibi gratia mea. Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter. Et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium, sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia; nullus autem posset scire se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ, et obiectum eius, est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus; secundum illud Iob XXXVI, ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram. Et ideo eius præsentia in nobis vel absentia per certitudinem cognosci non potest; secundum illud Iob IX, si venerit ad me, non videbo eum, si autem abierit, non intelligam. Et ideo homo non potest per certitudinem diiudicare utrum ipse habeat gratiam; secundum illud I ad Cor. IV, sed neque meipsum iudico, qui autem iudicat me, Dominus est. Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa. Et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas; et inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apoc. II, vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit nisi qui accipit, quia scilicet ille qui accipit, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde apostolus dicit, I ad Cor. IV, nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Quia ut dicitur in Psalmo XVIII, delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me, Domine.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa quæ sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca, sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitæ.

2. Ad secundum dicendum quod de ratione scientiæ est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam, et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem. Et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo præ-

dicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et caritate et aliis huiusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.

3. Ad tertium dicendum quod peccatum habet pro principio et pro obiecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Obiectum autem vel finis gratiæ est nobis ignotum, propter sui luminis immensitatem; secundum illud I ad Tim. Ult., lucem habitat inaccessibilem.

4. Ad quartum dicendum quod apostolus ibi loquitur de donis gloriæ, quæ sunt nobis data in spe, quæ certissime cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possumus ea promereri. Vel potest dici quod loquitur de notitia privilegiata, quæ est per revelationem. Unde subdit, nobis autem revelavit Deus per spiritum sanctum.

5. Ad quintum dicendum quod illud etiam verbum Abrahæ dictum, potest referri ad notitiam experimentalem, quæ est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere. Vel potest etiam ad revelationem referri.

Quæstio 95

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ. Et primo, de iustificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis; secundo, de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis. Circa primum quæruntur decem. Primo, quid sit iustificatio impii. Secundo, utrum ad eam requiratur gratiæ infusio. Tertio, utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii. Quarto, utrum ad eam requiratur motus fidei. Quinto, utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum. Sexto, utrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum. Septimo, utrum in iustificatione impii sit ordo temporis, aut sit subito. Octavo, de naturali ordine eorum quæ ad iustificationem concurrunt. Nono, utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei. Decimo, utrum iustificatio impii sit miraculosa.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non sit remissio peccatorum.

1. Peccatum enim non solum iustitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus; ut ex supradictis patet. Sed iustificatio significat motum quendam ad iustitiam. Non ergo omnis peccati remissio est iustificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

2. Præterea, unumquodque debet denominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in I de Anima. Sed remissio peccatorum præcipue fit per fidem, secundum illud Act. XV, fide purificans corda eorum; et per caritatem, secundum illud Prov. X, universa delicta operit caritas. Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari a fide vel a caritate, quam a iustitia.

3. Præterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio, vocatur enim qui distat; distat autem aliquis a Deo per peccatum. Sed vocatio iustificationem præcedit; secundum illud Rom. VIII, quos vocavit, hos et iustificavit. Ergo iustificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod, Rom. VIII super illud, quos vocavit, hos et iustificavit, dicit Glossa, remissione peccatorum. Ergo remissio peccatorum est iustificatio.

Respondeo dicendum quod iustificatio passive accepta importat motum ad iustitiam; sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem iustitia de sui ratione importet quandam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis. Et secundum hoc iustitia ponitur virtus quædam, sive sit particularis iustitia, quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit iustitia legalis, quæ ordinat secundum rectitudinem actum hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis; ut patet in V Ethic. Alio modo dicitur iustitia prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animæ subduntur supremæ, scilicet rationi. Et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus, in V Ethic., iustitiam metaphorice dictam. Hæc autem iustitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo, per modum simplicis generationis, quæ est ex privatione ad formam. Et hoc modo iustificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitiam a Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem iustitiam. Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus qui est de contrario in contrarium. Et secundum hoc, iustificatio importat transmutationem quandam de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de iustificatione impii; secundum illud apostoli, ad Rom. IV, ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, etc. Et quia motus magis denominatur a termino ad quem quam a termino a quo, ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu iniustitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen a termino ad quem, et vocatur iustificatio impii.

1. Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum,

secundum quod importat quandam inordinationem mentis non subditæ Deo, iniustitia potest dici prædictæ iustitiæ contraria; secundum illud I Ioan. III, omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas. Et secundum hoc, remotio cuiuslibet peccati dicitur iustificatio.

2. Ad secundum dicendum quod fides et caritas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum secundum intellectum vel affectum. Sed iustitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis. Et ideo magis denominatur huiusmodi transmutatio a iustitia quam a caritate vel fide.

3. Ad tertium dicendum quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum. Quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa eius.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad remissionem culpæ, quæ est iustificatio impii, non requiratur gratiæ infusio.

1. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpæ et status gratiæ sunt contraria mediata, est enim medius status innocentiæ, in quo homo nec gratiam habet nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. Præterea, remissio culpæ consistit in reputatione divina; secundum illud Psalmi XXXI, beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum. Sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est. Ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ.

3. Præterea, nullus subiicitur simul duobus contrariis. Sed quædam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subiicitur peccato prodigalitatis, non simul subiicitur peccato illiberalitatis. Potest tamen contingere quod prius ei subiiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis, liberatur a peccato illiberalitatis. Et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed contra est quod dicitur Rom. III, iustificati gratis per gratiam ipsius.

Respondeo dicendum quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supradictis patet. Offensa autem non remittitur 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 qua Deus nos diligit. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est æterna et immutabilis, sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, nisi adesset infusio gratiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quam ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligat nec odiat; sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ. Et ideo licet, antequam homo peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa; tamen post peccatum, non potest esse sine culpa nisi gratiam habeat.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinæ, sed etiam importat quendam gratiæ effectum, ut supra dictum est; ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quendam effectum in ipso cuius peccatum non imputatur. Quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concup., si a peccato desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc moneret Scriptura, fili, peccasti, non adiicias iterum. Non autem sufficit, sed additur, et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur. Transit enim peccatum actu, et remanet reatu, ut supra dictum est. Et ideo cum aliquis a peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum præteriti, sed non desinit habere reatum, unde simul habet reatum utriusque peccati. Non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis a Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii.

1. Videmus enim quod per sacramentum baptismi iustificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti, dicit enim Augustinus, in IV Confess., quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, iacuit diu sine sensu in sudore letali; et dum desperaretur, baptizatus est nesciens, et recreatus est; quod fit per gratiam iustificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest iustificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

2. Præterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum sapientiæ; ut habetur III Reg. III, et II Paral. I. Ergo etiam, pari ratione, donum gratiæ iustificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Præterea, per eandem causam gratia producitur in esse et conservatur, dicit enim Augustinus, VIII super Gen. Ad Litt., quod ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat iustus. Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest a principio infundi.

Sed contra est quod dicitur Ioan. VI, omnis qui audit a patre et didicit, venit ad me. Sed discere non est sine motu liberi arbitrii, addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam iustificantem absque motu liberi arbitrii.

Respondeo dicendum quod iustificatio impii fit Deo movente hominem ad iustitiam, ipse enim est qui iustificat impium, ut dicitur Rom. IV. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque, sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et homines ad iustitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiæ iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum, in his qui sunt huius motionis capaces.

1. Ad primum ergo dicendum quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii, et ideo moventur a Deo ad iustitiam per solam informationem animæ ipsorum. Non autem hoc fit sine sacramento, quia sicut peccatum originale, a quo iustificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem; ita etiam per spiritualem regenerationem a Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuerit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum; non consequitur gratiam iustificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, recreatus fuit, quia et prius et postea baptismum acceptavit.

2. Ad secundum dicendum quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit. Sed in somno declaratum est ei quod, propter præcedens desiderium, ei a Deo sapientia infunderetur, unde ex eius persona dicitur, Sap. VII, optavi, et datus est mihi sensus. Vel potest dici quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiæ; secundum quod dicitur Num. XII, si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum. In quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est quod non est eadem ratio de dono sapientiæ et de dono gratiæ iustificantis. Nam donum gratiæ iustificantis præcipue ordinat hominem ad bonum, quod est obiectum voluntatis, et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem, unde absque completo motu liberi arbitrii, potest intellectus dono sapientiæ illuminari. Sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur Iob XXXIII, quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.

3. Ad tertium dicendum quod in infusione gratiæ iustificantis est quædam transmutatio animæ, et ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiæ est absque transmutatione, unde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, sed sola continuatio influxus divini.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus fidei.

1. Sicut enim per fidem iustificatur homo, ita etiam et per quædam alia. Scilicet per timorem; de quo dicitur Eccli. I, timor Domini expellit peccatum, nam qui sine timore est, non poterit iustificari. Et iterum per caritatem; secundum illud Luc. VII, dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Et iterum per humilitatem; secundum illud Iac. IV, Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Et iterum per misericordiam; secundum illud Prov. XV, per misericordiam et fidem purgantur peccata. Non ergo magis motus fidei requiritur ad iustificationem quam motus prædictarum virtutum.

2. Præterea, actus fidei non requiritur ad iustificationem nisi inquantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiæ. Ergo non requiritur actus fidei ad iustificationem impii.

3. Præterea, diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad iustificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primo iustificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram re-

quirat. Ergo videtur quod actus fidei non requiratur ad iustificationem.

Sed contra est quod dicitur Rom. V, iustificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum; ut dicitur in Psalmo LXXXIV, secundum aliam litteram, Deus, tu convertens vivificabis nos. Et ideo ad iustificationem impii requiritur motus mentis quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem; secundum illud ad Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere quia est. Et ideo motus fidei requiritur ad iustificationem impii.

1. Ad primum ergo dicendum quod motus fidei non est perfectus nisi sit caritate informatus, unde simul in iustificatione impii cum motu fidei, est etiam motus caritatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subiiciat, unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eundem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat et alia imperatur, prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiæ operatur contra peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur iustificationem, vel per modum præparationis, inquantum misericordes misericordiam consequuntur, et sic etiam potest præcedere iustificationem; vel etiam ad iustificationem concurrere simul cum prædictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

2. Ad secundum dicendum quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum inquantum est obiectum beatitudinis et iustificationis causa, unde talis cognitio non sufficit ad iustificationem. Donum autem sapientiæ præsupponit cognitionem fidei, ut ex supradictis patet.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Rom. IV, credenti in eum qui iustificat impium, reputabitur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiæ Dei. Ex quo patet quod in iustificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc, quod homo credat Deum esse iustificatorem hominum per mysterium Christi.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

1. Sola enim caritas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud Prov. X, universa delicta operit caritas. Sed caritatis obiectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad iustificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Præterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet; secundum illud apostoli, ad Philipp. III, quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quæ sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor bravium supernæ vocationis. Sed tendenti in iustitiam retrorsum sunt peccata præterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Præterea, in iustificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio, impium enim est a Deo dimidiam sperare veniam. Si igitur in iustificatione impii oporteat liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret. Quod videtur inconveniens, tum quia requireretur magnum tempus ad huiusmodi cogitationem; tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad iustificationem impii.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XXXI, dixi, confitebor adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iustificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiæ. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit a termino a quo, et accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad iustitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium, dicit enim Augustinus, super Ioan. Exponens illud, mercenarius autem fugit, affectiones nostræ motus animorum sunt, lætitia animi diffusio, timor animi fuga est; progrederis animo cum appetis, fugis animo cum metuis. Oportet igitur quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex, unus quo per desiderium tendat in Dei iustitiam; et alius quo detestetur peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad eandem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud. Et ideo sicut ad caritatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur a Deo.

2. Ad secundum dicendum quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen

eorum recordari per considerationem ut ea detestetur, sic enim ab eis recedit.

3. Ad tertium dicendum quod in tempore præcedente iustificationem, oportet quod homo singula peccata quæ commisit detestetur, quorum memoriam habet. Et ex tali consideratione præcedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa, inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita, quia homo in statu illo est sic dispositus ut etiam de his quæ non meminit, contereretur, si memoriæ adessent. Et iste motus concurrit ad iustificationem.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad iustificationem impii.

1. Substantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animæ et corpori. Sed ipsa iustificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est. Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quæ ad iustificationem impii requiruntur.

2. Præterea, idem est gratiæ infusio et culpæ remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi, unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpæ remissio connumerari infusioni gratiæ.

3. Præterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam, per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suæ causæ, quia ea quæ connumerantur quasi ad invicem condivisa, sunt simul natura. Ergo remissio culpæ non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad iustificationem impii.

Sed contra est quod in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in iustificatione impii, dicitur enim Isaiæ XXVII, iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum eius. Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quæ requiruntur ad iustificationem impii.

Respondeo dicendum quod quatuor enumerantur quæ requiruntur ad iustificationem impii, scilicet gratiæ infusio; motus liberi arbitrii in Deum per fidem; et motus liberi arbitrii in peccatum; et remissio culpæ. Cuius ratio est quia, sicut dictum est, iustificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpæ in statum iustitiæ. In quolibet autem motu quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur, primo quidem, motio ipsius moventis; secundo, motus mobilis; et tertio, consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinæ, accipitur gratiæ infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti, accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino a quo, et accessum ad terminum ad quem; consummatio autem, sive perventio ad terminum huius motus, importatur per remissionem culpæ, in hoc enim iustificatio consummatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem a termino. Et tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet.

2. Ad secundum dicendum quod gratiæ infusio et remissio culpæ dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum ipsam substantiam actus. Et sic idem sunt, eodem enim actu Deus et largitur gratiam et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte obiectorum. Et sic differunt, secundum differentiam culpæ quæ tollitur, et gratiæ quæ infunditur. Sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

3. Ad tertium dicendum quod ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul, sed secundum differentiam eorum quæ requiruntur ad completionem alicuius. In qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius, et aliquid posterius, quia principiorum et partium rei compositæ potest esse aliquid alio prius.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non fiat in instanti, sed successive.

1. Quia ut dictum est, ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui præexigit deliberationem consilii, ut supra habitum est. Cum igitur deliberatio discursum quendam importet, qui successionem quandam habet, videtur quod iustificatio impii sit successiva.

2. Præterea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut in primo dictum est. Cum igitur ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

3. Præterea, forma quæ suscipit magis et minus, successive recipitur in subiecto, sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit magis et minus, ut supra dictum est. Ergo non recipitur subito in subiecto. Cum igitur ad iustificationem impii requiratur gratiæ infusio,

videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

4. Præterea, motus liberi arbitrii qui ad iustificationem impii concurrit, est meritorius, et ita oportet quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicetur. Sed prius est aliquid consequi formam, quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo iustificatio est tota simul.

5. Præterea, si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod instans in quo primo animæ insit. Similiter si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpæ subiaceat. Sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quæ, secundum Philosophum, in VI Physic., oportet esse tempus medium. Non ergo iustificatio fit tota simul, sed successive.

Sed contra est quod iustificatio impii fit per gratiam spiritus sancti iustificantis. Sed spiritus sanctus subito advenit mentibus hominum; secundum illud Act. II, factus est repente de cælo sonus tanquam advenientis spiritus vehementis; ubi dicit Glossa quod nescit tarda molimina spiritus sancti gratia. Ergo iustificatio impii non est successiva, sed instantanea.

Respondeo dicendum quod tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiæ infusione, per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiæ autem infusio fit in instanti absque successione. Cuius ratio est quia quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, contingit ex hoc quod subiectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subiectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem præcedentem, forma substantialis acquiritur materiæ, et eadem ratione, quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur a corpore lucido in actu. Dictum est autem supra quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit. Facit autem huiusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ, quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive, ut supra dictum est. Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua disproportio eius quod in materia resistit, ad virtutem agentis, et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, et multo magis liberum arbitrium hominis, cuius motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur iustificatio impii fit a Deo in instanti.

1. Ad primum ergo dicendum quod motus liberi arbitrii qui concurrit ad iustificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum et ad accedendum ad Deum, qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod præcedit aliqua deliberatio, quæ non est de substantia iustificationis, sed via in iustificationem, sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut in primo dictum est, nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum, sicut simul intelligimus subiectum et prædicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eundem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum, ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum, propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhærere. Et ideo liberum arbitrium in iustificatione impii simul detestatur peccatum et convertit se ad Deum, sicut etiam corpus simul, recedendo ab uno loco, accedit ad alium.

3. Ad tertium dicendum quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis et minus inesse potest, sic enim lumen non subito reciperetur in ære, qui potest magis et minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiæ vel subiecti, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam, sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum; et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod iustificatio impii sit successiva.

5. Ad quintum dicendum quod successio duorum oppositorum in eodem subiecto aliter est consideranda in his quæ subiacent tempori, et aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subiacent tempori, non est dare ultimum instans in quo forma prior subiecto inest, est autem dare ultimum tempus, et primum instans in quo forma sequens inest materiæ vel subiecto. Cuius ratio est quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans præcedens immediate, eo quod instantia non consequenter se habeant in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in VI Physic. Sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore præcedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest formæ oppositæ, et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quæ est terminus motus. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum, puta in Angelis, talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto, sicut et ipsa quæ mensurantur non

sunt continua, ut in primo habitum est. Unde in talibus est dandum ultimum instans in quo primum fuit, et primum instans in quo est id quod sequitur, nec oportet esse tempus medium, quia non est ibi continuitas temporis, quæ hoc requirebat. Mens autem humana quæ iustificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in primo dictum est. Et ideo iudicandum est, secundum hoc, de eius mutatione secundum conditionem temporalium motuum, ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest, in toto autem tempore præcedenti inerat culpa.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod gratiæ infusio non sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad iustificationem impii.

1. Prius enim est recedere a malo quam accedere ad bonum; secundum illud Psalmi XXXVI, declina a malo, et fac bonum. Sed remissio culpæ pertinet ad recessum a malo, infusio autem gratiæ pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

2. Præterea, dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quædam dispositio ad susceptionem gratiæ. Ergo naturaliter præcedit infusionem gratiæ.

3. Præterea, peccatum impedit animam ne libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpæ et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiæ.

Sed contra, causa naturaliter est prior effectu. Sed gratiæ infusio causa est omnium aliorum quæ requiruntur ad iustificationem impii, ut supra dictum est. Ergo est naturaliter prior.

Respondeo dicendum quod prædicta quatuor quæ requiruntur ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia iustificatio impii non est successiva, ut dictum est, sed ordine naturæ unum eorum est prius altero. Et inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio; secundum, motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpæ. Cuius ratio est quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiæ, sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiæ infusio, ut dictum est supra; motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem vel finis motus est remissio culpæ, ut ex supradictis patet. Et ideo naturali ordine primum in iustificatione impii est gratiæ infusio; secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum (propter hoc enim ille qui iustificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum, unde motus liberi arbitrii in Deum, præcedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio eius); quartum vero et ultimum est remissio culpæ, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod recessus a termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt. Uno modo, ex parte mobilis. Et sic naturaliter recessus a termino præcedit accessum ad terminum, prius enim est in subiecto mobili oppositum quod abiicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis, est e converso. Agens enim per formam quæ in eo præexistit, agit ad removendum contrarium, sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras. Et ideo ex parte solis, prius est illuminare quam tenebras removere; ex parte autem æris illuminandi, prius est purgari a tenebris quam consequi lumen, ordine naturæ; licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiæ et remissio culpæ dicuntur ex parte Dei iustificantis, ideo ordine naturæ prior est gratiæ infusio quam culpæ remissio. Sed si sumantur ea quæ sunt ex parte hominis iustificati, est e converso, nam prius est naturæ ordine liberatio a culpa, quam consecutio gratiæ iustificantis. Vel potest dici quod termini iustificationis sunt culpa sicut a quo, et iustitia sicut ad quem, gratia vero est causa remissionis culpæ, et adeptionis iustitiæ.

2. Ad secundum dicendum quod dispositio subiecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ, sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur. Et ideo motus liberi arbitrii naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II Physic., in motibus animi omnino præcedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis, sed in exterioribus motibus remotio impedimenti præcedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturæ ordine movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

Articulus 9

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non sit maximum opus Dei.

1. Per iustificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viæ. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriæ, quæ maior est. Ergo glorificatio Angelorum vel hominum est maius opus quam iustificatio impii.

2. Præterea, iustificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est maius quam bonum unius hominis; ut patet in I Ethic. Ergo maius opus est creatio cæli et terræ quam iustificatio impii.

3. Præterea, maius est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti. Sed in iustificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, idest ex impio iustum, et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est. Ergo iustificatio impii non est maximum opus Dei.

Sed contra est quod in Psalmo CXLIV, dicitur, miserationes eius super omnia opera eius. Et in collecta dicitur, Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas. Et Augustinus dicit exponens illud Ioan. XIV, maiora horum faciet, quod maius opus est ut ex impio iustus fiat, quam creare cælum et terram.

Respondeo dicendum quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo, ex parte modi agendi. Et sic maximum est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc, maius opus est iustificatio impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam creatio cæli et terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et ideo Augustinus, cum dixisset quod maius est quod ex impio fiat iustus, quam creare cælum et terram, subiungit, cælum enim et terra transibit, prædestinatorum autem salus et iustificatio permanebit. Sed sciendum est quod aliquid magnum dicitur dupliciter. Uno modo, secundum quantitatem absolutam. Et hoc modo donum gloriæ est maius quam donum gratiæ iustificantis impium. Et secundum hoc, glorificatio iustorum est maius opus quam iustificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus, et milium magnum. Et hoc modo donum gratiæ impium iustificantis est maius quam donum gloriæ beatificantis iustum, quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui erat dignus pœna, quam donum gloriæ dignitatem iusti, qui ex hoc ipso quod est iustificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem, iudicet qui potest, utrum maius sit iustos Angelos creare quam impios iustificare. Certe, si æqualis est utrumque potentiæ, hoc maioris est misericordiæ.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiæ unius maius est quam bonum naturæ totius universi.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

Articulus 2

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii sit opus miraculosum.

1. Opera enim miraculosa sunt maiora non miraculosis. Sed iustificatio impii est maius opus quam alia opera miraculosa; ut patet per Augustinum in auctoritate inducta. Ergo iustificatio impii est opus miraculosum.

2. 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 suscitat mortuum. Voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus, iustificando hominem, moveat eum in bonum, videtur quod iustificatio impii sit miraculosa.

3. 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.

Sed contra, opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed iustificatio impii non est supra potentiam naturalem, dicit enim Augustinus, in libro de prædest. Sanct., quod posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturæ est hominum, habere autem gratiæ est fidelium. Ergo iustificatio impii non est miraculosa.

Respondeo dicendum quod in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri. Quorum unum est ex parte potentiæ agentis, quia sola divina virtute fieri possunt. Et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in primo dictum est. Et secundum hoc, tam iustificatio impii quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. Secundo, in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ, sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis. Et quan-

tum ad hoc, iustificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit. Tertio modo, in operibus miraculosis invenitur aliquid præter solitum et consuetum ordinem causandi effectum, sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito, præter solitum cursum sanationis quæ fit a natura vel arte. Et quantum ad hoc, iustificatio impii quandoque est miraculosa, et quandoque non. Est enim iste consuetus et communis cursus iustificationis, ut, Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, et postmodum ad perfectam deveniat, quia caritas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici, sicut Augustinus dicit. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet ut statim quandam perfectionem iustitiæ assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione. Et ideo conversio Pauli, tanquam miraculosa, in ecclesia commemoratur celebriter.

1. Ad primum ergo dicendum quod quædam miraculosa opera, etsi sint minora quam iustificatio impii quantum ad bonum quod fit, sunt tamen præter consuetum ordinem talium effectuum. Et ideo plus habent de ratione miraculi.

2. Ad secundum dicendum quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum, alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum proiiceretur, sed quando hoc fit præter ordinem propriæ causæ, quæ nata est hoc facere. Iustificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis. Et ideo iustificatio impii a Deo, quantum ad hoc, non est miraculosa.

3. Ad tertium dicendum quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium et studium, et ideo quando præter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam iustificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

Quæstio 96

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis. Et circa hoc quæruntur decem. Primo, utrum homo possit aliquid mereri a Deo. Secundo, utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. Tertio, utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno. Quarto, utrum gratia sit principium merendi mediante caritate principaliter. Quinto, utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. Sexto, utrum homo possit eam mereri alii. Septimo, utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum. Octavo, utrum possit sibi mereri augmentum gratiæ vel caritatis. Nono, utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam. Decimo, utrum bona temporalia cadant sub merito.

Articulus 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit aliquid mereri a Deo.

1. 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 VIII Ethic. Unde et Luc. XVII, dicitur, cum omnia quæ præcepta sunt, feceritis, dicite, servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus. Ergo homo non potest aliquid mereri a Deo.

2. Præterea, ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud eum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo, dicitur enim Iob XXXV, si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet? ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

3. Præterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem, debitum enim est ut aliquis merendi mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor, unde dicitur Rom. XI, quis prior dedit ei, et retribuetur ei? ergo nullus a Deo potest aliquid mereri.

Sed contra est quod dicitur Ierem. XXXI, est merces operi tuo. Sed merces dicitur quod pro merito redditur. Ergo videtur quod homo possit a Deo mereri.

Respondeo dicendum quod meritum et merces ad idem referuntur, id enim merces dicitur quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus iustitiæ; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus iustitiæ. Iustitia autem æqualitas quædam est; ut patet per Philosophum, in V Ethic. Et ideo simpliciter est iustitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas, eorum vero quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiæ modus potest esse, sicut dicitur quoddam ius paternum vel dominativum, ut in eodem libro Philosophus dicit. Et propter hoc, in his in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis. In quibus autem est secundum quid iustum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum

quid, inquantum salvatur ibi iustitiæ ratio, sic enim et filius meretur aliquid a patre, et servus a Domino. Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inæqualitas, in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum esse iustitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quandam, inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatæ. Differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur. Alioquin actus iustitiæ quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

2. Ad secundum dicendum quod Deus ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam, idest manifestationem suæ bonitatis, quod etiam ex suis operibus quærit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis. Et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter eius gloriam operamur.

3. Ad tertium dicendum quod, quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

Articulus 2

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.

1. Illud enim homo a Deo meretur ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est. Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem, unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia, absque gratia, mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

2. Præterea, idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est præventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita; videtur quod eius opera sint apud Deum magis meritoria. Et ita, si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam æternam, multo magis ille qui non habet.

3. Præterea, misericordia et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiam si nunquam suam gratiam ante habuerit. Ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam æternam possit a Deo mereri.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VI, gratia Dei vita æterna.

Respondeo dicendum quod hominis sine gratia duplex status considerari potest sicut supra dictum est, unus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ. Si ergo loquamur de homine quantum ad primum statum, sic una ratione non potest mereri absque gratia vitam æternam per pura naturalia. Quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina. Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quæ est principium actus, hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius, secundum illud I ad Cor. II, nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hac secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quædam Dei offensa excludens a vita æterna, ut patet per supradicta; nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur, dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors; secundum illud Rom. VI, stipendia peccati mors.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitæ æternæ consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiæ. Et hoc modo eius actus potest esse meritorius vitæ æternæ.

2. Ad secundum dicendum quod homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit, quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita æqualitate operationis utrobique.

3. Ad tertium dicendum quod, quantum ad primam rationem inductam, dissimiliter se habet in Deo et in homine. Nam homo omnem virtutem benefaciendi habet a Deo, non autem ab homine. Et ideo a Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum eius, quod apostolus

signanter exprimit, dicens, quis prior dedit ei, et retribuetur illi? sed ab homine potest aliquis mereri antequam ab eo acceperit, per id quod accepit a Deo. Sed quantum ad secundam rationem, sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo, quia etiam homo ab alio mereri non potest quem offendit prius, nisi ei satisfaciens reconcilietur.

Articulus 3

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno.

1. Dicit enim apostolus, ad Rom. VIII, non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis. Sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse meritoriæ sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

2. Præterea, super illud Rom. VI, gratia Dei vita æterna, dicit Glossa, posset recte dicere, stipendium iustitiæ vita æterna, sed maluit dicere, gratia Dei vita æterna, ut intelligeremus 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.

3. Præterea, illud meritum videtur esse condignum quod æquatur mercedi. Sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ, quæ cognitionem et desiderium nostrum excedit. Excedit etiam caritatem vel dilectionem viæ, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

Sed contra, id quod redditur secundum iustum iudicium, videtur esse merces condigna. Sed vita æterna redditur a Deo secundum iudicium iustitiæ; secundum illud II ad Tim. IV, in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die, iustus iudex. Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno.

Respondeo dicendum quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest, uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas, propter maximam inæqualitatem. Sed est ibi congruitas, propter quandam æqualitatem proportionis, videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem spiritus sancti moventis nos in vitam æternam; secundum illud Ioan. IV, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo, consors factus divinæ naturæ, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud Rom. VIII, si filii, et heredes.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

2. Ad secundum dicendum quod verbum Glossæ intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

3. Ad tertium dicendum quod gratia spiritus sancti quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ, unde et dicitur esse pignus hereditatis nostræ, II ad Cor. I.

Articulus 4

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes.

1. Merces enim operi debetur; secundum illud Matth. XX, voca operarios, et redde illis mercedem suam. Sed quælibet virtus est principium alicuius operis, est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est. Ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi.

2. Præterea, apostolus dicit, I ad Cor. III, unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem. Sed caritas magis diminuit laborem quam augeat, quia sicut Augustinus dicit, in libro de verbis dom., omnia sæva et immania, facilia et prope nulla facit amor. Ergo caritas non est principalius principium merendi quam alia virtus.

3. Præterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cuius actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei et patientiæ, sive fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliæ virtutes principalius sunt principium merendi quam caritas.

Sed contra est quod Dominus, Ioan. XIV, dicit, si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita æterna; secundum illud Ioan. XVII, hæc

est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum et vivum. Ergo meritum vitæ æternæ maxime residet penes caritatem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis accipi potest, humanus actus habet rationem merendi ex duobus, primo quidem et principaliter, ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur; secundo vero, ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet præ ceteris creaturis ut per se agat, voluntarie agens. Et quantum ad utrumque, principalitas meriti penes caritatem consistit. Primo enim considerandum est quod vita æterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni, est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliæ virtutes imperantur a caritate. Et ideo meritum vitæ æternæ primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod eorum actus a caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod caritas, inquantum habet ultimum finem pro obiecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quæ sunt ad finem; ut ex supradictis patet.

2. Ad secundum dicendum quod opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter. Uno modo, ex magnitudine operis. Et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti. Et sic caritas non diminuit laborem, immo facit aggredi opera maxima; magna enim operatur, si est, ut Gregorius dicit in quadam homilia. Alio modo ex defectu ipsius operantis, unicuique enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit. Et talis labor diminuit meritum, et a caritate tollitur.

3. Ad tertium dicendum quod fidei actus non est meritorius nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Gal. V. Similiter etiam actus patientiæ et fortitudinis non est meritorius nisi aliquis ex caritate hæc operetur; secundum illud I ad Cor. XIII, si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.

Articulus 5

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam.

1. Quia ut Augustinus dicit, fides meretur iustificationem. Iustificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest sibi mereri primam gratiam.

2. 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.

3. Præterea, apud homines aliquis potest promereri donum iam acceptum, sicut qui accepit equum a Domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio Domini. Sed Deus est liberalior quam homo. Ergo multo magis primam gratiam iam susceptam potest homo promereri a Deo per subsequentia opera.

Sed contra est quod ratio gratiæ repugnat mercedi operum; secundum illud Rom. IV, ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Sed illud meretur homo quod imputatur quasi merces operis eius. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

Respondeo dicendum quod donum gratiæ considerari potest dupliciter. Uno modo, secundum rationem gratuiti doni. Et sic manifestum est quod omne meritum repugnat gratiæ, quia ut ad Rom. XI apostolus dicit, si ex operibus, iam non ex gratia. Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quæ donatur. Et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam, tum quia excedit proportionem naturæ; 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 habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis, gratia vero est principium cuiuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est. Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, iam non erit prima. Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro retract., ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo, quod ipse ibidem retractat. Et ad hunc sensum videtur pertinere quod fides iustificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo; iam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, et ita non potest esse meritorius primæ gratiæ. Per fidem igitur iustificatur homo, non quasi homo credendo mereatur iustificationem, sed quia, dum iustificatur,

credit; eo quod motus fidei requiritur ad iustificationem impii,

2. Ad secundum dicendum quod Deus non dat gratiam nisi dignis. Non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus potest facere mundum de immundo conceptum semine.

3. Ad tertium dicendum quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio. Non autem procedit a quocumque humano dono. Et ideo non est similis ratio de dono gratiæ et de dono humano.

Articulus 6

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit alteri mereri primam gratiam.

1. Quia Matth. IX, super illud, videns Iesus fidem illorum etc., dicit Glossa, quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena ut intus et extra sanaret hominem. Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Præterea, orationes iustorum non sunt vacuæ, sed efficaces; secundum illud Iac. Ult., multum valet deprecatio iusti assidua. Sed ibidem præmittitur, orate pro invicem ut salvemini. Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Præterea, Luc. XVI dicitur, facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula. Sed nullus recipitur in æterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam æternam, ut supra dictum est. Ergo unus homo potest alteri acquirere, merendo, primam gratiam.

Sed contra est quod dicitur Ierem. XV, si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum, qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem, ex VI motionis divinæ, et sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus. Et ex hac parte est meritum congrui, quia congruum est ut, dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur. Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus. Quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiæ ut ipse ad vitam æternam perveniat, et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput ecclesiæ et auctor salutis humanæ; secundum illud ad Heb. II, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis etc. Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiæ proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas ieremiæ ultimo inducta.

1. Ad primum ergo dicendum quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

2. Ad secundum dicendum quod impetratio orationis innititur misericordiæ, meritum autem condigni innititur iustitiæ. Et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quæ tamen non meretur secundum iustitiam; secundum illud Dan. IX, neque enim in iustificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.

3. Ad tertium dicendum quod pauperes eleemosynas recipientes dicuntur recipere alios in æterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando; vel merendo per alia bona ex congruo; vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiæ quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula.

Articulus 7

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit mereri sibi ipsi reparationem post lapsum.

1. Illud enim quod iuste a Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil iustius a Deo petitur, ut Augustinus dicit, quam quod reparetur post lapsum; secundum illud Psalmi LXX, cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine. Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Præterea, multo magis homini prosunt opera sua quam prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multo magis sibi potest mereri ut reparetur post lapsum.

3. Præterea, homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quæ fecit, meruit sibi vitam æternam; ut ex supradictis patet. Sed ad vitam æternam non potest quis pervenire nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII, si averterit se iustus a iustitia sua, et fecerit iniquitatem; omnes iustitiæ eius quas fecerat, non recordabuntur. Ergo nihil valebunt ei præcedentia 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 divinæ gratiæ, quæ quidem motio interrumpitur per sequens peccatum. Unde omnia beneficia quæ postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito; tanquam motione prioris gratiæ usque ad hoc non se extendente. Meritum etiam congrui quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum, propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur et in eo cui meretur, hic enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

1. Ad primum ergo dicendum quod desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, iustum dicitur, et similiter oratio, quia tendit ad iustitiam. Non tamen ita quod iustitiæ innitatur per modum meriti, sed solum misericordiæ.

2. Ad secundum dicendum quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam, quia non est ibi impedimentum saltem ex parte merentis. Quod invenitur dum aliquis post meritum gratiæ a iustitia recedit.

3. Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt quod nullus meretur absolute vitam æternam, nisi per actum finalis gratiæ; sed solum sub conditione, si perseverat. Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia quandoque actus ultimæ gratiæ non est magis meritorius, sed minus, quam actus præcedentis, propter ægritudinis oppressionem. Unde dicendum quod quilibet actus caritatis meretur absolute vitam æternam. Sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum, sicut etiam causæ naturales deficiunt a suis effectibus propter superveniens impedimentum.

Articulus 8

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiæ vel caritatis.

1. Cum enim aliquis acceperit præmium quod meruit, non debetur ei alia merces, sicut de quibusdam dicitur Matth. VI, receperunt mercedem suam. Si igitur aliquis mereretur augmentum caritatis vel gratiæ, sequeretur quod, gratia augmentata, non posset ulterius expectare aliud præmium. Quod est inconveniens.

2. Præterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia vel caritas, ut ex supradictis patet. Ergo nullus potest maiorem gratiam vel caritatem mereri quam habeat.

3. Præterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum a gratia vel caritate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam. Si igitur augmentum gratiæ vel caritatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum caritate informatum aliquis meretur augmentum caritatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens, dicitur enim II ad Tim. I, scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare. Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel caritas augeretur. Quod videtur esse inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad caritatis augmentum. Non ergo augmentum caritatis cadit sub merito.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Epist. Ioan., quod caritas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. Ergo augmentum caritatis vel gratiæ cadit sub merito.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiæ se extendit. Motio autem alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna, progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis vel gratiæ, secundum illud Prov. IV, iustorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem, qui est dies gloriæ. Sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito condigni.

1. Ad primum ergo dicendum quod præmium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus; et medius, qui est et principium et terminus. Et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt, unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

2. Ad secundum dicendum quod augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius, sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

3. Ad tertium dicendum quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut et gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore; ita nec gratia

statim augetur, sed suo tempore; cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.

Articulus 9

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit perseverantiam mereri.

1. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent, alioquin frustra peteretur a Deo in petitionibus orationis dominicæ, ut Augustinus exponit, in libro de dono persever. Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Præterea, magis est non posse peccare quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito, meretur enim aliquis vitam æternam, de cuius ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. 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.

Sed contra est quod omne quod quis meretur, a 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 perseverantiæ; ita quod, si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret aliquem cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

Respondeo dicendum quod, cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo. Uno quidem modo, per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria. Alio modo, ex parte motionis divinæ, quæ hominem inclinat ad bonum usque in finem. Sicut autem ex dictis patet, illud cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente, sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus, cadit sub merito, perseverantia autem viæ non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quæ est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiæ bonum largitur, cuicumque illud largitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam ea quæ non meremur, orando impetramus. Nam et peccatores Deus audit, peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum, super illud Ioan. IX, scimus quia peccatores Deus non exaudit; alioquin frustra dixisset publicanus, Deus, propitius esto mihi peccatori, ut dicitur Luc. XVIII. Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat.

2. Ad secundum dicendum quod perseverantia quæ erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viæ, ratione prædicta.

3. Et similiter dicendum est ad tertium, de augmento gratiæ, ut per prædicta patet.

Articulus 2

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod temporalia bona cadant sub merito.

1. Illud enim quod promittitur aliquibus ut præmium iustitiæ, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces iustitiæ, ut patet Deut. XXVIII. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Præterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto, aliqua bona temporalia. Dicitur enim Exod. I, et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos; ubi Glossa Gregorii dicit quod benignitatis earum merces potuit in æterna vita retribui, sed pro culpa mendacii, terrenam recompensationem accepit. Et Ezech. XXIX dicitur, rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus tyrum, et merces non est reddita ei; et postea subdit, erit merces exercitui illius, et dedi ei terram Ægypti, pro eo quod laboraverit mihi. Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Præterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur a Deo temporalibus pœnis, sicut patet de sodomitis, Gen. XIX. Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

Sed contra est quod illa quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos; secundum illud Eccle. IX, universa æque eveniunt iusto et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti. Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

Respondeo dicendum quod illud quod sub merito cadit, est præmium vel merces, quod habet rationem alicuius boni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, et aliud secundum quid. Simpliciter quidem

bonum hominis est ultimus finis eius, secundum illud Psalmi LXXII, mihi autem adhærere Deo bonum est, et per consequens omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem. Et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid et non simpliciter hominis, est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum aliquid bonum. Et huiusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid. Secundum hoc ergo dicendum est quod, si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiæ, et omnia illa quibus homo adiuvatur ad perveniendum in beatitudinem, post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam. Et intantum sunt simpliciter bona huiusmodi temporalia. Unde dicitur in Psalmo, timentes autem Dominum non minuentur omni bono; et alibi, non vidi iustum derelictum. Si autem considerentur huiusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid. Et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid, inquantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente. Ut sicut vita æterna est simpliciter præmium operum iustitiæ per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est; ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam qua voluntates hominum moventur ad hæc prosequenda; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faust., libro IV, in illis temporalibus promissis figuræ fuerunt futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitæ præsentis inhærebat, et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.

2. Ad secundum dicendum quod illæ retributiones dicuntur esse divinitus factæ secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis. Præcipue quantum ad regem Babylonis, qui non impugnavit tyrum quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices, licet habuerunt bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

3. Ad tertium dicendum quod temporalia mala infliguntur in pœnam impiis, inquantum per ea non adiuvantur ad consecutionem vitæ æternæ. Iustis autem, qui per huiusmodi mala iuvantur, non sunt pœnæ, sed magis medicinæ, ut etiam supra dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod omnia æque eveniunt bonis et malis, quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium. Sed non quantum ad finem, quia boni per huiusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali. Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.

Colophon

This book was typeset using the LaTeX 2_ε typesetting system written by Leslie Lamport on top of the TeX system written by Donald Knuth. It was typeset using the `book` class and the `textcomp`, `fontenc`, `color`, `graphicx`, `babel`, `multicol`, `microtype`, `lettrine`, and `ecclesiastic` packages. The body text is set in 10/12 with the DRM fonts, including the italics, titling caps, and small-caps forms. LaTeX 2_ε, TeX, and all the packages used herein are open-source and freely available for use, distribution, and all other honorable applications.