

S. BONAVENTURAE
 S. R. E. CARDINALIS
 EPISCOPI ALBANENSIS
 EXIMII ECCLESIAE DOCTORIS
 IN LIBRUM SECUNDUM
 Sententiarum

P R O O E M I V M.



SOLVM MODO hoc inueni-
 quod Deus fecit hominem re-
 ctum, et ipse se infinitis immi-
 scuit questionibus. Sollicite con-
 sideranti praesentis libri scilicet
 secundi Sententiarum principa-
 lem intentionem, et totalem
 continentiam, illud occurrit ad
 quod suam inquisitionem dicit Sapiens esse produ-
 ctam in verbo proposito. Cum enim cuncta tentasset
 in sapientia, et plus defecisset, quam profecisset:
 tandem hoc se inuenisse fatetur quod Deus fecerit
 hominem rectum, *et cetera*. In quo verbo duo clau-
 duntur, scilicet quod hominis recta formatio, et
 rectitudo est a Deo, et hoc tangitur cum dicitur:
 Deus fecit hominem rectum. Aliud est quod homi-
 nis miseria, et obliquatio est a seipso: et hoc tangi-
 tur cum dicitur: et ipse se infinitis immiscuit qua-
 sitionibus. In his autem duobus clauditur terminus
 totius humanae comprehensionis, ut cognoscat ori-
 ginem boni, et cognoscendo requirat, et ad illam
 perueniat, et ibi requiescat. Et ut cognoscat origi-
 nem, et principium mali, et illud vitet, et caueat.
 In his etiam clauditur tota intentio tractatus libri
 praesentis, qui circa duo versatur, scilicet circa ho-
 minis conditionem, et eius deuiationem. Hominis au-
 tem conditio tangitur cum dicitur: Deus fecit homi-
 nem rectum. Qualiter autem illud intelligitur quod
 Deus fecerit hominem rectum, explicatur ibi, ubi di-
 citur: Deus creauit hominem de terra: hoc dicitur quan-
 tum ad corpus. Et secundum imaginem suam fecit il-
 lum: hoc dicitur quantum ad animae naturam. Et iterum
 conuertit illum in ipsam: hoc dicitur quantum ad gratiam
 superadditam, quae animam conuertit ad Deum per vir-
 tutum habitus: et ideo subiungit: et secundum se ve-
 stituit illum virtute. In hoc verbo ostenditur quod
 Deus non tantum fecit hominem possibilem ad recti-
 tudinem, suam ei imaginem conferendo, sed etiam
 fecit hominem rectum ad se conuertendo ipsum.
 Tunc enim homo rectus est, quando intelligentia
 adequatur summam veritati in cognoscendo: volun-
 tas conformatur summam bonitati in diligendo: et
 virtus continuatur summam potestati in operando.
 Hoc autem est quando homo ad Deum conuertitur
 ex se toto. Primo igitur homo rectus est, cum in-
 telligentia veritati summa aequatur: aequari autem
 dico non per omnimodam perfectionem, vel im-
 pletionem, sed per quamdam imitationem. Si enim
 veritas, ut dicit Anselmus, est rectitudo sola men-
 te perceptibilis, et rectitudini non potest aequari ni-
 si rectum: cum intellectus noster aequatur veritati,
 necessario rectificatur. Tunc autem aequatur, quan-
 do actualiter se conuertit ad veritatem. Veritas enim
 in actu diffinitur quod est adaequatio rei et intelle-
 ctus. Intelligentia autem nostra ad veritatem con-
 uersa verificatur, ac per hoc veritati aequatur, et
 dum aequatur rectitudini rectificatur: unde sine verita-
 te nullus recte iudicat, ut dicitur in lib. de vera Relig.
 et qui aspicit ad veritatem iudicat recte, secundum
 quod Dominus dicit Simoni: Recte iudicasti, id est
 recte dixisti, vel decreuisti. Similiter rectificatur
 dum voluntas summae beatitudini conformatur. Sum-
 ma enim bonitas est summa aequitas, siue iustitia: tan-
 to enim melior quis, quanto iustior. Sed, ut dicit
 Anselmus, iustitia est rectitudo voluntatis: nihil au-
 tem conformatur rectitudini nisi rectum. Dum ergo
 voluntas bonitati summae et aequitati conforma-
 tur, necessario rectificatur. Tunc autem conforma-
 tur, cum ad ipsum conuertitur diligendo. Unde Hu-
 go: Scio anima mea quod dum aliquid diligis, in eius
 similitudinem transformaris. Qui enim diligit boni-
 tatem, rectus est. Et hoc est quod dicitur: Recti di-
 ligunt te. Recti enim ad tuam bonitatem sunt con-
 uersi, et tua bonitas ad eos inclinatur. Unde anima
 experta clamat, et dicit: Quam bonus Israel Deus
 his qui recto sunt corde! Et quia soli recti experiun-
 tur: ideo rectos decet collaudatio. Nihilominus re-
 ctificatur, dum virtus summa potestati continuatur.
 Rectum enim est: cuius medium non exit ab extre-
 mis. Extrema sunt primum et vltimum, alpha et
 omega, principium et finis. Operatio inter haec est
 medium, per quam efficiens peruenit in finem. Illa
 ergo virtus recta est: cuius operatio est a principio
 primo, et ad finem vltimum. Quoniam ergo diui-
 na virtus omnia operatur a Deo, et propter Deum,
 hinc est quod rectissima est in operando. Nihil autem
 continuatur recto nisi rectum, cum ergo virtus nostra sum-
 ma potestati continuatur, absque dubio rectificatur:
 et ex hoc homo non solum rectus, sed etiam rector,
 et rex efficitur. Unde in Deut. Et erit apud rectissimum
 rex

Eccl. 7. d

Eccl. 17. a

In dialogo
de veritate
c. 12.

Aug. lib. 1.
c. 32. 20. 1.
Luc. 7. g

In dialogo
de lib. arb.
cap. 9.
De verita-
te c. 13. Et
de conceptu
virg. c. 5.

Can. 1. a

Psal. 72. a

Apo. 22. c

Deut. 33. a

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36

S. BONAVENTURAE

S. R. E. C. A. R. D. I. N. A. L. I. S

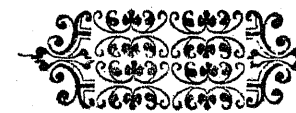
EPISCOPI ALBANENSIS

EXIMII ECCLESIAE DOCTORIS

IN LIBRUM SECUNDUM

Sententiarum

P R O O E M I V M.



SOLVM MODO hoc inueni quod Deus fecit hominem rectum, et ipse se infinitis immiscuit questionibus. Sollicite consideranti praesentis libri scilicet secundi Sententiarum principalem intentionem, et totalem continentiam, illud occurrit ad quod suam inquisitionem dicit Sapiens esse productam in verbo proposito. Cum enim cuncta tentasset in sapientia, et plus defecisset, quam profecisset: tandem hoc se inuenisse fatetur quod Deus fecerit hominem rectum, et cetera. In quo verbo duo clauduntur, scilicet quod hominis recta formatio, et rectitudo est a Deo, et hoc tangitur cum dicitur: Deus fecit hominem rectum. Aliud est quod hominis miseria, et obliquatio est a seipso: et hoc tangitur cum dicitur: et ipse se infinitis immiscuit questionibus. In his autem duobus clauditur terminus totius humanae comprehensionis, ut cognoscat originem boni, et cognoscendo requirat, et ad illam perueniat, et ibi requiescat. Et ut cognoscat originem, et principium mali, et illud vitet, et caueat. In his etiam clauditur tota intentio tractatus libri praesentis, qui circa duo versatur, scilicet circa hominis conditionem, et eius deuiationem. Hominis autem conditio tangitur cum dicitur: Deus fecit hominem rectum. Qualiter autem illud intelligitur quod Deus fecerit hominem rectum, explicatur ibi, ubi dicitur: Deus creauit hominem de terra: hoc dicitur quantum ad corpus. Et secundum imaginem suam fecit illum: hoc dicit quantum ad animam naturam. Et iterum conuertit illum in ipsam: hoc dicit quantum ad gratiam superadditam, quae animam conuertit ad Deum per virtutum habitus: et ideo subiungit: et secundum se versum illi virtute. In hoc verbo ostenditur quod Deus non tantum fecit hominem possibilem ad rectitudinem, suam ei imaginem conferendo, sed etiam fecit hominem rectum ad se conuertendo ipsum. Tunc enim homo rectus est, quando intelligentia adaequatur summam veritati in cognoscendo: voluntas conformatur summam bonitati in diligendo: et virtus continuatur summam potestati in operando. Hoc autem est quando homo ad Deum conuertitur ex se toto. Primo igitur homo rectus est, cum intelligentia veritati summa aequatur: aequari autem dico non per omnimodam perfectionem, vel impletionem, sed per quamdam imitationem. Si enim veritas, ut dicit Anselmus, est rectitudo sola mente perceptibilis, et rectitudini non potest aequari nisi rectum: cum intellectus noster aequatur veritati, necessario rectificatur. Tunc autem aequatur, quando actualiter se conuertit ad veritatem. Veritas enim in actu diffinitur quod est adaequatio rei et intellectus. Intelligentia autem nostra ad veritatem conuersa verificatur, ac per hoc veritati aequatur, et dum aequatur rectitudini rectificatur: unde sine veritate nullus recte iudicat, ut dicitur in lib. de vera Relig. et qui aspicit ad veritatem iudicat recte, secundum quod Dominus dicit Simoni: Recte iudicasti, id est recte dixisti, vel decreuisti. Similiter rectificatur dum voluntas summam beatitudini conformatur. Summa enim bonitas est summa aequitas, siue iustitia: tanto enim melior quis, quanto iustior. Sed, ut dicit Anselmus, Iustitia est rectitudo voluntatis: nihil autem conformatur rectitudini nisi rectum. Dum ergo voluntas bonitati summam et aequitatem conformatur, necessario rectificatur. Tunc autem conformatur, cum ad ipsum conuertitur diligendo. Unde Hugo: Scio anima mea quod dum aliquid diligis, in eius similitudinem transformaris. Qui enim diligit bonitatem, rectus est. Et hoc est quod dicitur: Recti diligunt te. Recti enim ad tuam bonitatem sunt conuersi, et tua bonitas ad eos inclinatur. Unde anima experientia clamat, et dicit: Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde! Et quia soli recti experientur: ideo rectos decet collaudatio. Nihilominus rectificatur, dum virtus summam potestati continuatur. Rectum enim est, cuius medium non exit ab extremis. Extrema sunt primum et vltimum, alpha et omega, principium et finis. Operatio inter haec est medium, per quam efficiens peruenit in finem. Illa ergo virtus recta est, cuius operatio est a principio primo, et ad finem vltimum. Quoniam ergo diuina virtus omnia operatur a Deo, et propter Deum, hinc est quod rectissima est in operando. Nihil autem continuatur recto nisi recto, cum ergo virtus nostram summam potestati conformatur, absque dubio rectificatur: et ex hoc homo non solum rectus, sed etiam rector, et rex efficitur. Unde in Deut. Et erit apud rectissimum rex

Eccl. 7. d

Eccl. 17. a

In dialogo de veritate c. 12.

Aug. lib. 1. c. 31. to. 1. Luc. 7. g

In dialogo de lib. arb. cap. 9. De veritate c. 13. Et de concepu virg. ca. 5.

Cant. 1. a

Psal. 72. a

Apoc. 22. c

Deut. 33. a

rex congregatis principibus populi cum tribubus Israel. Hoc autem erit in gloria, quando virtus nostra continuabitur diuinae virtuti; tunc erimus omnipotentes voluntatis nostrae, sicut et Deus, suae: et ideo omnes reges; et ideo omnibus promittitur regnum caelorum. Fecit igitur Deus hominem rectum, dum ipsum fecit ad se conuersum. In conuersione enim hominis ad Deum non solum rectificabatur ad id quod sursum, sed etiam ad id quod deorsum. Homo enim in medio constitutus dum factus est ad Deum conuersus, et subditus, cetera sunt ei subiecta: ita quod Deus omnem veritatem creatam subiecerat eius intellectui ad iudicandum: omnem bonitatem eius affectui ad vtendum: omnem virtutem eius potestati ad gubernandum. Ex hoc namque quod intelligentia conuersa est ad diuinam veritatem, vendicat sapientiam per quam omnia diiudicat secundum quod dicitur: Ipsa dedit mihi omnium quae sunt scientiam, vt scirem orbis terrarum dispositionem, et virtutes caelorum: initium, et conseruationem, et medietatem temporum, anni cursus, stellarum dispositiones, naturas animalium, et iras bestiarum, vires herbarum, vim ventorum, et cognitiones hominum, differentias virgultorum, et virtutes radicum, et quaecumque sunt absconsa, et improuisa. Vnde et Adā omnibus nomina imposuit. Subiecit nihilominus voluntati omnia ad vtendum: vt posset omnia in vsum, et vtilitatibus suam conuerrere. Vnde psalmus: Omnia subiecisti sub pedibus eius. Vnde Apostolus dicit ad Deum conuersis: Omnia vestra sunt. Subiecit etiam virtuti ad gubernandum: Subijcite eam, scilicet terram, et dominamini piscibus maris, et volatilibus caeli. Ista autem recta hominis conditio quantum ad superius et inferius simul tangitur in illo verbo: Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram, et praesit, et cetera. Fecit ergo Deus hominem rectum, dum ad se conuertendo sibi eum assimilauit, et per hoc omnibus praeposuit, et sic patet recta humanae naturae conditio. Et sequitur miserabilis deuiatio in hoc quod subditur: Et ipse infinitis se immiscuit quaestionibus. In quo potest notari et modus labendi, et status in quem cecidit. Modus labendi in his tribus, quae dicit secundum tria, quae in peccato considerantur, et tria quae in hoc verbo proponuntur. In peccato namque est conuersio, et auersio, et bonorum amissio, siue expoliatio. Conuersio in peccato est conuersio, et auersio per finis priuationem, sed expoliatio per quaestionem. Nam conuersio facit prauum, vel impurum, auersio infirmum, expoliatio mendicum: et hoc totum tangitur, cum dicitur: Immiscuit se infinitis quaestionibus. Potest etiam notari status in quem cecidit. Sic enim cecidit a rectitudine, vt perderet ipsam rectitudinem, non rectitudinis aptitudinem: perderet habitum, non

Tria in peccato considerantur. Auersio, conuersio, et bonorum expoliatio.

appetitum: quia sic amisit similitudinem, vt tamen pertranseat in imagine. Quoniam igitur remansit appetitus sine habitu: ideo factus est homo querendo sollicitus. Et quia nihil creatum recompensare potest bonum amissum cum sit infinitum, ideo appetit, querit, et numquam quiescit: et ideo declinando a rectitudine, infinitis quaestionibus se immiscuit. Vnde intelligentia auertendo se a summa veritate, et gratia effecta ignara, infinitis quaestionibus se immiscuit per curiositatem. Vnde: Est homo qui diebus, et noctibus somnum non capit oculis, et intellexi quod omnium operum Dei nullam possit homo inuenire rationem, supple, quae finiat appetitum, siue inquisitionem: immo generat aliam quaestionem, et parit nouam contentionem, et immiscet inextricabilem dubitationem: propter quod dicitur: Honor est homini qui separat se a contentionibus: omnes autem stulti miscuntur contumelijs. Tales sunt miseri homines qui intendunt fabulis, et genealogijs infinitis. Quia sicut dicitur: Semper sunt discentes, et numquam ad scientiam veritatis peruenientes. Voluntas descendendo a summa bonitate, egea effecta immiscuit se infinitis quaestionibus per concupiscentiam, et cupiditatem. Quia sicut dicitur: Ignis numquam dicit sufficit. Vnde et auarus non implebitur pecunia, sicut dicitur. Ideo semper querit, et mendicat. Similiter concupiscentia non satiatur: immo infinitis voluptatum quaestionibus implicatur: Omnia commixta sunt, sanguis, homicidium, furtum, fictio, corruptio, et infidelitas, turbatio, periurium, tumultus, bonorum Dei immemoratio, animarum inquinatio, natiuitatis immutatio, nuptiarum inconstantia, inordinatio mechae, et impudicitia. Haec sunt quaestiones infinitae, quae commixtae sunt, quibus immiscuit se homo dum voluntatem deformauit a summa bonitate. Virtus autem discontinuando se a summa potestate facta infirma immiscuit se infinitis quaestionibus per instabilitatem, vnde semper querit quietem, et non inuenit. Vnde Isaias: Dominus immiscuit in medio Aegypti spiritum vertiginis: iste est spiritus instabilitatis pro eo quod nihil potest stabilire. Vnde homo peccator est sicut puluis, quem proicit ventus a facie terre. Vnde in Psalmo: Auertente te facie, turbabuntur, auferes spiritum, et cetera, et ideo erit tamquam puluis quem proicit ventus a facie terrae. Sicut igitur puluis non potest quiescere quamdiu est ventus vertiginis, sic nec nostra virtus stabilis permanere: et ideo infinita loca querit et mutat, et mendicat suffragia. Immiscuit igitur se homo infinitis quaestionibus per curiositatem, dum cecidit a veritate in ignorantiam: per cupiditatem, dum cecidit a bonitate in malitiam: per instabilitatem, dum cecidit a potestate in impotentiam. Sic ergo in verbo proposito notatur hominis conditio, et eius deuiatio: et hoc solum inuenio determinatum in hoc libro:

Eccl. 8. d

Prou. 20. b

2. Tim. 3. a

Prou. 30. c

Sap. 14. d

Isa. 19. c

Psal. 103. d

LIBER II. DE CREATIONE

DISTINCT. I. PARS I.

VNUM ESSE RERVM PRINCIPIVM OSTENDIT, non plura, vt quidam putauerunt: et cur homo et Angelus creatus sit: cur item Mundus totus.



CREATIONE M rerum insinuans scriptura, Deum esse Creatorem, in iumq. temporis, atque omnium visibilium, vel inuisibilium creaturarum in primordio sui ostendit, dicens: In principio creauit Deus caelum, et terram. His etenim verbis Moyses, Spiritu Dei afflatus, in vno principio a Deo Creatore mundum factum refert, elidens errorem quorundam plura sine principio fuisse principia opinantium. Plato namque tria initia existimauit: Deum, scilicet, exemplar

Gen. 1. a

Ambr. in exem. li. 1.

cap. 1.

exemplar, et materiam, et ipsam increatam sine principio, et Deum quasi artificem non Creatorem. Creator enim est, qui de nihilo aliquid facit. Et creare proprie est de nihilo aliquid facere. Facere vero non modo de nihilo aliquid operari, sed etiam de materia. Vnde et homo, et Angelus dicitur aliqua facere, sed non creare, vocaturq. factor, siue artifex, sed non Creator. Hoc enim nomen soli Deo proprie congruit, qui et de nihilo quadam, et de aliquo aliqua facit. Ipse est ergo Creator, et opifex, et factor, sed creationis nomen sibi proprie retinuit, alia vero etiam creaturis communicauit. In scriptura tamen saepe Creator accipitur tamquam factor, et creare tamquam facere, sine distinctione significationis.

Quod haec verba, scilicet agere, et facere, et huiusmodi non dicuntur de Deo secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis.

VERVM T AMEN sciendum est, haec verba scilicet creare, facere, agere, et alia huiusmodi de Deo non posse dici secundum eam rationem, qua dicuntur de creaturis. Quippe cum dicimus, eum aliquid facere, non aliquid in operando motum illi inesse intelligimus, vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere, sed eius sempiterna voluntatis nouum aliquem significamus effectum, id est aeterna eius voluntate aliquid nouiter existere. Cum ergo aliquid dicitur facere, tale est ac se dicatur, iuxta eius voluntatem, vel per eius voluntatem aliquid nouiter contingere, vel esse: vt in ipso nihil noui contingat, sed nouum aliquid sicut in eius aeterna voluntate fuerat, fiat sine aliqua motione, vel sui mutatione. Nos vero operando mutari dicimur, quia mouemur. Non enim sine motu aliquid facimus. Deus ergo aliquid agere, vel facere dicitur, quia causa est rerum nouiter existentium, dum eius voluntate res noua esse incipiunt, quae ante non erant absque ipsius agitatione, vt actus proprie dici non queat, cum videlicet actus omnis in motu consistat, in Deo autem motus nullus est. Sicut ergo ex calore solis aliqua fieri contingit, nulla tamen in ipso, vel in eius calore facta motione, vel mutatione: ita ex Dei voluntate noua habent esse sine mutatione auctoris, qui est vnum, et solum, et omnium principium. Aristoteles vero posuit principia, scilicet materiam, et speciem, et tertium operatorium dictum: mundum quoque semper esse, et fuisse.

Aug. lib. 2. de Gen. ad litt. ca. 18. 20. 3.

2. de Generatione cir ca finem.

Quod catholicum est docet.

H O R V M ergo et similibus errorem Spiritus sanctus euacuans, veritatisq. disciplinam tradens, Deum in principio temporum mundum creasse, et ante tempora aeternaliter existisse significat, ipsius aeternitatem, et omnipotentiam commendans. Cui voluisse, facere est, quia, vt praediximus, ex eius voluntate, et bonitate res nouae existunt. Credamus ergo rerum creaturarum caelestium, terrestrium, visibilium, vel inuisibilium causam non esse nisi bonitatem Creatoris, qui est Deus vnus, et verus. Cuius tanta est bonitas, vt summe bonus beatitudinis suae, qua aeternaliter beatus est, alios velit esse participes: quam videt et communicari posse, et minui omnino non posse. Illud ergo bonum quod ipse erat, et quo beatus erat, sola bonitate, non necessitate alijs communicari voluit, quia summe boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse.

Aug. in Enchir. cap. 9. 20. 3.

Aug. de Spiritu et Anima c. 24. 27. et fin. 20. 3.

DISTINCT. I. PARS II.

Quare rationalis creatura facta sit.

ET quia non valet eius beatitudinis particeps existere aliquis, nisi per intelligentiam, quae quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur: fecit Deus rationalem creaturam, quae summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, ac possidendo fruere-tur. Eamq. hoc modo distinxit, vt pars in sui puritate permaneret, nec corpori vniretur, scilicet Angeli, pars corpori iungeretur, scilicet anima. Distincta est vtrique rationalis creatura in incorpoream, et corpoream: et incorporea quidem Angelus, corporea vero homo vocatur ex anima rationali, et carne subsistens. Conditio ergo rationalis creaturae primam causam habuit Dei bonitatem.

Aug. lib. de cognitione beatae vitae c. 10. 9.

Quare creatus sit homo, vel Angelus.

I D E O Q. si queratur, quare creatus sit homo, vel Angelus, breui sermone responderi potest, propter bonitatem eius. Vnde Augustinus in lib. de Doctrina Christiana: quia bonus est Deus, sumus: et in quantum sumus, boni sumus.

Lib. 1. cap. 32. 10. 3.

S. Bon. To. 4.

Ad quid creata sit rationalis creatura.

ET si queratur ad quid creata sit rationalis creatura: Respondetur, ad laudandum Deum, ad seruiendum ei, ad fruendum eo: in quibus proficit ipsa, non Deus. Deus enim perfectus, et summa bonitate plenus, nec augeri potest, nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad Creatoris bonitatem, et ad creaturæ utilitatem.

Breuiissima responsio cum queritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura.

CV M ergo queritur, quare, vel ad quid facta sit rationalis creatura, breuissime responderi potest: Propter Dei bonitatem, et suam utilitatem. Vtile nempe ipsi est seruire Deo, et frui eo. Factus ergo Angelus sine homo propter Deum dicitur esse, non quia Creator Deus, et summe beatus alterutrum indigerit officio qui honorum nostrorum non eget: sed ut seruiret ei, ac fruere eo, cui seruire regnare est. In hoc ergo proficit seruiens, non ille cui seruitur.

Sicut factus est homo, ut seruiret Deo, sic mundus ut seruiret homini.

ET sicut factus est homo propter Deum, id est ut ei seruiret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet, ut ei seruiret. Positus est ergo homo in medio, ut ei seruiret, et ipse seruiret, ut acciperet utrumque, et restueret totum ad bonum hominis, et quod accepit obsequium, et quod impendit. Ita enim voluit Deus sibi ab homine seruire, ut ea seruitute non Deus, sed homo seruiens iuuaretur: et voluit ut mundus seruiret homini, et exinde similiter iuuaretur homo. Totum ergo bonum hominis erat, et quod factum est propter ipsum, et propter quod ipse factus est. Omnia enim, ut ait Apostolus, nostra sunt, scilicet, superiora, et equalia, et inferiora. Superiora quidem nostra sunt, ad perfruendum, ut Deus, Trinitas. Aequalia, ad conuiuendum, scilicet, Angeli. Qui est nobis modo superiores sint, in futuro erunt equalis, qui et modo nostri sunt, quia ad usum nobis sunt: sicut res dominorum dicuntur esse famulorum, non dominio, sed quia sunt ad usum eorum. Ipsiq. Angeli in quibusdam scripturæ locis nobis seruire dicuntur, dum propter nos in ministerium mittuntur.

Quo modo dicitur aliquando in Scriptura: Homo factus est propter reparationem angelici casus.

DE homine quoque in Scriptura interdum reperitur quod factus sit propter reparationem angelicæ ruina. Quod non ita est intelligendum, quasi non fuisset homo factus, si non peccasset angelus: sed quia inter alias causas, scilicet præcipuas, hæc etiam nonnulla causa extitit. Nostra ergo sunt superiora, et equalia: nostra etiam sunt inferiora, quia ad seruiendum nobis facta.

Quare ita sit homo institutus, ut anima sit vnita corpori.

SOLET etiam queri: cum maioris dignitatis videatur esse anima, si absque corpore permansisset, cur vnita sit corpori. Ad quod primo dici potest, quia Deus voluit, et voluntatis eius causa querenda non est. Secundo autem potest dici, quod ideo Deus voluit eam corpori vniri, ut in humana ostenderet conditione nouum exemplum beatæ vnionis, que est inter Deum et Spiritum, in qua diligitur ex toto corde, et videtur facie ad faciem. Putaret enim creatura se non posse vniri Creatori suo tanta propinquitate, ut eum tota mente diligeret, et cognosceret, nisi videret spiritum, qui est excellentissima creatura, tam infime, id est, carni, que de terra est, in tanta dilectione vniri, ut non valeat arctari ad hoc ut velit eam relinquere, sicut ostendit Apostolus dicens: Nolumus corpore expoliari, sed superuestriri: per quod ostenditur spiritum creatum spiritu increato ineffabili amore vniri. Pro exemplo ergo futura societatis, que inter Deum et Spiritum rationalem in glorificatione eiusdem perficienda erat: animam corporeis indumentis, et terrenis mansionibus copulauit, luteamq. materiam fecit ad vitæ sensum vegetare: ut sciret homo, quia si potuit Deus tam disparem naturam corporis, et anima in federationem vnã, et in amicitiam tantam coniungere, nequaquam ei impossibile futurum rationalis creature humilitatem, licet longe inferiorem, ad suæ gloriæ participationem sublimare. Quia ergo pro exemplo rationalis spiritus in parte vsque ad consortium terreni corporis humiliatus est, ne forte in hoc nimis depressus videretur, addidit Dei prouidentia, ut post modum cum eodem corpore glorificato ad consortium illorum qui in sua permanserunt puritate, subleuetur: ut quod minus ex dispensatione Creatoris sui acceperat conditus, postmodum per gratiam eiusdem acciperet glorificatus. Sic ergo Conditor noster Deus rationales spiritus varia sorte pro arbitrio voluntatis suæ disponens, illis quos in sua puritate reliquerat, sursum in calo mansionem: illis vero quos corporibus terrenis sociauerat, deorsum in terra

1. Cor. 3. d
Aug. lib. 2. quæst. 104.
c. 33. 10. 4.
Heb. 1. d

Aug. lib. 12 de Civ. Dei ca. 21. fo. 5. et in Ench. c. 29. 10. 3.

Mat. 22. d
1. Cor. 13. d
2. Cor. 5. a
Gen. 2. b
Job. 4. d

Aug. lib. de Spi. et ani. ca. 14. 10. 3.

terra habitationem constituit: utrisque regulam imponens obedientia, quatenus et illi ab eo ubi erant; non caderent: et isti ab eo ubi erant, ad id ubi non erant, ascenderent. Fecit itaque Deus hominem ex duplici substantia, corpus de terra componens, animam vero de nihilo faciens. Ideo etiam vnita sunt anime corporibus, ut in eis Deo famulantes maiorem mereantur coronam.

Post Sacramentum Trinitatis de creatura tripartita agendum est, et prius de digniori, id est, angelica.

EX præmissis apparet rationalem creaturam in angelicam, et humanam fuisse distinctam, quarum altera est tota spiritualis, id est, angelica: altera ex parte spiritualis, et ex parte corporalis, id est, humana. Cum itaque de his tractandum sit, scilicet de spirituali et corporali creatura: de rationali et spirituali, id est de Angelis agendum videtur, ut a contuitu Creatoris ad cognitionem creature dignioris ratio nostra intendat: deinde ad considerationem corporeæ tam illius que est rationalis quam illius que non est rationalis descendat, ut Trinitatis increate Sacramentum tripartita creatura, eiq. concretorum atque contingentium sequatur documentum.

vsquo ad 12. dist.

DISTINCT. I.

De creatione humanæ naturæ quantum ad principium efficiens in generali.

Creationem rerum.

Expositio textus.

OSTENDITUR Magister supra in primo libro determinauit de mysterio Trinitatis, consequenter in hoc secundo libro determinat de rebus creatis. Et diuiditur ista pars in duas. In primo agit de hominis conditione. In secunda de lapsu eius, et tentatione, infra distinct. 21. Videns igitur diabolus, et cetera. Prima pars habet duas, quia enim homo communicat cum omnibus creaturis, et cetera facta sunt propter hominem, ideo primo agit de conditione rerum in generali, secundo vero in speciali, infra distinct. 2. De angelica itaque natura, et cetera. Prima pars habet duas. In prima determinat de conditione rerum quantum ad principium efficiens: in secunda vero quantum ad finem, ibi: Et quia non valet eius beatitudinis, et cetera. Prima pars habet tres particulas. In prima proponit veritatem quæ exprimitur in Scripturæ sacræ auctoritate. In secunda vero auctoritatem explanat, ibi: Creator enim est, et cetera. In tertia vero, quia per illam auctoritatem positione erroneæ eliduntur, concludit vltimo earum euacuationem, ibi: Horum ergo et similibus errorum, et cetera. Et quælibet harum partium habet duas. In prima namque parte proponit auctoritatem veritatis. In secunda Platonis errorem, ibi: Plato namque, et cetera. Similiter et secunda duas habet. In prima explanat auctoritatem, et verba auctoritatis. In secunda ponit errorem Arist. ibi: Arist. vero duo, et cetera. Eodem modo tertia habet duas. Primo enim concludit errorum improbationem, secundo vero fidei confirmationem, ibi: Credamus igitur, et cetera.

Diuisio.

Creationem rerum; et cetera. Dub. I.

Queritur de ordine istius libri ad præcedentem. Cum enim nos cognoscamus Creatorem per creaturas, quia videmus per speculum: et scientia debeat inchoari a notioribus nobis: ergo prius debuit agere de creaturis quam de Creatore: ergo iste liber primus non secundus debet esse. RESPON. Dicendum quod supra cum actum est de Creatore, actum est etiam de creaturis prout sunt via ad perueniendum in cognitionem: nunc autem agitur de cognitione rerum, prout cognitio de Creatore adminiculatur ei, quia agitur de conditione. S. Bon. To. 4.

A et lapsu. Non potest autem cognosci conditio, nisi prius cognoscatur eius principium, principium autem huius conditionis solus Deus est: ideo oportet doctrinam huius libri sequi doctrinam præcedentis, et patet obiectum.

In vno principio a Deo Creatore mundum factum referi. Dub. I. I.

Quæro pro quo supponat ille terminus, principio, aut pro creato aut pro increato. Non pro increato, quia præpositiones sunt transitivæ. Non pro creato, quia nihil creatum erat in quo fieret.

ITEM: Ab eterno fuerunt res in principio suo, scilicet Deo: si ergo productio respicit egressum a Deo, nullo modo potest stare pro principio increato: nec pro creato, quia nondum erat aliquid, et cetera.

RESP. Dicendum quod præpositio cum suo causali tripliciter potest accipi. Vno modo ut dicat pure ordinem, et sic idem est facere in principio, et facere ante alia: ita quod connotet priuationem respectu alicuius temporalis prioris, et connotet præpositionem posterioris. Alio modo potest importare habitudinem mensuræ, et tunc in principio, idem est quod in primo instanti temporis. Tertio modo potest importare habitudinem causæ, et tunc sensus est, in principio, id est in filio dicitur creasse: secundum quod dicitur in psalmo: Omnia in sapientia fecisti Domine: et sic notetur non tantum causa efficiens, sed etiam exemplaris; Omnes istæ explicationes veræ sunt, et catholice per eas eliduntur tres errores circa mundi productionem. Ex prima eliditur error quorundam modernorum philosophantium qui dixerunt mundum esse factum ex tempore, sed mediante intelligentia, ita quod Deus primo fecit Angelos, et cum illis condidit mundum, contra quos est prima expositio. Si enim Deus in principio conditionis creauit mundum, non ergo primo Angelos, vel intelligentias ita quod per illos condiderit mundum: et hic error ortum habet ex illo verbo: faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem, quasi Deus loquatur Angelis. Ex secunda expositione eliditur error Aristotelicorum, qui dixerunt mundum conditum ab eterno. Si enim in principio temporis factus est ex nihilo, non ergo fuit sine principio: et hic error ortum habuit ex hoc quod non potuerunt videre qualiter mundus incepit, et quare tunc, et non ante. Ex tertia expositione eliditur error Platoniorum qui dixerunt principia mundi tria esse, scilicet Deum, materiam, et exemplar. Si enim Deus in filio sicut per exemplar æternum condidit de nihilo mundum, non ergo requiritur secundum principium quod est exemplar, nec tertium quod sit materia: hic

Primo celi dixit esse æterni. Thomiste tamé et maior pars latinorum esse facti ab æterno dicitur.

Pf. 103. 6

2 3 hic

hic ortum habuit ex hoc quod non potuerunt intelligere omnino quo modo aliquid fiat ex nihilo. Ex omnibus his eliditur error Manichæorum qui posuerunt principia mundi effectiua duo, et iste eliditur per subiectum dicte locutionis: Creauit Deus cælum, et terram, lucem, et tenebras: et hic error est omnibus vilior: et habent se gradatim. Nam primus solum errat in eo a quo. Secundus errat in eo de quo, et quando, quia ex aliquo, et ab æterno. Tertius errat in eo de quo, quia dicit factum esse de materia, et non ex nihilo: et in eo per quod scilicet circa exemplar quod posuit aliud a Deo, vt apparet: et in quando, quia posuit materiam ab æterno, et imperfectam. Et iste error est multo vilior quam error aliorum qui ponunt ab æterno materiam fuisse perfectam sua forma. Quartus error Manichæorum omnibus est abominabilior, quia deficit in primo principio, in quo Philosophi communiter concordauerunt, ponens primo duo principia: ac per hoc auferens ordinem atque decorem uniuersi, et bonitatem et Dei potestatem. Et hunc errorem inter ceteros non humanam malitiam, sed diabolicam astutiam credo adinuenisse, vt se alterum Deum esse persuadeat mentibus peccatorum. Ex dictis igitur patet pro quo supponat hoc nomen principium. Potest enim supponere pro filio, et Deus pro patre, et ex modo construendi fit talis appropriatio. Potest etiam supponere pro creatura, ut pote pro principio temporis: sed non dicit tunc ordinem, sed concomitantiam mensuræ ad mensuratum, scilicet quod cælum et terra cum principio temporis esse cœperunt, et sic patet illud.

Aristoteles videri tria posuit principia, et cetera.
Dub. I I I.

1. Phy. et 2. Et 12. Met. contex. 12. Quæritur quare distinguit illa duo a tertio. Et iterum non videtur illud esse uerum perferantur liberos Philosophi: quia ipse non ponit nisi ista tria, materiam, et formam, et priuationem, in principio nomi Metaph. et in primo Phys. non ergo ista quæ ponit Magister.

R E S P. Dicendum quod ideo duo distinguit a tertio, quia duo sunt intrinseca tamquam elementa, et unum est extrinsecum. Vbi autem Philosophus ista tria distinguit, et ponit, si quaeratur expresse inuenitur in secundo de generatione circa finem. Sed tunc est quæstio, quia uidetur non sufficienter principia in primo Phys. assignasse: immo si ibi assignauit tria præter operatorium, tunc ergo sunt quatuor. Et dicendum ad hoc quod priuatio non differt a forma, uel materia. Siue enim priuatio nominet appetitum formæ cum eius carentia, siue nominet ipsam formæ essentiam, prout est in materia in potentia, non differt ab his duobus, scilicet materia, et specie. Nam appetitus ad materiam reducitur, nec est aliud, et essentia formæ ad speciem secundum rem. Et hæc duo principia determinat in primo. Postmodum adiungit tertium, scilicet operatorium, dum omnia reducit ad Motorem primum in viij. et sic patet quod Magister vere, et proprie loquitur.

In principio temporum mundum creasse.
Dub. I I I I.

C O N T R A: Si cœpit cum primo mobili et illud cœpit in secundo die, non ergo in principio temporis, sed ante.

R E S P O N. Dicendum quod tempus dicitur tripliciter, communissime, communiter, et proprie. Communissime dicitur mensura exitus de non esse in esse. Communiter dicitur tempus mensura cuiuslibet mutationis, maxime illius, quæ fuit ante primum mobile. Tertio modo dicitur proprie mensura

A fura motus primi mobilis, vt communiter consuevit distingui. Et quia primo modo dictum, est primum omnium, et in illo conditum est sæculum: ideo dicit, in principio temporum.

Omnipotensissimus est, nocere non posse.
Dub. V.

C O N T R A: Omnis pœna affligit, et lædit: si lædit, nocet: ergo si Deus non potest nocere, non potest punire.

R E S P. Dicendum quod sicut duplex est malum, scilicet culpæ et pœnæ, sic etiam duplex est nocementum. Cum ergo dicitur quod non potest nocere, non intelligitur quantum ad nocementum quod facit malum pœnæ: sed quod facit malum culpæ.

A R T I C V L V S I.

A D intelligentiam eorum quæ in hac parte dicuntur, quæritur hic de exitu rerum in esse. Primo quantum ad principij entitatem, uel causalitatem. Secundo quantum ad unitatem: Tertio quantum ad productionis quidditatem. Circa primum duo quærentur. Primo quæritur utrum res habeant principium causale. Secundo utrum habeant principium initiale.

Q U Æ S T I O I.

An res habeant principium causale.

Alex. Alens. 2. p. q. 6. Memb. 2. ar. 6.
S. Tho. 1. p. q. 44. ar. 2.
Et de Verit. q. 3. ar. 5.
Et de Pot. q. 3. ar. 5.
Scott. 2. Sent. d. 1. q. 1.
Duran. 2. Sent. d. 1. q. 4.
Henricus Quol. 8. q. 9.
Tho. Argent. 2. Sent. d. 1. q. 1. ar. 4.
Gregorius Arim. 2. Sent. d. 1. q. 1.
Ioan. Bassolis 2. Sent. d. 1. q. 1. ar. 2. et 3.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 1. q. 1.
Gabriel Biel 2. Sent. dist. 1. q. 2.
Richardus 2. Sent. d. 1. ar. 3. q. 2.

A D quam sic proceditur. Cum constet secundum sanctos, et Philosophos quod omnes res mundanæ habuerint principium productiuum, tum propter rerum varietatem, tum propter rerum mutabilitatem, tum propter rerum ordinem, tum etiam propter imperfectiorem. Multitudo enim ortum habet ab unitate, et motus siue mutabile ab immutabili, et ordo ad primam: et imperfectum ad perfectum originaliter reducuntur: ideo hoc supposito, scilicet quod res habeant principium causale, aliquo modo est quæstio utrum res productæ sint omnino, hoc est secundum principium materiale, et formale, an tantum secundum alterum principiorum. Et quod secundum utrumque videtur primo a parte producentis sic: Quanto produciens est prius et perfectius, tanto plus influit in rem; ergo primum, et perfectissimum influit totum, et in totum: et si hoc, ergo totum producit, sed primum agens est huiusmodi, ergo, et cetera.

I T E M quanto nobilior et perfectior est agens, tanto paucioribus indiget ad agendum: ergo agens nobilissimum nullo extra se eget: ergo si ipsum solum esset, adhuc res produceret, sed non ex se, cum ipse nullius sit pars: ergo ex nihilo, patet ergo quod Deus potest in totam substantiam creaturæ

F V N D A M E N T A.

Aristot. de causis.

Arist. 2. cal. contex. 62.

I T E M

Aristot. 2. Phy. contex. 22. et 23.

Aristot. 9. Metaph. contex. 19.

A D O P P O S I T V M.

7. Metaph. contex. 27.

Aristot. 2. Physic. contex. 30.

Aristot. 1. Phy. per loquum procefsum.

I T E M agens secundum formam potest producere formam: ergo pari ratione agens secundum se totum potest producere totum: sed Deus se toto agit, cum sit omnino simplex, ergo producit totum.

I T E M hoc ipsum ostenditur a parte rei condite sic. Quod non est ab alio, est a seipso, nihil autem tale quod a seipso est, indiget alio, vt sit: sed omne intrinsecum principium rei indiget alio, vt sit, nam forma indiget materia, et e conuerso, ergo, et cetera.

I T E M efficiens, et finis sunt cause correlatiuæ: ergo quod non est ab alio, non est ad aliud: sed omnia sunt ad aliud secundum omne quod sunt: quia secundum omne quod sunt, appetunt bonum, et status non est nisi in summo bono. Et quod ista ratio sit bona, ostenditur. Si enim bonum, et ens conuertuntur: ergo quod est seipso ens, seipso est bonum, et e conuerso: sed quod seipso est bonum, non est, propter aliquid aliud: ergo quod non est ab alio, non est propter aliud. Si ergo omnia mundana secundum se tota sunt propter aliud, ergo sunt ab alio.

I T E M: Si res non est totaliter ab alio, aut est hoc ratione formæ, aut ratione materiæ. Constat, quod non formæ, quia videmus formas produci, et si formæ non producerentur, omnino nihil produceretur. Si ratione materiæ. Sed contra (vt dicitur Philosophus in prima Philosophia) actus est ante potentiam: constat quod non loquitur de potentia actiua, sed passiuæ: ergo cum actus rei ab alio sit, similiter, et materia. Si tu dicas quod intelligitur non de actu qui est forma, sed efficiens, idem concluditur. Et iterum ego quaero, quare materia non fit ab alio. Si quia est principium ex quo fiunt cetera, nec habet unde fiat, tunc ego quaero de forma, utrum fiat ex aliquo, vel ex nihilo. Si ex nihilo, pari ratione, et materia ex nihilo. Si ex aliquo, quaero quid sit illud. Non essentia materiæ, constat, quia forma simplex est: ergo forma non fit ex materia, ita quod materia fit eius principium constitutum. Nec fit ex materia, ita quod materia fiat forma: fit ergo ex aliquo quod est in materia: tunc ego quaero, de quo est illud, et constat quod non est ex materia, pari ratione: ergo vel erit abire in infinitum in causando, vel necesse est ponere essentias formarum a primo opifice productas ex nihilo: ergo pari ratione et materiæ.

1. Ad oppositum sunt rationes primo a parte efficientis. Prima est hæc. Omnis effectus aliquo modo assimilatur cause: sed principium primum est actus purus nihil habens de possibili, materia autem rerum est potentiale purum per sui essentiam, nihil habens de actu: ergo cum materia in nullo assimiletur opifici, non est ab ipso.

2. **I T E M:** Ab agente pulcherrimo, et luminosissimo non procedit turpe, et tenebrosum: sed Deus est ipsa pulchritudo, et ipsa lux: materiale principium est turpe, et tenebrosum: ergo, et cetera. Ex parte rerum ostenditur de formali principio. Omne enim quod producitur, et fit, fit a sibi simili nomine, et specie, vt homo ab homine, secundum quod dicit Philosophus. Si ergo formæ rerum sunt principia producendi, et principium producendi præcedit rerum productionem: ergo res non sunt productæ quo ad principium formale.

3. **I T E M:** Artifex non potest producere nisi præcognoscat, sed non potest præcognoscere nisi per formas, et non potest præcognoscere per formas, quæ nullo modo sunt: ergo impossibile est quod summus artifex mundum formaret, nisi formæ essent prius per quas cognosceret, et illæ non potuerunt produci similiter nisi per formas: ergo si non est in infinitum abire, est ponere formas rerum non esse productas.

4. **I T E M** hoc ipsum ostenditur quo ad materiale principium. Omne quod producitur, producitur ex aliquo, vel ex nihilo. Si ex nihilo: ex nihilo nihil fit, ergo omnia ex aliquo, illud autem est materia: ergo si ista

A re est, et non abire in infinitum, illud non est productum. Quod autem ex nihilo nihil fiat videtur. Productio enim rei est actio: sed omnis actio requirit in quod agat: ergo et omnis productio, ergo omni productioni subiicitur aliquid, non nisi materia: ergo, et cetera.

5. **I T E M:** Ego quaero de productione siue creatione passiuæ, utrum illa sit substantia, vel accidens. Non substantia, ergo accidens, sed omne accidens fundatur in aliquo: sed hoc non potest esse creatum, cum illud sequatur naturaliter ipsam creationem: ergo necesse est (vt videtur) quod sit increatum, et aliud a Deo, quia creatio passio in alio est, ergo necesse est omne quod producitur ex aliquo in productione: ergo quod est seipso ens, seipso est ingenerata.

C O N C L V S I O.

Mundus tam secundum se totum quam secundum sua principia intrinseca, de nihilo productus est.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod hæc veritas est, mundus in esse productus est, et non solum secundum se totum, sed etiam secundum intrinseca sua principia, quæ non ex alijs, sed de nihilo sunt producta. Hæc autem veritas, est cuiuslibet fides sit aperta et lucida: lauit tamen prudentiam, vel prudentiam philosophicam, quæ in huius quæstionis inquisitione ex longo tempore ambulauit per deuias. Fuerunt enim quidam Phil. antiqui qui dixerunt mundum factum esse a Deo, et de sui essentia, quia non videbant quo modo aliquid posset fieri ex nihilo, et solus Deus fuit in principio, et ideo dixerunt, quod fecit omnia de seipso. Sed hæc positio non solum fidei delibus, sed etiam sequentibus philosophis apparuit

impugnata. Sed quia formas esse omnes simul in materia non capit ratio recta, ideo per sequentes philosophos ista positio improbatæ est. Fuerunt etiam tertij, qui mundum dixerunt ex principijs præexistentibus factum scilicet materia, et forma: sed materiã per se posuerunt, separatas etiam per se posuerunt formas, et postmodum ex tempore ab opifice summo esse coniunctas, et hi Platonici fuerunt. Sed quia illud irrationabile videtur, quod materia fuerit imperfecta ab æterno, et quod eadem forma sit separata pariter, et coniuncta, et absurdum videtur triplicem hominem ponere scilicet naturalem, mathematicum, et diuinum: ideo etiam per sequentes philosophos hæc positio reprobata est. Fuerunt etiam quatuor alij, Peripatetici quorum princeps et dux fuit Aristot. qui veritati magis appropinquantes, dixerunt mundum factum, sicut legitur in secundo Metheororum. Dico igitur, quod mare factum est, vt in primo de celo, et mundo, et de pluribus alijs locis potest elici. Sed dixerunt non esse factum ex principijs præexistentibus. Sicut enim vult in secundo vegetabilium, mundus semper fuit, plantis et animalibus plenus, vbi loquitur contra Abrucalium. Vtrum autem posuerit materiam, et formam factam de nihilo, hæc ego nescio: credo tamen quod non peruenit ad hoc licet melius patebit in problemate secundæ: ideo et ipse defectu licet minus quam alij. Vbi autem defectu philosophorum peritia, subuenit nobis sacrosancta scriptura, quæ dicit omnia esse creata, et secundum omne quod sunt in esse producta, et ratio

Aristot. 1. Physic. contex. 71.

Aristot. 2. Physic. contex. 82. et 3. cali. contex. 61.

Primus error.

Impugnatio.

Secundus error.

Improbatio.

Tertius error.

Improbatio.

Quartus error.

Aristot. de plantis.

et ratio a fide non discordat sicut supra in opponendo ostensum est.

Aristot. 1. Physic. context. 69.

QVOD ergo obijcitur de similitudine, quod materia est ens omnino in potentia, dicendum quod materia non propter se facta est, sed propter subtractionem seu sustentationem formæ quæ eius est actus: quamvis ergo materia nõ sit Deo actu similis, tamen assimilabilis est per formam: unde Aug. dicit quod ipsa materia, et si nõ habeat de se et in se actum formæ, ipsa tamen capacitas formæ est ei pro forma, ideo patet illud.

Aug. de Genesi ad lit. lib. 5. cap. 5 tom. 3.

2. QVOD obijcitur quod turpis, et cet. Dicendum quod nec turpis nec tenebrosa dicitur nisi comparatione. Nam materia non est priuatio pura, immo ratione suæ essentiæ habet aliquid de pulchritudine, et aliquid de luce: unde Aug. dicit quod habet modum, speciem, et ordinem, quamvis imperfecte: non oportet autem quod Deus omnes res producat sibi æqualiter similes, immo secundum gradum. Et ideo ad hoc quod gradus sint perfecti, necesse est aliquid ponere prope Deum, et hoc simillimum, et aliquid prope nihil, et hoc aliquo modo simile, non autem omnino, nec perfecte: quod quamvis in se minimum habeat de bono, tamen optime ordinatum est.

lib. 83. q. 9. 46. to. 4. et de civ. Dei. lib. 7. c. 28. tom. 5. 1. Meta. context. 32. et 7. Meta. phy. context. 28. et Aver. 1. Meta. phy. context. 44. et 7. Meta. phy. context. 22. Sco. contra hoc in dist. 1. q. 4. 10. nec quod sit accidens respectu.

3. QVOD obijcitur quod omne quod producit, producit per simile in forma, et cognoscitur similiter, dicendum quod est agens secundum naturam, et secundum intellectum. Agens secundum naturam producit per formas quæ sunt vere naturæ, sicut homo hominem, et asinus asinum. Agens per intellectum producit per formas quæ non sunt aliquid rei, sed ideæ in mente, sicut artifex producit arcam: et sic productæ sunt res: et hoc modo sunt formæ rerum æternæ, quia sunt Deus, et si ita posuit Plato, commendandus est, et sic imponit ei Aug. Si autem ultra processerit ut imponit ei Aristot. abfque dubio erravit, et ratio sua quæ prædicta est, nihil cogit omnino. Nam sicut dicit philosophus, formæ rerum extra Deum a singularibus separatæ nihil omnino faciunt, nec ad operationem, nec ad cognitionem.

4. QVOD vltimo obijcitur de materia quod nõ potest fieri, quia vel ex aliquo, vel ex nihilo, dicendum quod ex nihilo, et hoc per creationem. Quod obijcitur quod actio est in aliquid, dicendum quod create non est agere sed facere, et in hoc differunt, agere et facere, nam agere in quid agat non quid agat exigit: facere autem econuerso.

QVÆSTIO II.

An mundus ab æterno, vel ex tempore, productus sit

Alex. Alenf. 2. p. q. 14. memb. 1. art. 1. S. Th. 1. p. q. 46. ar. 2. Et 2. Sent. dist. 1. q. 1. art. 5. Et Quol. 3. q. 14. ar. 2. Et Opusc. q. 3. ar. 17. Scot. 2. Sent. d. 1. q. 2. Ægid. Rom. 2. Sent. d. 1. q. 4. ar. 1. et 2. Rich. 2. Sent. d. 1. art. 3. q. 4. Duran. 2. Sent. d. 1. q. 2. Ioan. Bacch. 2. Sent. d. 1. q. 4. 5. et 6. Th. Argent. 2. Sent. d. 1. q. 2. art. 2. Greg. Arim. 2. Sent. d. 1. ar. 3. Sereph. Brulef. 2. Sent. d. 1. q. 2. Gabr. Biel. 2. Sent. d. 1. q. 3.

TRVM mundus productus fuerit ex tempore aut ab æterno. Et quod non ex tempore ostenditur duabus rationibus sumptis a motu. Prima est ostensa sic. Ante omnem motum, et mutationem est motus primi mobilis: sed omne quod incipit, incipit per motum, vel mutationem: ergo ante omne illud quod incipit est motus ille, sed ille motus non potuit esse ante se, nec ante suum mobile: ergo impossibile est incipere. Prima propositio supponitur, et eius probatio patet sic, quia suppositio est in philosophicis, quod in omni genere perfectum est ante imperfectum: sed inter omnia genera motuum motus ad situm est perfectior, quia est entis completi, et inter omnia genera motuum localium motus circularis, et velocior est, et perfectior: sed talis est motus cæli: ergo perfectissimus: ergo primus, patet: ergo, et cetera.

AD OPPOSITVM.

Arist. 8. Physic. context. 54.

Arist. 2. cali context. 23.

2. ITEM ostenditur per impossibile. Omne quod exit in esse, exit per motum, vel mutationem: ergo si motus exit in esse, exit per motum, vel mutationem, et similiter de illo quaritur: ergo vel est abire in infinitum, vel est ponere aliquem motum sine principio. Si motum: ergo mobile: ergo mundum. Similiter ratio ostensa sumitur a tempore sic: Omne quod incipit, aut in instanti, aut in tempore. Si ergo mundus incipit, aut in instanti, aut in tempore: sed ante omne tempus et ante omne instans est tempus: ergo tempus est ante omnia quæ incæperunt: sed non potuit esse ante mundum, et motum: ergo mundus non incepit. Prima propositio necessaria, vel nota est per se. Secunda scilicet quod ante omne tempus sit tempus, patet ex hoc quod si currit, currebat prius de necessitate. Similiter quod ante omne instans sit tempus patet sic: Tempus est mensura circularis conueniens motui et mobili: sed omnis punctus qui est in circulo ita est principium quod finis: ergo omne instans temporis ita est principium futuri quod terminus præteriti: ergo ante omne instans fuit præteritum: patet ergo, et cetera.

Aristot. 4. Physic. context. 208.

3. ITEM probo per impossibile. Si tempus producit, aut in tempore, aut in instanti. Non in instanti cum non sit in instanti: ergo in tempore: sed in omni tempore est ponere prius, et posterius, et præteritum, et futurum: ergo si tempus in tempore fuit productum, ante omne tempus fuit tempus, et hoc est impossibile: ergo, et cetera. Et hæc sunt rationes philosophi quæ sunt sumptæ a parte ipsius mundi.

Aristot. 4. Physic. context. 110.

Aristot. 9. Metaphysic. context. 20.

4. ITEM alia sunt rationes philosophorum quæ sumuntur ex parte causæ producentis, et generaliter ad duas possunt reduci: quarum prima est ostensa, secunda vero per impossibile. Prima est hæc. Posita causa sufficienti et actuali, ponitur effectus: sed Deus ab æterno fuit causa sufficienti et actuali ipsius mundi, et

di: ergo, et cetera. Maior propositio per se nota est. Minor patet, scilicet quod Deus sit causa sufficienti, quia cum nullo extrinseco indigeat ad mundi creationem, sed solum potentia, sapientia, et bonitate, et hæc in Deo fuerunt perfectissima ab æterno, patet quod ab æterno fuit sufficienti. Quod etiam actuali, patet. Deus enim est actus purus, et suum velle, ut dicit philosophus. Et sancti dicunt, est suum agere: testat ergo, et cetera.

Aristot. 12. Metaphysic. context. 39.

Aristot. 8. Physic. context. 7.

FVNDAMENTA.

Aristot. 3. Physic. Et primo de celo context. 130.

5. ITEM per impossibile: Omne illud, quod incipit agere, vel producere, cum prius non produceret, exit ab ocio in actum: si ergo Deus incipit mundum producere, exit ab ocio in actum, sed in omni tali cadit ociofitas, et mutatio siue mutabilitas: ergo circa Deum est ociofitas, et mutabilitas. Hoc autem est contra summam bonitatem, et contra summam simplicitatem: ergo hoc est impossibile, et blasphemum dicere de Deo, et ita quod mundus ceperit. Hæc sunt rationes quas Commentatores, et moderniores superaddunt rationibus Aristot. siue ad has possunt reduci.

SED ad oppositum sunt rationes ex propositionibus per se notis secundum rationem, et philosophiã: quarum prima est hæc:

IMPOSSIBILE est infinito addi: hæc est manifesta per se, quia omne illud quod recipit additionem fit maius: infinito autem nihil maius. Sed si mundus est sine principio, duravit in infinitum: ergo durationi eius non potest addi: sed constat hoc esse falsum, quia reuolutio addit reuolutioni omni die: ergo, et cetera. Si tu dicas quod infinitum est quantum ad præterita, tamen quantum ad præsens, quod nunc est, est finitum actu: et ideo ex ea parte, qua finitum est actu, est reperire maius. CONTRA: Ostenditur quod in præterito est reperire maius. Hæc est veritas infallibilis: quod si mundus est æternus, reuolutiones solis in orbe suo sunt infinitæ. Rursus. Vna reuolutione solis necesse est fuisse xij. ipsius lunæ: ergo plus est reuoluta luna quam sol: et sol infinitus: ergo infinitorum ex ea parte, qua infinita sunt est reperire excessum: hoc autem est impossibile: ergo, et cetera.

SECUNDA propositio est ista. Impossibile est infinita ordinari: omnis enim ordo fuit a principio in medium: si ergo non est primum, non est ordo. Sed duratio mundi siue reuolutiones cæli si sunt infinitæ non habent primum: ergo non habent ordinem: ergo vna non est ante aliam: sed hoc est falsum: restat ergo quod habeant primum. Si dicas quod statum ordinis non est necesse ponere nisi in his quæ ordinantur secundum ordinem causalitatis, quia in causis necessario est status, quero quare non in alijs. Præterea tu ex hoc non euades: numquam enim fuit reuolutio cæli, quin fuisset generatio animalis ex animali: sed constat quod animal ordinatur ad animal ex quo generatur secundum ordinem causæ: ergo si secundum philosophum et rationem necesse est, ponere statum in his, quæ ordinantur secundum ordinem causæ: ergo in generatione animalium necesse est ponere primum animal: et mundus non fuit sine animalibus: ergo, et cetera.

Aristot. 1. Poster. Et 3. cali 19. et 6. Physic.

TERTIA propositio est ista. Impossibile est infinita pertransiri: sed si mundus non cepit, infinitæ reuolutiones fuerunt: ergo impossibile est illas pertransiri: ergo impossibile fuit deuenire usque ad hanc. Si tu dicas quod non sunt pertransita, quia nulla fuit prima, aut quod etiam bene possunt pertransiri in tempore infinito, per hoc non euades. Quero enim a te vtrum aliqua reuolutio præcesserit hodiernam in infinitum, an nulla. Si nulla: ergo omnes finitæ distant ab hac, ergo sunt omnes finitæ: ergo habent principium. Si aliqua in infinitum distat: quero de reuolutione quæ immediate sequitur illam, vtrum distet in infinitum. Si non: ergo nec

illa distat, quoniam finita distantia est inter vtramque. Si vero distat in infinitum: similiter quero de tertia, et quarta, et sic in infinitum: ergo non magis distat ab hac vna, quam ab alia: ergo vna non est ante aliam: ergo omnes sunt simul.

QUARTA propositio est ista. Impossibile est infinita a virtute finita comprehendi: sed si mundus non cepit, infinita comprehenduntur a virtute finita: ergo, et cetera. Probatio maioris per se patet. Minor ostenditur sic, supponendo Deum solum esse virtutis actu infinitæ, et omnia alia habere finitatem. Rursum supponendo quod motus cæli nunquam fuit sine substantia spiritali creata, quæ vel ipsum faceret, vel saltem cognosceret. Rursum hoc supposito, quod substantia spiritalis nihil obliuiscitur: si ergo aliqua spiritalis substantia virtutis finitæ simul fuit cum cælo, nulla fuit reuolutio cæli quam non cognosceret, et non est oblita: ergo omnes actu cognoscit, et fuerunt infinitæ: ergo aliqua spiritalis substantia virtutis finitæ simul comprehendit infinita. Si dicas quod non est inconueniens, quod vnica similitudine cognoscat omnes reuolutiones quæ sunt eiusdem speciei, et omnino consimiles, obijcitur quod non tantum cognouerit circulationes sed earum effectus: et effectus varij et diuersi sunt infiniti: patet: ergo, et cetera.

Aristot. 1. cali context. 124. 2. Physic. context. 24.

QUINTA est ista. Impossibile est infinita simul esse: sed si mundus est æternus sine principio, cum non sit sine homine, propter hominem enim sunt quodam modo omnia, et homo duret finito tempore, igitur infiniti homines fuerunt. Sed quot fuerunt homines, tot animæ rationales fuerunt: ergo infinitæ fuerunt animæ. Sed quot animæ fuerunt, tot sunt, quia sunt formæ incorruptibiles: ergo infinitæ sunt animæ. Si tu dicas ad hoc, quod circulatio est in animabus, vel quod vna anima est in omnibus hominibus, primum est error in philosophia, quia, ut vult philosophus, proprius actus est in propria materia: ergo non potest anima quæ fuit perfectio vnus, esse perfectio alterius etiam secundum philosophum. Secundum etiam magis est erroneum: quia multo minus vna est anima omnium.

VLTIMA ratio ad hoc est. Impossibile est quod habet esse post non esse, habere esse æternum, quoniam hæc est implicatio contradictionis: sed mundus habet esse post non esse: ergo impossibile est esse æternum. Quod autem habeat esse post non esse, probatur sic: Omne illud quod totaliter habet esse ab aliquo donante per essentiam producit ab illo ex nihilo: sed mundus totaliter habet esse a Deo: ergo mundus producit ex nihilo a Deo: sed non ex nihilo materialiter, nec causaliter: ergo ordinaliter. Quod autem omne quod totaliter producit ab aliquo differente per essentiam habeat esse ex nihilo, patens est: nam quod totaliter producit, producit secundum materiam, et formam: sed materia non habet ex quo producat, quia non ex Deo: manifestum est igitur, quod ex nihilo. Minor autem scilicet quod mundus totaliter a Deo producat, patet ex alio problemate.

Aristot. 8. Physic. context. 5.

CONCLUSIO.

Cum res omnes de nihilo productæ fuerint, implicat dicere, mundum ab æterno productum fuisse a principio per voluntatem agente, et non naturam littere operante.

RESPOND. AD ARG. Dicendum quod ponere mundum æternum esse, siue æternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem, et rationem sicut vltima ratio probat: et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum quantumcumque parui intellectus crediderim

Aug. de fide ad Pet. c. 3. in princ. et de Ci. Dei. lib. 12. c. 15 to. 5

crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem. Ponere autem mundum aeternum præsupposita aeternitate materiæ, rationabile videtur, et intelligibile, et hoc duplici exemplo. Egressus enim rerum mundanarum a Deo, est per modum vestigiij. Vnde si pes esset æternus, et pulvis in quo formatur vestigium, esset æternus, nihil prohiberet intelligere vestigium pedis esse coæternum, et tamen a pede esse vestigium. Per hunc modum si materia, siue principium potentiale esset coæternum auctori, quid prohibet ipsum vestigium esse æternum? immo videtur congruum. Rursus aliud exemplum. Rationalis enim creatura procedit a Deo, et umbra: filius procedit, ut splendor: sed quàm cito est lux, statim est splendor, et statim est umbra, si sit corpus opacum ei obiectum. Si ergo materia coæterna est auctori tamquam opacum luci, sicut rationale est ponere filium, qui est splendor patris, coæternum, ita rationale videtur creaturas siue mundum qui est umbra summæ lucis, esse æternum: et magis rationale est quàm suum oppositum scilicet quod materia æternaliter fuerit imperfecta, siue forma, vel diuina influentia: sicut posuerunt quidam philosophorum: et adeo rationabilis, ut etiam ille excellentior inter philosophos Aristoteles, sicut sancti imponunt, et commentatores exponunt, et verba eius prætendunt, in hunc errorem dilapsus fuerit. Quidam tamen moderni dicunt philosophum nequaquam illud sensitse, nec intendisse probare quod mundus omnino non cœperit, sed quod non cœperit naturali motu. Quod horum magis sit verum, ego nescio: hoc vnum scio, quod si posuit mundum non incepisse secundum naturam, verum posuit: et rationes eius sumptæ a motu, et tempore sunt efficaces. Si autem hoc sensit, quod nullo modo cœperit, manifeste errauit, sicut pluribus rationibus ostensum est supra: et necesse fuit eum ad vitandam contradictionem ponere aut mundum esse factum ex tempore, aut non esse factum ex nihilo. Ad vitandam autem infinitatem actualem necesse fuit ponere aut animæ rationalis corruptionem, aut vnitatem, aut circulationem, et ita auferre beatitudinem: vnde iste error et malum habet initium, et pessimum finem.

Aug. de Ci. Dei. lib. 10. c. 31. 10. 5.

Aristotelis opinio.

Improbatio opinio- nis Aristotelis.

1. Quid obijcitur primo de motu primi mobilis, qui est primus inter omnes motus, et mutationes, quia perfectissimus, dicendum quod loquendo de motibus et mutationibus naturalibus, verum dicit et non habet instantiam: loquendo autem de mutatione supernaturali per quam ipsum mobile processit in esse, non habet veritatem: nam illa præcessit, omne creatum, et ita mobile primum, ac per hoc et eius motum.

2. Quid obijcitur: Omnis motus exit in esse per motum, dicendum quod motus non exit in esse per se, nec in se, sed cum alio, et in alio: et quia Deus in eodem instanti mobile fecit, et ut motor super mobile influxit: ideo motum mobili concreauit. Si autem quæras de illa creatione, dicendum quod ibi stare est sicut in primis, et hoc melius infra patebit.

3. Quid obijcitur tertio obijcitur de nunc temporis, et cetera. Dicendum quod sicut in circulo est dupliciter assignare punctum, aut cum sit, aut postquam factus est, et sicut dum sit est ponere et assignare primum punctum, dum vero iam est, non est ponere primum: sic est accipere in tempore nunc dupliciter, et in ipsa productione temporis fuit nunc primum, ante quod non fuit aliud, quod fuit primum principium temporis in quo omnia dicuntur esse producta. Si autem de tempore postquam factum est, verum est quod est terminus præteriti, et se habet per modum circuli: sed hoc modo non fuerunt res productæ in tempore iam perfecto: et ita pa-

tet quod rationes Philosophi nihil valent omnino ad hanc conclusionem. Et quod dicitur quod ante omne tempus est tempus, verum est accipiendo in- tus diuidendo, non extra antè procedendo.

4. Quid obijcitur de tempore, quod cœpit, dicendum quod cœpit in suo principio, principium autem temporis est instans, vel nunc: et ita cœpit in instanti: et non valet illatio: non fuit in instanti, ergo non cœpit in instanti, quoniam successiua non sunt in sui initio. Potest tamen aliter dici quod dupliciter est loqui de tempore, aut secundum essentiam, aut secundum esse. Si secundum essentiam, sic nunc est tota essentia temporis, et illud nunc cœpit cum re mobili, non in alio nunc, sed in seipso, quia status est in primis, vnde non habuit aliam mensuram. Si secundum esse, sic cœpit cum motu variationis: nec cœpit per creationem, sed potius per ipsorum mutabilitatem mutationem, et maxime primi mobilis.

5. Quid obijcitur secundo, si de non producente factus est producens, mutatus est ab ocio in actum, dicendum quod quoddam est agens cuius actio, et productio addit aliquid supra agentem, et producentem. Tale cum de non agente sit agens, variatur aliquo modo: et in tali, ante operationem, cadit ocium, et in operatione additur complementum. Aliud est agens quod est sua actio, et tali nihil omnino aduenit cum producit, nec etiam in eo fit aliquid quod non prius in fuit: et tale nec recipit complementum in operando, nec in non operando est ociosum: nec cum de non producente fit producens, mutatur ab ocio in actum. Tale autem est Deus etiam secundum Philosophos, qui posuerunt Deum simplicissimum. Patet ergo quod stulta est eorum ratio: si enim propter ocium vitandum res ab æterno produxisset, sine rebus perfectum bonum non esset, ac per hoc nec cum rebus, quia perfectissimum seipso perfectum est. Rursus, si propter immutationem oporteret res ab æterno esse, nihil posset nunc de nouo producere. Qualis igitur Deus esset, qui nunc nihil per se posset? Hæc omnia dementiam indicant magis quàm philosophiam, vel rationem aliquam. Si tu quæras qualiter possit capi, quod Deus agat seipso, et tamen non incipiat agere, dicendum quod si hoc non possit plene capi propter imaginationem coniunctam, potest tamen necessaria ratione conuinci: et si quis a sensibilibus se trahat ad intelligibilia aspicienda, aliquo modo perciperet. Si enim quis quærat, verum Angelus possit facere lutum figuli cum non habeat manus, vel proijcere lapidem: responde-

6. Quid obijcitur de causa sufficientia, et actualitate, dicendum quod causa sufficientis ad aliquid est duobus modis, aut operans per naturam aut per voluntatem et rationem. Si operans per naturam, sic statim cum est, producit. Si autem operans per voluntatem, quamuis sit sufficientis, non oportuit, quod statim cum est, operetur: operatur enim secundum sapientiam, et discretionem: et ita considerat congruitatem. Quoniam igitur non conueniebat naturæ ipsius creaturæ aeternitas, nec decebat Deum alicui hanc nobilissimam conditionem donare: ideo diuina voluntas, quæ operatur secundum diuinam sapientiam, produxit non ab æterno, sed in tempore, quia sicut produxit, sic et disposuit, et sic voluit: ab æterno enim voluit producere tunc, quando produxit: sicut ego nunc volo cras audire missam. Et ita patet quod sufficientia non cogit. Similiter de actualitate dicendum quod causa duobus modis potest esse in actu. Aut in se, ut si dicam: sol luceat. Aut in effectu, ut si dicam: sol illuminat. Primo modo Deus semper fuit in actu: quoniam ipse est actus purus, nihil habens admixtum de possibili. Alio modo non semper in actu: non enim semper fuit producens.

7. Quid obijcitur de principio unitate. Circa quod duo quaruntur. Primum vtrum res productæ sint in esse a pluribus principiis. Secundo dato, quod ab vno principio, quaritur vtrum illud produxerit omnia a seipso, an mediante alio.

8. Quid obijcitur de principio unitate. Circa quod duo quaruntur. Primum vtrum res productæ sint in esse a pluribus principiis. Secundo dato, quod ab vno principio, quaritur vtrum illud produxerit omnia a seipso, an mediante alio.

9. Quid obijcitur de principio unitate. Circa quod duo quaruntur. Primum vtrum res productæ sint in esse a pluribus principiis. Secundo dato, quod ab vno principio, quaritur vtrum illud produxerit omnia a seipso, an mediante alio.

respondebitur, quod potest, quia hoc potest sola virtute sui absque organo, quod potest anima cum corpore, et membro suo. Si igitur Angelus propter suam simplicitatem, et perfectionem tantum excedit hominem, ut possit facere sine organo medio illud, ad quod homo necessario indiget organo, potest etiam facere per vnum quod homo potest per plura: quanto magis Deus, qui est in fine totius simplicitatis, et perfectionis absque omni medio suæ voluntatis imperio, quæ non est aliud quàm ipse, potest omnia producere, ac per hoc in producendo immutabilis permanere? Et sic potest homo manduci ad hoc intelligendum. Hoc autem perfectius capiet, si quis ista duo potest in suo opifice contemplari, scilicet, quod est perfectissimus, et simplicissimus. Quia perfectissimus, omnia quæ sunt perfectionis ei attribuantur. Quia simplicissimus, nullam diuersitatem in eo ponunt: ac per hoc nec ponunt vllam variationem, nec mutabilitatem: ideo stabilis manens dat cuncta moueri.

Boet. lib. 3. de consol. Metro. 9.

ARTICVLVS II.

Consequenter quaritur de principio unitate. Circa quod duo quaruntur. Primum vtrum res productæ sint in esse a pluribus principiis. Secundo dato, quod ab vno principio, quaritur vtrum illud produxerit omnia a seipso, an mediante alio.

QVÆSTIO I.

An res productæ sint in esse a pluribus principiis.

Alex. Alens. 2. p. q. 1. memb. 2. art. 1. et 2. S. Th. 1. p. q. 44. ar. 1. et 2. Et 2. Sent. dist. 1. q. 1. art. 1. Regid. Rom. 1. Sent. d. 2. q. 1. Et 2. Sent. dist. 1. q. 2. ar. 3. Rich. 2. Sent. art. 4. q. 1. Th. Argent. 2. Sent. d. 1. q. 1. art. 1. Gabr. Biel 2. Sent. d. 1. q. 2. ar. 2.

AD OPPOSITVM.

Vobis a pluribus principiis sint productæ res, dicunt Manichæi, qui ponunt aliud esse principium spirituum, et incorporalium, et corporalium, siue visibilibus: et primum vocant Deum lucis: secundum vocant Deum tenebrarum. Et quod positio eorum sit vera et catholica, videtur per sacram Scripturam. Regnum meum non est de hoc mundo, dicit ipse rex gloriæ, et Deus lucis: ergo mundus iste visibilis ad Deum lucis non spectat: non ergo est conditus ab eo.

Ioan. 18. g

Ioan. 12. e

2. Cor. 4. a Ephes. 2. a

Aristot. 5. Metaphys. contex. 2. Rom. 7. d Gal. 5. e

5. ITEM: Et nouum et vetus testamentum aduersantur, sicut patet in Mattheo, quia ibi præcipiuntur directe contraria, sicut iurare, et non iurare: occidere, et non occidere: ergo necessarium est ponere duo principia prima, vnum corporalium, aliud spiritualium: vnum veteris, aliud noui.

Matth. 5. e

6. ITEM: Idem similiter se habens semper natum est facere idem: ergo cum Deus bonus vni-formiter se habeat, et similiter semper facit idem: ergo cum sit causa conditiua, nullius est destructiua: et cum sit causa productionis, non erit causa destructionis, nec corruptibilitatis: ergo corruptibilia sunt ab alio principio.

Arist. 1. de gener. con- tex. 23.

7. ITEM: Omne quod bonus Deus facit, est bonum: omne quod est bonum, est diligendum, et nihil omnino quod fecerit est odiendum: sed iste mundus est odiendus, et spernendus: similiter, et vita carnalis. Nolite diligere mundum. Et iterum: Qui amat animam suam, perdet eam: ergo, et cetera.

1. Ioan. 2. b Io. 12. d

8. ITEM: Contrarium autem sunt rationes, et auctoritates. Dicitur de verbo: Omnia per ipsum facta sunt: sed verbum est bonus Deus: ergo, et cetera. Nam si dicas quod omnia non distribuit pro visibilibus: statim sequitur: Et mundus factus est per eum, et cetera. Constat quod de hoc mundo loquitur, et cetera.

FVNDAMENTA. Ioan. 1. a

9. ITEM: Data est mihi omnis potestas in celo, et in terra, dicit Deus bonus: ergo aut iuste data est, aut iniuste. Si iuste: ergo calum et terra sua sunt, et ipse fecit. Si iniuste: ergo videtur quod ipse Deus bonus iniuste usurpauit alienum: et ita quod fuerit iniustus.

Mat. 28. d

10. ITEM: Idem fuit ille conditor rerum visibilibus, qui dedit vetus testamentum: sed iste fuit Deus lucis. Probatio: in Actibus dicit Paulus: Viri fratres, Deus plebis Israel elegit patres nostros. Et post: Qui habitant Hierusalem principes hunc ignorant, et iudicantes impleuerunt: ergo, et cetera.

Act. 13. e

11. ITEM: Ratio ostenditur: Omne bonum, et pulchrum est a Deo bono: sed omnia visibilia sunt bona, et pulchra: ergo, et cetera. Probatio. Aut sunt bona, aut mala. Si bona: habeo propositum. Si mala: ergo eorum corruptio est bona: ergo corruptio eorum est a Deo bono, quoniam omne bonum ab ipso: ergo, et cetera.

12. ITEM: Quæcumque adinuicem coniunguntur, necesse est coniungi per aliquid in quo communicat: sed in nullo communicant quæ differunt in principiis primis: si ergo anima, et corpus coniunguntur, necesse est quod ab eodem Deo producantur: sed anima est a Deo lucis: ergo, et cetera.

13. ITEM: Quæritur de istis duobus principiis qualiter se habeant adinuicem: aut enim habent pacem, aut bellum: aliter enim non video quo modo possit esse. Sed Deus lucis non potest bellare, cum in eo sit summa pax, et quies. Deus tenebrarum, cum in eo sit omnimoda malitia, non potest quiescere: ergo videtur, quod nec bellant, nec quiescunt.

CONCLUSIO.

Mundus, et qualibet res in mundo existens, ab vno principio tantum fuerunt productæ, contra Manichæos.

RESPOND. AD ARGVM. Dicendum, quod quæstio de pluralitate principiorum tripliciter potest intelligi: et secundum hoc in diuersis locis tractanda est. Potest enim quæri, vtrum plura sint principia, quorum vtrumque bonum: et illud habet determi-

determinari in primo libro: ubi quaeritur de unitate diuinae essentiae. Potest nihilominus quaeri, utrum plura sint principia: ita quod utrum sit summum bonum, alterum vero summum malum: ita quod ab vno sit omne bonum, ab alio omne malum: et illud habet determinari in tractatu de malo: non enim potest haec quaestio sciri, nisi sciatur quid sit malum primo. Potest etiam quaeri, utrum plura sint principia, quorum vnum sit principium incorruptibile, et spirituale, aliud sit principium corruptibile, et visibile: et hoc habet determinari nunc, ubi quaeritur de exitu rerum in esse. Ad hanc quaestionem dicendum, quod error ille de positione duorum principiorum non solum est contra fidem, immo adeo contra rationem, ut vix credam hominem, qui aliquid de philosophia sciuit, hunc errorem posuisse, aut defendisse. Iste error tamen pessimus est, quia praetendit aliquam speciem pietatis. Videtur enim Deo bono attribuire bona et pulchra et nobilia: et alij principio, alia: et ideo magis subintravit, et Ecclesiam Dei magis foedauit: et quia etiam a simplicibus magis potest capi, et falsa imaginatione cogitari. Et ad istum errorem pessimum de multitudine principiorum innumerabiles errores consequuntur vanissimi, sicut illis est notum qui sectam Manichaeorum nouere, sicut de iuramento, matrimonio, homicidio, et alijs pluribus, quae omnia suas habent improbationes per Scripturas. Caput autem et principium erroris omnis damnat philosophia, quod duo sint rerum principia prima: tum quia ordo vniuersi destruitur, hoc posito: tum quia diuina potentia limitatur ex hoc, ut non possit corporalia producere: tum etiam quia ex hoc diuina essentia circumscriptibilis ponitur, ut tantum sit in regione lucis: et si haec vera sunt, Deus nec est, nec aliquid est boni.

Error de positione duorum principiorum damnatur.

12. Meta-phys. Summa 2. capit. 1. 2. et 3.

Et sic intellige illud Christi: Mudas non potest vos diligere.

Gen. 1. d

Philip. 3. d

1. 2. 3. Ad auctoritates quas adducunt, dicendum quod mundus dupliciter accipitur in Scriptura, videlicet pro mundana conuersatione, quae vana est et immunda, et pro mundana creatura. Primo modo damnatur in scripturis, et non dicitur esse a Deo tamquam malum, quia peccatum non est a Deo, sicut alibi patebit. Secundo modo commendatur tamquam bonum et pulchrum, sicut dicitur: Vidit Deus omnia quae fecerat, et erant valde bona, et hoc modo est a Deo. Secundum hanc distinctionem soluuntur obiecta. Nam quod dicitur: Regnum Christi non est de hoc mundo, intelligitur de mundana conuersatione, quia ipse non regnat in malis, sed in bonis, quorum conuersatio est in caelis. Similiter quod dicitur: Diabolus est princeps mundi, et etiam Deus, intelligitur de mundana et seculariter conuersantibus. Patet ergo quod deceptor est stultus et impius Manichaeus, quia nesciuit distinguere. Et iterum peccauit in illatione: non enim sequitur: Est princeps mundi, ergo conditor. Sic enim sequeretur: cum rex Franciae sit princeps Franciae, ergo fecit eam: qui sic argueret, stultus iudicaretur: certe multo stultius arguit Manichaeus. Rursus non sequitur: est Deus, ergo conditor. Nam si sic, cum dicatur: Quorum Deus venter est: ergo Deus venter creauit illos: stultus igitur est haec ratio, quare et Manichaei.

4. Quid obijcitur, quod contrariorum contrariae sunt causae, illud intelligitur de causis intrinsecis proximis: nam de causa extra non habet veritatem: et ideo quia nesciuit distinguere, deceptor est pessimus Manichaeus: Et quod ita sit, patet. Si enim contrariorum contrariae sunt causae primae producentes, tot essent principia quot sunt genera contrarietatum: ergo alius Deus fecisset calidum, et alius frigidum, et sic de alijs contrarietatibus. Si quis ita argueret, ab omnibus deridendus esset: quanto magis stultissimus Manichaeus.

5. Quid tamen dicitur quod caro contrariatur spiritui, dicendum, quod nomen carnis aliquando accipitur pro natura, sicut: Nemo carnem suam unquam odio habuit: et sic non contrariantur, immo miro amore necluntur. Accipitur etiam pro vitio, et corruptione quae est in carne, et ratione huius contrariantur, nec tamen habent causam contrariam, quia non habent causam efficientem, sed deficientem.

Ephes. 5. f

6. Quid obijcitur, quod idem similiter se habens, et cetera. Dicendum quod aliquid est agens, quod agit seipso, et illud impossibile est quod producendo diuersa, diuersificetur: immo vno et eodem producit multa. Aliud est agens, quod agit per aliud a se, et illud variatur in agendo diuersa. Deus autem est agens primo modo, et non secundum: et quia hoc non intellexit Manichaeus, posuit diuersa principia, et diuersos legislatores, cum videat in legibus diuersitatem, et in rebus. Et quod stulte motus fuit, sensibiliber patet: videmus enim, quod idem artifex per eandem artem domicinandi facit aulam, et cloacam: numquid duo artifices oportuit ad haec facienda inuenire? Rursus: Idem medicus secundum eandem artem medicinae diuersa eidem aegrotis secundum diuersos status apponit medicamenta, et diuersa dat praecpta, et contraria secundum diuersitates infirmorum: immo stultus esset medicus, qui eadem daret semper medicamenta, et mandata. Si ergo diuersus fuit status hominum incipientium, et Iudaeorum, et viro-rum euangelicorum, quid prohibet vnum et eundem, diuersa et contraria praecipisse? Attamen contraria non sunt spiritualiter intellecta.

7. Quid vltimo obijcitur iam solutum est, quia vtiostitas mundanorum est contemnenda: sed creatura amanda, et Deus in ea laudandus, et omnes creaturae laudant Deum, et bonae sunt. Et haec sufficiant.

QVÆSTIO II.

An primum principium produxerit omnia seipso, aut mediante alio.

Alex. Alenf. 2. p. q. 5. Memb. 3. S. Tho. 1. p. q. 45. ar. 5. Et 2. Sent. d. 1. q. 1. ar. 3. Et 2. Contra Gent. cap. 19. Scot. 2. Sent. d. 1. q. 4. Aegid. Rom. 2. Sent. dist. 1. q. 2. ar. 5. Et Quol. 5. q. 2. Richardus 2. Sent. dist. 1. ar. 4. q. 4. Gabriel Biel. 2. Sent. d. 1. q. 4.

SUPPOSITO quod omnia sint ab vno principio, quaeritur utrum illud produxerit omnia seipso, aut mediante alio. Et quod mediante alio, videtur congruum. De liberalitate enim agentis est, ut non tantum communicet alij actum, sed etiam potentiam multiplicandi, et diffundendi se: sed Deus est agens liberalissimum: ergo videtur quod primae creaturae quam fecit, dederit potentiam faciendi aliam, et illa dat alij, et sic procedendo vsque ad vltimam. Si dicas quod creatura non est capax tantae potentiae: C O N T R A : Maius est facere aliquid cum est resistentia, quam ubi nulla: sed creatura in faciendo aliquid ex contrario habet resistentiam, et facien-

AD OPPOSITVM.

Replie.

et faciendo ex nihilo nullam: ergo si capax est primae potentiae, et secundae.

2. I T E M de nobilitate agentis est facere nobilissima opera per se ipsum, et minus nobilia per ministrum, ut patet. Decet enim regem iudicare: sed non decet eum coquinam facere: ergo si primus rex est nobilissimus, et producit res secundum quod decet eius nobilitatem, videtur quod ipse debuit aliquid vnum producere, et per illud minus nobilia: et sic procedendo vsque ad vltimum. Si tu dicas, quod non est simile de Deo, et aliquo agente creato, quia Deus non perficitur ab aliquo opere, obijcitur, quia opus regiminis, propagationis, et gubernationis diuinum est: et Deus tamen gubernat, et regit vnam creaturam per aliam: et hoc est ad ostensionem suae nobilitatis: quare non similiter creatur.

3. I T E M ostenditur quod necessarium sit ita esse, sic: Omnis effectus qui exit ab aliqua causa vniuersali, exit ab ea, vel per aliam causam propriam, vel per seipsam, appropriatam: sed Deus est causa vniuersalissima non valens arctari, nec appropriari, cum nulla possit ei fieri additio: ergo cum producit multa, producit per aliam causam propriam.

4. I T E M ego video quod virtus unitatis est ad numeros infinitos, tamen vnitatis nullum numerum producit, quin producatur pariter a numero qui immediate ipsam sequitur, scilicet dualitate: vnde nullo modo vnitatis faceret ternarium, et nonum, procedendo nisi per dualitatem, et sic in alijs procedendo: ergo videtur similiter quod non procedit a Deo multitudo rerum, cum ipse sit summe vnus, nisi per ipsas res.

FVNDAMENTA.

S E D C O N T R A : Quod illud non sit congruum, videtur. Quantum homo recipit ab alio, intantum ei tenetur: sed ad solum Deum tenetur creatura ex toto: solum enim Deum debet diligere homo ex toto corde, et nihil aliud aequaliter: ergo solus creat totum: sed creatio est actio in qua totum producitur: ergo, et cetera.

I T E M maius est rem de non esse ad esse producere, quam conseruare et perficere: ergo si Deus mediante alio produceret res, videtur quod mediante alio conseruaret, et perficeret: ergo res nullo modo Deo indigerent: ergo nec ad Deum tenderent: sed omnia sunt bona, quia tendunt ad ipsum, ut ordinata: ergo nihil esset bonum, nec ordinatum. In quo enim principaliter est ratio finis, in eodem est ratio boni.

Aristot. 1. Eth. 6. 8.

I T E M quod dicitur impossibile, videtur: Impossibile est creaturam agere se tota, cum nulla sit omnino simplex: ergo impossibile est quod agat totum: ergo solum partem.

I T E M impossibile est creaturam agere per potentiam infinitam: sed inter omnino nihil, et aliquid, est distantia infinita: ergo non potest educi nisi ab agente virtutis infinitae: tale autem est solus Deus: ergo, et cetera.

C O N C L V S I O .

Deus cum sit actus purus, atque causa omnium rerum sufficiens, immediate omnia produxit.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod ponere, quod Deus produxerit res per aliud agens, est contra veritatem, et contra fidem, sed solum per filium suum: dixit enim, et facta sunt: nec solum contra fidem, verum etiam contra rationem: ponere enim res omnes productas ex nihilo, omnino est contra rationem: ita vt non possit capi quo modo agens potentiae finitae aliquid ex nihilo producat. Nec credo aliquem Philosophorum hoc posuisse. Sed supposito potenciali, siue materiali principio, plures fuerunt Philosophi, qui posuerunt ordinem in producendo gradatim descendendo hoc modo. Cum sit Deus omnino simplex, cuius actus est intelligere, non produxit nisi intelligen-

Pf. 148. 4

Opinio Philo-sophorum.

S. Bon. To. 4.

tiam primam, et vnicam: illa vero propter distantiam a primo intellexit se et primum: et ita aliquo modo fuit composita: et ita produxit orbem suum, et intelligentiam secundi orbis: et sic deinceps vsque ad orbem lunam, et intelligentiam decimam, quae irradiat super animas racionales, et sicut ordo est in producendo, ita et in irradiando. Sed iste error falsum fundamentum habet, scilicet quod materiale principium non sit productum, sicut supra probatum est. Item falsam habet rationem. Dicit enim quod quia simplicissimus est Deus: non producit nisi vnum: sed hoc magis est ad oppositum: quia quanto aliquid simplicius, tanto potentius: et quanto potentius, tanto in plura potest: ergo si Deus simplicissimus, hoc ipse potest in omnia sine medio. Rursus haec ratio repugnat eis. Si enim propter simplicitatem non produxit nisi vnum, cum intelligentia secunda sit simplicior inter omnes, vnde venit in orbe eius maior varietas stellarum, quam in aliquo orbium inferiorum: quia videtur per rationem suam quod vniuersales sint: et ita ratio positionis contradicit positioni. Propter hoc dicendum sicut dicit fides nostra, quod omnia in prima conditione immediate a Deo sunt producta. Quia enim creatio est totius substantiae secundum totum, ideo decuit esse solius Dei, nec potuit esse alterius, siue per alterum, vt probant rationes ad hanc partem inductae.

Improbatio

Conclusio Theologica

1. 2. Quid obijcitur de liberalitate, et nobilitate, dicendum quod tam liberalitas quam nobilitas supponunt ordinem, et possibilitatem in actu. In actu autem creationis non attenditur ordo, aequalis enim virtutis, et dignitatis est producere a finem ex nihilo, et Angelum, quia vtrumque infinite. Non est etiam in hoc actu possibilitas creaturae, vt visum est, propter infinitatem, non sic est de actu regiminis, et propagationis: ideo patet quod non est simile.

Ad replie.

Quid obijcitur, quod creatura est capax, quia non habet resistentem, dicendum quod in contrarijs resistentiam confert ad operationem. Praeterea: Esto quod impediatur, nihilominus habet iuuans, scilicet fundamentum, et appetitum materiae: sed in creatione nullum habet iuuamentum: ideo difficilius: ideo non est locus a minori, vt patet.

3. Quid obijcitur quod causa vniuersalis non potest in effectus proprios, dicendum quod causa vniuersalis, quae non est actus purus, indiget actualitate causae particularis: sed illa quae omnino est actus, simul habet in se rationem vniuersalis causa, et particularis, quia simul habet primitatem, et actualitatem: ideo potest in multa, et secundum totum potest in illa.

4. Quid vltimo obijcitur quod vnitatis non potest in numeros posteriores sine prioribus, dicendum quod nec in puncto est omnino potentia actiua, et sufficiens ad lineam, nec in vnitatem ad numerum. Nam ipsa vnitatis est potentia omnis numerus, non potentia sufficiens per se: et ideo non solum actualis, et omnino actiua, verum etiam aliquo modo passiuia est potentia numeri: Deus autem in omnia potest potentia omnino actiua, et ideo sine omni medio potest creare omnia.

A R T I C V L V S III.

V I S O de entitate, et quidditate principij producentis, quaeritur hic tertio de ipsa productione, quae creatio appellatur. Circa quam quaeruntur duo. Primum est, utrum dicatur mutationem aliquam. Secundum est, utrum dicatur aliquid medium inter creaturam, et creaturam.

b QVÆ

QVÆSTIO I.

An creatio mutationem dicat.

Alex. Alensis 2.p. q. 9. Membro 1. S.Tho. 1.p. q. 46. art. 2. Et de Sent. dist. 1. q. 1. art. 2. et 3. Et de Pot. q. 3. art. 16. Scotus 2. Sent. dist. 2. q. 3. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 1. q. 2. art. 4. Richardus 2. Sent. dist. 1. q. 2. Franciscus de Mayr. 2. Sent. dist. 1. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 1. q. 2. Ioan. Bacc. 2. Sent. dist. 1. q. 4. s. et 6. Stepb. Brulef. 2. Sent. dist. 1. q. 5.

FVNDAMENTA. Cap. 1. no. 3

QVOD creatio dicat mutationem, videtur primo per auctoritatem Augusti. lib. 12. de Civ. Dei: Omnia quae creata sunt mutabilia sunt, quia de nihilo facta sunt: si ergo creabile est mutabile: ergo creatum, est mutatum: et creatio est mutatio: Si tu dicas quod est mutabile, quia potest in nihil cedere, et non quia productum est. CONTRA: Sicut destrui dicitur viam veniendi in non esse, ita creari in esse: si ergo destructio ponit mutationem: ergo pari ratione et productio.

ITEM creatio est actio: sed omnis actio est in motu, et omnis motus in actione: ergo qui creat, vere agit: ergo vere movet. Si tu dicas, quod actio Dei magis est substantia, quam actio, et talis est creatio: obijciatur de passione, quia creari est ipsius creaturae. Si ergo creatura susceptibilis est vere passionis, et mutationis: ergo creatio passio est mutatio.

Dama. li. 1. c. 3. de fide orthodoxa.

ITEM per Damascenum, qui Philosophus et Theologus est: Omne quod a versione incipit, in versionem tendit (loquitur de creatione) ergo secundum ipsum creatio est versio: sed omnis versio est mutatio, sicut ipse idem dicit quod cetera sunt mutabilia, quia veritabilia: ergo creatio est mutatio.

ITEM quanto aliqua sunt magis distantia, tanto in perveniendo ab uno in alterum maior est mutatio, et variatio: sed ens, et non ens summe distant: ergo cum in creatione de non ente fiat ens, creatio verissime est mutatio.

ITEM magis mutatur res quando suscipit formam novam, quam quando acquirit novum situm: et rursus adhuc magis quando acquirit formam substantialem, quam quando acquirit dispositionem accidentalem: ergo quando totum de novo recipit, et accipit, tunc mutatur maxime: sed hoc est in creatione: ergo ibi vere est mutatio.

ITEM si creatio dicitur actionem absque omni mutatione: ergo absque omni tempore: et talia possunt inesse, et insunt Deo ab aeterno: ergo videtur quod Deus res produxit ab aeterno.

AD OPPOSITIVUM. A D oppositum Magister dicit, et habetur in littera: Cum dicimus Deum facere aliquid non aliquem in operando motum intelligimus inesse. Si dicas quod creatio actio non dicit motum, sed creatio passio tantum. CONTRA: Idem manet significatum in actio, et passio, ut dicit grammaticus, sicut recti et obliqui: si ergo in actione non dicit motum: ergo nec in passione.

1. ITEM mutari est se aliter habere nunc quam prius: sed quod creatur non se habet aliter nunc et prius, quia nunquam aliter se habuit, quam nunc se habet in creatione, nunquam enim fuit aliquo alio modo, nec se habuit aliquid, nec ergo aliter quam nunc: ergo non mutatur dum creatur: ergo creatio non est mutatio. Probatio prima: Immutabile et mutabile opponuntur privatiue, sed immutabile est quod se habet eodem modo, igitur mutabile est quod non se

A habet eodem modo, sed hoc est aliter se habere nunc quam prius: igitur.

3. ITEM omnis motus et mutatio est perfectio entis in potentia, creatio autem est nullo modo entis: ergo creatio non est motus, nec mutatio. Prima patet per Philosophum, secunda vero per Magistrum.

4. ITEM omnis mutatio fundatur super aliquid mobile: sed creatio non preexistit aliquid mobile, quia omne mobile per creationem inducitur in esse: ergo creatio non est mutatio.

5. ITEM si creatio est mutatio, aut ergo secundum accidens, aut secundum substantiam. Non secundum accidens, quia tunc sola accidentia crearentur. Sed nec secundum substantiam, quia tunc esset generatio, vel corruptio. Si dicas, quod sub nulla harum specierum continetur, obijciatur, quod non solum secundum Philosophum, sed secundum Augustinum omnis motus aut est ad situm, aut ad formam: sed creatio est ad materiam recte ac proprie: ergo videtur, quod non sit mutatio.

6. ITEM ex tanta potentia creat Deus, ex qua generat, quia utrumque facit per potentiam in hntia: sed Deus potest generare sine mutatione sui, et etiam personae genitae: ergo pari ratione potest creare sine mutatione sui, et creaturae: aut si non, quare quare non?

CONCLUSIO.

Creatio est mutatio in qua res aliquo modo se habent, et nullo modo prius, cuius terminus est tota rei substantia.

RESP. AD ARG. Dicendum quod quaedam est productio in qua productum se habet aliter nunc et prius, quia secundum aliquid sui fuit prius sub vna dispositione, et nunc est sub alia: et talis est productio quae est ex materiali principio, ut naturalis generatio.

Quaedam vero est productio in qua productum aliquo modo se habet nunc, et nullo modo prius, et talis est productio quae est ex nihilo. Tertia est productio in qua productum aequae omnino se habet nunc et prius, si tamen est ibi dicere prius, et talis est filij generatio ab aeterno. Ab aeterno enim sic processit ut nunc est. Prima habet rationem motus, et mutationis, et productionis. Motus ratione preparationis materiae, quae fit per dispositiones accidentales, et haec indiget successione, et tempore. Mutationis, ratione exitus in esse, siue receptionis substantialis formae, quae fit in instanti. Productionis vero, ratione eius quod illam formam non a se habet, sed ab alio effectiuo principio.

Secunda caret ratione motus, habet tamen productionis rationem, et mutationis. Ratione motus caret, quia cum non habeat materiam, nulla potest praere dispositio: tamen habet rationem mutationis, quia ibi est subita, et noua formae inductio: habet rationem productionis, quoniam hoc habet ab alio effectiuo principio. Tertia caret ratione motus et mutationis, habet tamen rationem productionis. Ratione motus et mutationis caret, quia nec est ex materiali principio, nec est ex nihilo: sed tamen est ab aliquo, et sempiternaliter est ab ipso. Concedendum est igitur, quod productio creaturae est mutatio, et concedendae sunt rationes ad hoc, licet aliqua videantur sophisticae.

1. QVOD ergo obijciatur quod est sine motu, dicendum quod illud intelligitur sine motu agentis, non tamen sine mutatione producti. Si enim, ut dicit Philosophus, Anima dum movet corpus, immobilis perseverat, quanto magis Deus, dum creat et mutat omnia, Scabellus manens dat cuncta moveri: Si vero obijciatur, quod verbum actuum, et passivum significant idem, dicendum quod falsum est, quia actio et passio dicunt diversa genera: tamen in coniugatione vnum ponitur iuxta alterum, quia secundum vocis formationem vnum venit ab alio.

2. QVOD obijciatur quod mutari est aliter se habere nunc et prius, dicendum quod ista non est generalis ratio

lis ratio eius quod est mutari, siue mutationis, sed solius mutationis naturalis.

3. QVOD ergo obijciatur: Immutabile est quod se habet eodem modo, et mutabile quod se habet aliter: dicendum quod hic est consequens, quia si mutabile, et immutabile opponuntur, ut privatio, et habitus: et immutabile est quod se habet eodem modo, tunc mutabile est, siue mutatum, quod non se habet eodem modo. Sed haec habet tres causas veritatis, aut quia nullo modo se habet prius, et posterius: aut nullo modo prius, et aliquo modo posterius, et ita non eodem modo: aut quia simpliciter aliter se habet prius et aliter posterius: et ideo cum proceditur a pluribus causis veritatis ad vnam, peccatur secundum consequens.

4. 5. AD tres rationes sequentes patet responsio, quia omnes procedunt de mutatione naturali quae preexistit materiam, et ens in potentia, et quae est generatio: tali autem modo creatio non est mutatio, sed supra hanc mutationem, unde potest dici supernaturalis mutatio. Et si quaeras utrum sit mutatio ad formam, aut ad situm, dico quod est ad totam rei substantiam, et ita ad formam, ac per hoc sub mutatione ad formam potest comprehendi.

6. QVOD obijciatur de generatione Filij, dicendum quod non est simile: quoniam enim utraque sit ab aequali potentia, tamen creatio est ex nihilo. Sed, ex, non potest dicere identitatem, nec causalitatem, ergo ordinem: ergo fieri ex nihilo est habere esse post nihil, et ita post non esse: ergo aliquo modo se habet nunc, quo modo non se habebat prius: et ideo necessario mutatio ponitur per productionem de nihilo, et ita inceptio. Filius autem est de patris substantia per identitatem: nec oportet quod habeat ordinem ad nihil, siue ad non esse: ergo potest semper esse, et ita produci sine initio, et mutatione. Unde productio rei non ponit inchoationem rei necessario: sed productio ex nihilo necessario ponit, et ideo creatio necessario includit mutationem, generatio vero filij, minime.

QVÆSTIO II.

An Creatio dicat medium inter Creatorem, et creaturam.

Alex. Alensis 2.p. q. 6. Membro 2. art. 3. S.Tho. 1.p. q. 45. art. 3. Et de Pot. q. 3. art. 3. Scot. 2. Sent. dist. 1. q. 5. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 1. q. 3. art. 2. Et Quol. 6. q. 4. Henricus Quol. 1. r. q. 3. Richardus 2. Sent. dist. 1. q. 4. Ioan. de Bassolis 2. Sent. dist. 1. q. 6. Greg. Arim. 2. Sent. dist. 1. q. 6. Francisc. de Mayr. 2. Sent. dist. 1. q. 3.

AD OPPOSITIVUM

TRVM creatio dicat medium inter Creatorem, et creaturam. Et quod sic, videtur: Sicut se habet generari ad generatum esse, et fieri ad factum esse, ita creari ad creatum esse: sed fieri est medium inter facientem, et factum: et generari inter generantem, et generatum: ergo, et cer.

2. ITEM in omnibus creatis entibus differt quod est, et quo est etiam formaliter: ergo differt similiter quo creatur, et quod creatur. Sed quod creatur, est creatura: quo creatur formaliter est creatio: ergo differt creatio actio a creatura: et similiter a Creatore, creatio passio: ergo est inter utrumque.

3. ITEM quod transit non est idem cum eo quod permanet: sed creari rei est in instanti, et non amplius: S. Bon. To. 4.

A ergo cum esse creaturae duret, et maneat post creationem: ergo differt creari, et esse: ergo creatio, et creatura.

4. ITEM omnis mutatio est via, et omnis via differt a termino, quia nihil terminatur ad seipsum. Si ergo creatio est mutatio, et habet creaturam pro termino: ergo differt a creatura ut via a termino: sed via cadit media inter extrema: ergo, et cer.

5. ITEM per impossibile: Si creatio est creatura, et omnis creatura creatur: ergo creatio creatur. Sed omne quod creatur, creatur per creationem media: ergo creatio per aliam creationem, et sic deinceps usque in infinitum: si ergo non est abire in infinitum, patet, et cer.

CONTRA: Per Philosophum de causis: Prima fundamenta rerum creaturarum est esse: sed nihil ex parte creaturae est ante creari: ergo creari non est aliud quam esse: ergo nec creatio aliud quam essentia: ergo nulla est differentia creationis ad creaturam.

ITEM inter ens ab alio, et non ab alio non est medium: sed omne quod non est ab alio, est Creator: omne autem quod est ab alio essentialiter, est creatura: ergo inter ea nihil est medium.

ITEM per impossibile ostenditur. Creatura refertur ad Creatorem: aut ergo per se, aut per aliud. Si per aliud, quaritur de illo utrum referatur seipso, aut alio, et sic procedendo in infinitum. Si vero refertur seipso: sed refertur per creationem: ergo creatio non est aliud quam creatura.

ITEM si creatio est medium inter Creatorem, et creaturam, aut ergo aeternum, aut temporale. Si aeternum: ergo aliquid aeternum est aliud a Deo. Si temporale: ergo ante omnium creationem est aliquid temporale. Horum autem utrumque est haereticum dicere, et reprobatum in Concilio Senonensi de ideis, quae ponebantur a quibusdam media inter Deum, et res.

ITEM a proportionem videtur hoc posse ostendi. Sicut enim se habet Creator ad creaturam, ita creatio actio ad creationem passionem: ergo a permutata proportionem, sicut se habet Creator ad creationem actiuam, ita creatura ad creationem passivam: sed Creator non differt secundum rem a creatione actione: ergo, et cer.

CONCLUSIO.

Creatio actio, est medium inter Creatorem, et creaturam secundum rationem praesentem tantum: sed creatio passio est medium secundum rationem non praesentem, quia ipsa non nihil dicit ultra creaturam.

RESP. AD ARG. Dicendum quod est loqui de creatione actione, et de creatione passione. Si de creatione actione loquamur, sic dico quod non est medium secundum rem, sed solum secundum rationem intelligendi, pro eo quod Deus cum sit summe simplex, est sua actio. Si autem loquamur de creatione passione, tunc distinguitur, quia per creaturam nomen potest signari, et importari omne quod est ab alio: ita quod habet esse post omnino non esse. Et hoc modo in nomine creaturae clauditur ipsa creatio, quoniam creatura non tantum nominat ipsa creata, sed etiam concreata: et sic non est medium nec re, nec ratione. Alio modo creatura nominat ipsam substantiam rei ab aliquo producente de nihilo: et sic creatio tenet medium non secundum rem, et naturam, sed secundum rationem, et habitudinem. Illa tamen ratio non nihil dicit: sed non dicit aliquid per essentiam diversum a creatura, et hoc patet sic. Creatio enim dicitur esse de nihilo, creatio nihilominus dicitur esse a Deo, unde habitudinem dicit ipsius ad non esse praecedens et ad suum producens de ratione sui nominis: creari enim non significat esse principaliter, sed exire de non esse in esse, et hoc

hoc ab aliquo. Si ergo quaeratur quae sit habitudo quae importatur in cōparatione ad non esse, dicendum quod illa habitudo dicitur mutatio. Et si quaeras quid sit illa mutatio: dico quod non est aliud quàm ipsa res extra. Et hoc patet, quia est mutatio ad esse, et mutatio ab esse, et mutatio in esse. Mutatio ad esse, nihil ponit nisi a parte termini. Mutatio ab esse, nihil ponit nisi a parte principij. Mutatio in esse, ponit ex parte vtriusque: et ideo mutari primo modo nihil aliud est quàm nunc primo esse. Mutatio secundo modo nihil aliud est, quàm nunc vltimo esse, et ideo non ponit aliquid aliud ab esse secundum rem, sed solum secundum intentionem. Mutatio vero in esse, vtrumque extremum habet, et subiectum, quod est prius natura, quae terminus. Et ideo talis mutatio aliquid potest esse natura praecedens terminum, et diuersum ab illo secundum rem, quamuis non sit ens actu completum: et ideo non sic creatio est medium inter Creatorem, et creaturam sicut generatio inter generantem, et generatum, dicendo igitur cōparationem ad non esse, dicitur medium non diuersum per essentiam, sed secundum rationem: similiter dicendo cōparationem ad Creatorem. Triplex enim est relatio. Quaedam quae fundatur super proprietatem accidentalem, sicut aliqui dicuntur similes, quia albi. Quaedam quae fundatur super dependentiam essentialem, sicut cōparatio materiae ad formam. Quaedam quae super originem naturalem. Prima relatio addit aliud super essentiam. Tertia relatio nihil aliud nisi pure esse, sicut patet in diuinitis. Media relatio dicit aliquid quod est quodam modo idem, quodam modo aliud. Creatio autem dicitur relationem secundum medium modum, quoniam ipsa creatura essentialiter, et totaliter a Creatore dependet. Et ideo concedendum quod creatio non est aliud secundum rem a creatura, nec medium inter ipsam, et Deum secundum essentiam, sed secundum rationem et habitudinem: vnde est prius natura creati quàm esse, non duratione: plus tamen est idem creatio actio cum create, quàm creatio passio cum creatura, quia ibi non est differentia nisi solum secundum modum nostrum accipiendi. Hic autem est differentia rationis et etiam habitudinis, quae non facit diuersitatem per essentiam, quia habitudo illa est essentialis. Similiter iudicandum est de vnitatem, bonitate, veritate essentiali. His visis patent obiecta. Concedendae enim sunt rationes probantes quod non est verum medium secundum rem.

Iacobus. Sent. dist. 30. q. 10.

Scotus. Relatio dependet a parte pertinet ad substantiam creaturam, et sic non dicitur realiter aliud a creatura Thom. alia realitatis est, et non pertinet ad essentiam creaturam.

Scotus in 1. 2. q. quodlibet. ar. 1. ibi. Dicitur sic q. fundamētum, et c.

5. QVOD obijcitur quod omnis creatura creatur, dicendum est quod verum est de creatura proprie dicta: si autem large dicatur, non solum creatura dicitur quod creatur, sed quod concreatur, et quod est creatura annexum, et hoc modo est creatio. Si ergo quaeritur, quo modo potest esse, dicendum quod in primis est status, vt prius tactum fuit. Vnde sicut vnitatem quae facit subiectum vnum, non est vna alia vnitatem, sic nec creatio qua substantia exit in esse, per aliam creationem producitur siue concreatur.

Hunc modum dicitur de sequuntur Thom. 1. 2.

DIST. I. PARS II.

Agit in generali de hominis conditione quantum ad finem propter quem creatus est.

Huius Partis Textum supra videre licet.

Et quia non valet, et cet.

Expositio textus.

SUPRA egit Magister de conditione rerum a parte principij, hic agit a parte finis. Et quoniam res a fine, et secundum illum respectum accipiunt distinctionem formarum: ideo pars ista habet tres particulas. In prima, praemisso quare rationalis creatura facta sit ex cōparatione rerum ad finem, ostendit rerum distinctionem. In secunda vero secundum illam distinctionem assignat diuersam cōparationem ad finem, ibi: *Ideo q. si quaeratur quare sit creatus homo, et c.* Tertio vero breuiter epilogat determinata ex ipsis, faciens viam ad cetera sequentia determinanda, ibi: *Ex praemissis apparet.* Prima, et vltima parte remanentibus indiuisis, media diuiditur in tres. In prima determinat finem intellectualis substantiae. In secunda finem substantiae pure corporalis, ibi: *Et sicut factus est homo propter Deum, et cet.* In tertia vero determinat finem compositi ex vtroque, in quantum est tale, ibi: *De homine quoque in scriptura, et cet.* Et ibi primo determinat veritatem. Secundo soluit dubitationem, ibi: *Solet etiam quari, cum maioris, et cet.*

Diuisio.

Quia bonus est Deus, sumus. Dub. I.

Videtur per Augustinum falsum dicere: nam si cōsequencia est bona: ergo si non essemus, Deus non esset bonus. Si dicas quod non est cōsequencia necessaria quia non dicit ibi cōsequenciam, sed causam. Obijcitur contra hoc, quia bonitas Dei aut est causa sufficiens, aut non. Si sufficiens: ergo ponit effectum eodem modo quo inest: sed necessarium est Deum esse bonum: ergo necesse fuit creaturas exire in esse: ergo non voluntarium, cuius oppositum monstratum est in lib. 1. in tractatu de voluntate. **ITEM:** Videtur male appropriare. In vestigio enim est correspondencia causae ad effectum, ita quod essentia creaturae repraesentat essentiam Creatoris, potentia potentiam, veritas veritatem, et bonitas bonitatem: ergo debet dicere, quia Deus est, sumus. Propter hoc est quaeritio. Cum ad nostrum esse concurrat potentia, sapientia, bonitas, quare causalitas nostri esse potius attribuitur bonitati, quam alijs?

RESP. Dicendum quod causa in actu ex concursu efficientis, et finis, quia finis mouet efficientem in his inferioribus. Et quoniam voluntas dicit illud quod efficiens iungitur fini in habentibus intellectum, hinc est quod voluntas est causa immediata: et ita dictum est, et ostensum in primo lib. Quoniam ergo bonum dicit rationem duplicis causae, scilicet efficientis, et finis,

et finis, hinc est, quod bonum est ratio quare voluntas est in actu, et ita potissima ratio productionis effectuum. Et ideo esse nostrum attribuitur bonitati, non per modum repraesentandi, vel appropriationis in repraesentando, sed rationis in causando. Vnde prima cōsequencia includit hanc, scilicet quia bonus est Deus, vult se diffundere: et quia vult se diffundere, vult creaturam producere: et ita quia bonus est, sumus.

In quantum sumus, boni sumus. Dub. II.

INSCRIBITUR nunc: An omne quod est bonum sit. Ergo videtur quod nos boni sumus per essentiam, quod est contra Boetium in libro de hebdomadibus, qui dicit quod sumus boni participatione. **ITEM:** si in quantum sumus, boni sumus: ergo non est intelligere esse abstracta bonitate, quod falsum est, cum intelligatur veritas bonitate abstracta.

RESP. Dicendum quod bonitas est duplex in creatura, vna quae est ex forma dante esse, alia quae est ex forma dante bene esse. Prima est bonitas substantialis, quae non addit supra formam nouum esse, sed solum relationem ad finalem causam: ex qua cōparatione, omne aliud a Deo habet esse bonum. Et quia illa cōparatio ad causam essentialem siue finalem est essentialis, nec vnquam esse relinquit, nec potest relinquere, hinc est quod August. dicit in quantum sumus, boni sumus. Ad illud ergo quod obijcitur de Boetio, dicendum quod ipse vocat bonum per essentiam, illud bonum quod est absolute bonum, non ex dependentia ad aliud. Hoc autem modo nulla creatura bona est, immo ex cōparatione, et ideo participatione. Nec sequitur quod accidentaliter: quia participatio non est accidentalis respectu primae bonitatis, quae est ex forma dante esse, quamuis sit accidentalis, secundum quod est ex forma dante bene esse. Ad illud quod obijcitur quod non est intelligere esse, etc. dicendum quod illud quod attribuitur alicui secundum quod ipsum, potest dupliciter attribui. Aut enim consequitur, aut praecedit. Si praecedit, sic est ita essentialia quod sine ipso non est, nec potest intelligi. Sed si aliquo modo consequitur, nec tamen cadit in aliud genus, potest quidem intelligi intellectu apprehendente, et intellectu semiplene resolvente: sed intellectu plene ad causas comparante non potest intelligi non intellecto illo: maxime cum illud dicat habitudinem necessariam, et relationem ad causam, sicut verum, et bonum.

Intelligentia horum terminorum quare in 1. dist. 28.

Solet etiam quari, et cetera. Dub. III.

Assignat Magister causas, quare anima vnita sit corpori. Quarum prima est Dei voluntas: secunda instructio nostra. **CONTRA:** Videtur quod vtraque sit inartificialis. Prima enim responsio potest ad omnia dari: in secunda videtur principium peti, quia si non esset vnita, limpide videret Deum, nec indigeret exemplo: ergo si exemplo indiguit, non fuit nisi propter minorationem suae cognitionis.

RESP. Dicendum quod Magister respondet sufficienter et bene. Sufficienter quidem, quia cum sit duplex via cognoscendi opera Dei, scilicet fide, et intelligentia, ad soliditatem fidei sufficit scire quod Deus voluit, quem credit non velle nisi rationabile: vnde in prima responsione satisfacit fidei, et haec responsio in omnibus fidelibus, vt fidelis est, plene sufficit. Ad soliditatem intelligentiae redditur ratio: et cum non possit reddi ratio, vel causa ex parte Dei, redditur ex parte creaturae. Et haec est manifestatio diuinae bonitatis in suo opere, in quo debet se manifestare non solum propter nostram indigentiam, verum etiam ad suam gloriam: et sic patent obiecta. **RESPON.** Bon. To. 4.

Ad detur etiam hic, causa efficiens, et finalis, et sic sufficienter, et plene.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis in qua agitur de rebus productis in cōparatione ad finem, secundum ordinem, et distinctionem: quaeruntur principaliter tria. Primum est de rerum distinctione. Secundum de ordine. Tertium de differentia Angeli, et animae. Circa primum quaeruntur duo. Primum est de multitudine rerum quantum ad principium. Secundum quantum ad differentias secundum quas distinguuntur.

QUESTIO I.

An a primo efficiente debuerit, vel potuerit esse rerum multitudo.

Alex. Alensis 2. p. q. 11. Membrum 1. et 2. S. Tho. 1. p. q. 47. art. 1. Et 2. contra Gent. cap. 39. Et Opus. 3. cap. 7. 7. 2. 3. et 101. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 1. q. 3. art. 3. Et de esse et essentia. q. 2.

TRVM a primo efficiente debuerit vel potuerit esse rerum multitudo. Et quod non, videtur primo sic per Philosophum. Idem vniformiter se habens, natum est efficere idem: sed efficiens primum est vnum omnino vniformiter se habens: ergo videtur quod nunquam multa facere potuerit: ergo vnum solum. **ITEM** a summo bono nunquam possunt esse mala, nec a summo vero vnquam possunt esse falsa: ergo a summo vno non possunt esse multa. **ITEM** mundus sensibilis dicitur assimilari mundo archetypo, qui est in mente diuina, ad illius enim expressionem factus est: sed in illo omnia sunt vnum, ergo et in hoc mundo. ergo videtur quod ab illo non potuerit esse multitudo.

AD OPPOSITVM Arist. 2. de gen. coelex. ult.

ITEM a Deo est exitus per generationem, per spirationem, et per creationem: sed per generationem non emanat nisi vna sola persona, et similiter per spirationem: ergo per creationem non egreditur nisi vna sola creatura.

CONTRA: Quanto substantia producens est melior, tanto magis est sui diffusiva: et quantomagis est sui diffusiva, tanto pluribus est nata se communicare: sed primum efficiens est optimum inter omnia: ergo, etc.

FVNDAMENTA.

ITEM: Quanto substantia spiritalior, tanto plurius est cognitiua: sed suprema substantia est spiritalissima, ergo multorum est cognitiua: sed non est cognitiua multorum praecedentium se, vel comitantium: ergo multorum ab ipsa exeuntium.

Auctor d. causis prop. 24. Et 12. Metaph. con. 101. 53.

ITEM: Quanto substantia simplicior, tanto potentior: quia virtus quato magis est vnita, tanto magis infinita: sed quanto potentior, tanto in plura potest: ergo si substantia primi principij est simplicissima, ergo et potest, et debet ad sui manifestationem producere multa, cum ipsa sit vnica.

ITEM: Quanto causa prior, tanto vniuersalior, vnde prima est vniuersalissima: et quanto vniuersalior, tanto plurimum principium: ergo cum principium productum vniversi sit simpliciter primum: debuit ergo et potuit exire ab ipso multitudo rerum.

CON-

Primum omnium rerum principium cum sit vnice vnium simpliciter primum, maxime potens, maxima sapientia, et summa bonitatis, sua immensa sapientia potuit, nouit, et voluit rerum multitudinem producere.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam notandum est: quod si de principio intrinseco quærat, unde veniat multitudo rerum, maxime secundum speciem, patet quod a forma. Si vero quærat, unde veniat multitudo formarum tanquam a principio affectiuo extrinseco, patet quod ab efficiente vno. Sed qualiter potest venire multitudo a principio summe et perfectissime vno, difficile est intelligere. Et aliqui circa hoc errauerunt. Quidam enim dixerunt quod quamuis vnus esset rerum Conditor, tamen multa et varia facit propter multitudinem formarum idealium: sed illud improbatum est in primo libro, vbi ostenditur quod omnes illæ vnus sunt: nec est in Deo secundum rem alius numerus quam personarum.

Distin. 35, q. 2.

Art. 2, q. 2.

1. Dist. 2, q. ult.

Aliqui vero dicere voluerunt, quod hoc erat propter multitudinem mediorum. Deus enim cum sit vnus, et summe simplex intellexit se; et se intelligendo, et nihil aliud, produxit primam intelligentiam: et illa intelligentia intellexit se, et Deum: et ideo produxit duo, scilicet aliam intelligentiam, et orbem suum: et sic descendendo, et multiplicando. Et ista opinio in lectione præcedenti est improbat, vbi ostenditur quod Deus immediate producit omnia. Tertij dixerunt quod multitudo rerum erat a principio vnico propter multitudinem, et infinitatem reflexionum, quibus diuinus intellectus supra se reflectitur, et intelligit se, et intelligit se intelligere: et sic vsque ad infinitum. Sed illud nihil est. Primum, quia falsum est quod in Deo sit multitudo reflexionum, cum Deus sit suum intelligere. Item: Ex hoc nunquam perueniret, nisi diuersitas secundum numerum. Et ideo positio recta est, quod multitudo in rebus est a principio vno, quia est primum principium vnice vnium. Quia enim est principium simpliciter primum, ideo secundum et potens est fecunditate infinita, et immensa. Si enim vnitas quæ est prima in genere numeri, est principium a quo possunt infiniti numeri egredi, et punctus a quo infinitæ lineæ: ergo quod est simpliciter primum est ita potens, quod omnino immensum. Propter ergo immensitatem infinita potest: sed propter immensitatis manifestationem multa de thesauris suis profert: non omnia, quia effectus non potest æquari virtuti ipsius primæ causæ. Quia vero est vnice vnium, ideo simplicissimum, et spiritualissimum, et perfectissimum. Et quia simplicissimum: maxime potentia. Quia spiritualissimum: maxime sapientia. Quia perfectissimum est: bonitatis summa. Quia maxime potentia: multa potest. Quia maxime sapientia: multa nouit. Quia summa bonitatis: multa vult producere et se communicare: et ideo a principio vno, quia primum et vnium, exiit multitudo.

1. QVOD ergo obijcitur quod idem similiter se habens, etc. dicendum quod intelligitur in his agentibus, quorum virtus est arcata, et limitata: et hoc non habet locum in Deo.

2. QVOD obijcitur: A bono non sunt mala, dicendum quod non est simile, quia mala et falsa dicuntur priuationes et defectus: et ideo non habent causam efficientem sed deficientem, qualem non decet esse Deum: sed multitudo est positio, et ideo causam habet effectiuam.

3. QVOD obijcitur de archetypo et sensibili mundo, dicendum quod ipse imitatur illum in quantum potest, sed deficit. In illo enim est summa pulchritudo per omnimodam vnitatem: hic autem si esset vnitas non esset pulchritudo, quia non esset ordo, nec per-

Afectio: et ideo vt mundus hic imitaretur in perfectione, et pulchritudine: oportuit quod haberet multitudinem, vt multa facerent quod vnus facere per se non posset.

4. QVOD vltimo obijcitur de generatione et spiratione, iam patet: quia genitus æqualis generanti per omnia implet, et imitatur ipsum: similiter et Spiritus sanctus: et ideo superflueret, aliam ponere personam: sed non sic est in creatura quæ bonitatis finitæ est. Ideo quod non potuit capere creatura in se, accepit quodam modo in sibi sociam: vt sic ex multis vna perficeretur mundialis machina.

1. Dist. 2, q. ult.

QVÆSTIO II.

An rerum vniuersitas triplici distinctione distinguatur, creatura spiritali, corporali, et ex vtraque media.

Alex. Aleis. 2. p. q. 53. Membro 1. et 2. S. Thom. 1. p. q. 76. art. 6. et 7. Et 2. contra Gent. cap. 7. Et de Malo q. 4. ar. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 1. q. 7.

SECUNDO quæritur circa hoc de differentijs, secundum quas, res multiplicata sunt; quas Magister ponit in littera scilicet substantiam corporalem, et spirituales, et ex vtraque composita. Queritur vtrum hæc distinctio debeat esse in vniuerso. Et videtur quod non: primo de corporali: nam, sicut tactum est, omne quod Deus facit, facit salua ordinatione, ergo propter suam bonitatem: sed non facit propter bonitatem suam augendam, sed participandam: sed sola creatura spiritalis Dei capax est, et eius particeps esse potest: ergo solum spirituales debuit facere, non corporales. Si tu dicas, quod corporalis est particeps in effectu quæuis non in se, hoc nihil est: quia participare bonitatem diuinam in effectu, non est aliud quam esse: hoc enim ipso quod est, participat effectum bonitatis: ergo idem est dicere creaturam esse factam propter participationem diuinæ bonitatis, quod dicere creaturam esse factam vt sit: sed hoc nihil est: ergo, etc.

AD OPPOSITVM

2. ITEM de composito videtur: Omne enim compositum quod Deus facit, facit salua proportione: semper enim formam coniungit materie summe proportionabili: sed creaturæ spiritalis ad corporalem nulla aut valde modica, et longinqua est proportio: ergo nullo modo deberet Deus hæc vnire vt perfectionem perfectibili. Quod non sit proportio, patet: spirituale enim est simplex: corporale habet partium infinitatem.

3. ITEM corporale est corruptibile, et ita habet durationem finitam: spirituale autem incorruptibile, et ita habet durationem infinitam: si ergo finiti ad infinitum nulla est proportio, patet, etc. Si tu dicas quod corpus fuit incorruptibile a conditione primæ, sed peccato factum est corruptibile: tunc ergo saltem postquam corruptibile fuit, debet cessare vnio.

Ariff. lib. 1. cali. context. 52.

4. ITEM de pure spiritali videtur: Omne quod Deus facit, debet facere salua naturarum connexionne: sed natura generis essentialiter est connexa differentiæ: ergo si animatum et sensibile est connexum rationali: ergo impossibile est quod aliquid fiat habens rationem, quin habeat vegetationem, et sensum, siue quin sit animal: sed animal est substantia composita ex spiritali, et corporali: ergo, etc. Et hoc videtur dicere

2. de ani. cõ tex. 31.

dicere Philosophus quod vegetatiuum est in sensitiuo, sicut trigonum in tetragono: et hoc in rationali sicut in pentagono: sed nunquam Deus facit te tragonum sine trigono, nec pentagonum sine tetragono, et trigono: ergo, etc.

5. ITEM nihil facit Deus nisi ex magna dilectione, aut summa deliberatione: ergo quod semper facit, melius est naturæ vniciuque. Aut igitur naturæ spiritali melius est esse separatam, aut melius est esse coniunctam: quocumque dato, altera differentia tollitur.

FVNDAMENTA.

SEDCONTRA: Decuit Deum ita res facere, vt essent in manifestatione suæ potentia: sed potentia manifestatur in productione rerum multum distantium, et in earum coniunctione: nam potentia tanto virtuosior ostenditur, quanto potest super magis distantia. Sed prima et summa distantia substantiarum est inter corporeum, et incorporeum, quia primæ differentia generis sunt: ergo ad hoc quod diuina potentia manifestetur plene, necesse fuit substantiam spirituales, et corporealem producere, et rursus productas vnire.

ITEM decuit Deum ita res producere, vt manifestaretur eius sapientia: sed sapientia artificis manifestatur in ordinis perfectione: omnis autem ordo habet de necessitate et summum, et medium, et infimum. Si ergo infimum est natura pure corporalis, summum natura spiritalis, medium composita ex vtraque: nisi hæc omnia fecisset, non ostenderetur perfecte Dei sapientia, oportuit igitur hæc omnia fieri. Vnde Aug. Duo fecisti Domine, vni prope te, aliud prope nihil.

Li. 12. Confess. cap. 7. to. 1. in fi.

ITEM Deum decuit sic res producere, vt manifestaretur eius bonitas: sed bonitas consistit in diffusione, et communicatione sui in alterum: si ergo sua bonitas consistit in communicatione actus nobilissimi, qui est viuere, et intelligere, decuit vt non tantum daret alij potentiam viuendi, et intelligendi, sed etiam potentiam alij communicandi. Si ergo viuens, et intelligens est substantia spiritalis, quod autem viuificatur, et per intellectum perficitur, est corpus: ergo ad perfectam bonitatis manifestationem necesse fuit fieri substantiam spirituales, et corporealem: sed hæc non perfecte manifestarent nisi vna alteri communicaret, et hoc non potest esse nisi per vnionem: ergo necesse fuit facere compositam ex vtraque.

ITEM hoc non solum videtur ratione Theologica, sed etiam philosophica: quia si est ponere vniam, differentiam contrarietatis, et alteram: si ergo corporale, et spirituale: et si ponere est extrema composita, ergo et medium: ergo, etc.

CONCLUSIO.

Cum vniuersi perfectio ijs tribus compleatur, ambitus amplitudine, ordinis sufficientia, et bonitatis influenza, hæc triplici substantia debuit ornari spiritali, corporali, et mixta.

RESP. AD ARG. Dicendum quod ad perfectionem vniuersi hoc triplex genus substantia requiritur, et hoc propter triplicem perfectionem vniuersi, quæ attenditur in amplitudine ambitus, sufficientia ordinis, influenza bonitatis: in quibus tribus exprimitur in causa triplicem perfectionem: videlicet sapientiam, potentiam, et bonitatis. Vnde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. QVOD obijcitur quod in operibus salua debet esse ordinatio, vt omnia fiant propter diuinam bonitatem participandam, dicendum quod fieri propter diuinam bonitatem est dupliciter, aut ostendendam, et sic facta sunt cuncta: omnia enim diuinam expriment bonitatem: aut participandam, et hoc dupliciter, aut quia sunt nata participare, aut quia seruiunt participantibus. Primo modo conditæ sunt creaturæ spirituales: secundo modo corporales: ipse tamen ali-

quo modo participant: sed in earum participatione status non est, sed ordinatur ad vltiorem.

2. QVOD obijcitur quod in omni coniunctione debet esse salua proportio, dicendum est quod in coniunctione animæ ad corpus salua est proportio, et absolute, et in relatione ad finem. Absolute: nam quamuis supremum spiritus, et infimum corporis multam habeant elongationem: tamen supremum corporis, et infimum spiritus summam habent vicinitatem. Spiritus enim animalis siue rationalis habet potentiam viuificandi, potentiam vegetandi, et sensificandi: corpus autem humanum habet complexionis æqualitatem, habet organorum multipliciter, habet rursus spirituum subtilitatem, et secundum triplicem differentiam. Habet enim spiritum vitalem, spiritum naturalem, et spiritum animale. Comparando igitur complexionem æqualem ad vim viuificatiuam per medij, et vinculum spiritus vitalis, optimus est nexus. Similiter comparando non solum complexionis æqualitatem, sed et organizationem, et organizationem perfectionem ad vim vegetandi, et sentiendi mediante spiritu naturali, et animali, optima est proportio, et mirabilis nexus: vnde sicut terra et ignis quæ multum distant, necuntur duplici medio: vno, quod magis communicat cum terra: et reliquo, quod magis cum igne: similiter est in proposito. Attenditur etiam perfecta proportio in relatione ad finem. Cum enim animæ humanæ data sit libertas arbitrij vertibilis, et reuertibilis, id est potens stare, cadere, et resurgere: datum est ei corpus potens mori, et potens non mori: et deinde potens in sempiternum viuificari. Rursus, cum anima creata sit veluti tabula nuda, datum est ei corpus humanum habens organa multiplicia: vt in illo posset perficere scientijs. Similiter ex parte corporis est optima proportio in relatione ad finem. Cum enim sit ordo in formis corporalibus, quod patet, quia forma elemēti est ad formam mixti, et forma mixtionis ad formam complexionis, et rursus vegetabilis ad sensibile, et non sit status in re corporali et imperfecta, non est status ibi, sed vltius disponunt huiusmodi formæ ad animam rationalem, per quam etiam corpus et natura corporalis efficitur particeps æternæ beatitudinis. Aut ergo omnis intentio naturæ corporalis soluitur, aut necesse est peruenire mediante anima rationali in vltimum finem.

Ariff. 3. de anima con. tex. 14.

3. QVOD obijcitur: In opere Dei debet saluari naturarum colligatio, dicendum quod verum est: sed sensibile, et vegetabile non sunt de necessitate rationalis, nisi secundum quod est rationale per vnionem. Anima enim, vt prius tactum est, cum sit spiritus simplex et purus, non potest vniri carni, nisi duplici medio ex parte sui. Similiter nec corpus complexionatum, et ideo necesse est quod interueniat natura viuificandi, siue vegetandi, et natura vltius sensificandi, et ideo in omni homine hæc cadunt: sed quia Angelus est spiritus purus: ideo istis non indiget. Patet igitur quod contra fidem, et veritatem errant Sadducæi, qui negant esse spiritum. Patet nihilominus error Manichæorum, qui negant animam vniri corpori, id est non vt perfectibili, sed vt carceri.

4. QVOD obijcitur vltimo, quod Deus dat vniciuque quod melius est, dicendum quod Deus non dat vniciuque simpliciter melius, quia tunc non faceret res ordinatas, sed æqualiter perfectas: et hoc repugnaret perfectioni, quia si omnia essent æqualia, non essent omnia, vt dicit Augustinus. Cum ergo dicitur, quod Deus dat vniciuque quod sibi melius est, hoc intelligendum est secundum exigentiam ordinis, et naturæ: naturæ autem animæ competit vniri corpori, naturæ autem Angelicæ, separatam esse a corpore: et ideo illa ratio non valet, quia dilectio Dei non excludit ordinem.

Tom. 4. lib. 83. q. 9. 41. et cõtra ad. uerf. Leg. et Prophet. ca. 4. to. 6.

Consequenter secundo loco quaeritur de rebus productis quantum ad ordinem. Et circa hoc quaeruntur duo. Primum est de ordine rerum in comparatione ad finem. Secundum est de ordine earum quem habent adinuicem.

QUESTIO I.

An Deus ad gloriam sui, vel ad rerum utilitatem, res ipsas produxerit.

Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 1. q. 9.

FVNDAMENTA.

Li. 1. c. 31. et 32. 10. 3.

VM omnes creaturae conditae sunt propter diuinam gloriam, et utilitatem propriam, sicut dicit Magister, et accipi potest ex scriptura: et Augustinus dicit in lib. de Doctr. Christ. quod Deus nos fecit, et diligit non propter utilitatem suam, sed propter bonitatem suam, et utilitatem nostram: Quaeitur ergo quis sit finis principalior conditionis rerum. Vtrum diuina gloria, vel utilitas nostra. Et quod gloria Dei, videtur. Ille est finis principalior, qui est vltior: finis enim vltimus est potissimus: sed vltior finis est Dei gloria, quam utilitas nostra: nam non gloria Dei propter utilitatem, sed utilitas ad gloriam ordinatur: ergo videtur quod gloria sit principalior.

ITEM ille finis est principalior, qui est perfectior: sed gloria Dei est perfectior: ergo, et cet. Probatio mediae. Perfectior finis est qui perfectiorem reddit operationem ordinatam ad ipsum: sed multo melius est opus quod quis facit propter gloriam Dei, quam propter utilitatem suam. Vnde Apostolus: Omnia in gloriam Dei facite: ergo, et cet.

ITEM ille est finis principalior, qui est essentialior: sed gloria Dei est essentialior vnicuique rei conditae maxime rationali, quam utilitas sua: nam res propter malitiam potest priuari sua utilitate: sed non potest vnquam quin sit ad Dei gloriam.

ITEM ille est principalior finis, qui est vniuersalior: propter hoc quod principalis finis totum debet complecti: sed gloria Dei est finis, quem assequitur omnis natura, siue humana, siue Angelica, siue bona, siue mala: ergo, et cet.

AD OPPOSITVM. CONTRA: Ille est finis principalior rei conditae, quem efficiens magis intendit: sed Deus magis intendit in conditione creaturae eius utilitatem, quam gloriam suam: ergo, et cet. Probatio mediae. Sicut dicit Apostolus: Caritas non quaerit quae sua sunt, sed quod alterius: sed Deus quae agit, facit ex perfectissima charitate: ergo nec quaerit, nec intendit quod suum est: ergo non suam gloriam, sed utilitatem nostram.

ITEM ille finis est principalior conditionis rei, quem res condita magis appetit: sed vnaquaeque res ita appetit suum commodum vel utilitatem, quod nullo modo potest velle oppositum: sed oppositum gloriae diuinae potest velle, sicut patet in blasphemis: ergo utilitas, et cet.

ITEM ille finis est potior conditionis rei, ad quem efficiens non peruenit nisi per effectum: hoc patet: quia si aequae bene defendor a plurijs absque domo sicut cum domo, si facerem domum propter talem defensionem, facerem frustra. Si ergo Deus non est magis gloriosus post conditionem rerum quam ante: si faceret res principaliter propter gloriam suam, faceret frustra: quod si non frustra facit, non producit: ergo principaliter propter gloriam suam, sed propter utilitatem alienam.

ITEM ille finis principalior est, qui effectum

magis perficit cum ad ipsum peruenit: sed Dei fruitio magis animam perficit, quam Dei laudatio: ergo principaliter facta est anima propter fruitiorem, quam propter Dei gloriam, et laudem.

CONCLUSIO.

Rerum conditarum principalior causa, est Dei omnipotentis gloria, non quidem augenda, sed manifestanda, et communicanda: ex cuius manifestatione creatura utilitas summa proficiscitur.

RESP. AD ARG. Dicendum quod finis conditionis rei, siue rerum conditarum principalior, est Dei gloria: siue bonitas, quam creaturae utilitas. Sicut enim patet: Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus: sed non propter suam utilitatem, vel indigentiam, qui ait in Psalmo: Dixi Domino Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non egres: ergo propter sui gloriam, non inquam propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam, et propter gloriam suam communicandam: in cuius manifestatione, et participatione attenditur summa utilitas creaturae, videlicet eius glorificatio, siue beatificatio.

1. QVOD ergo obijcitur quod charitas alienum commodum quaerit, dicendum quod secus est in nobis, et in Deo. Nam in nobis bonum proprium differt a bono communi: sed in Deo bonum suum est bonum commune: nam ipse est bonum omni boni. Si ergo effectum non ordinaret ad se, vel non faceret propter se (cum ipse sit bonum a quo omne bonum) iam effectus non esset bonus. Quoniam ergo utilitas creaturae tota attenditur in ordinatione ad bonum quod Deus est: ideo charitas Dei omnia rectissime facit, et conuertit ad se, et sic non est in nobis.

2. QVOD obijcitur quod ille finis est principalior, quem natura magis appetit, dicendum quod est loqui de natura dupliciter. Aut de natura ut deficientem, aut ut perfectam. Dico ergo quod natura deficientem in se recuruat: ideo proprium bonum desiderat, et ideo suum commodum. Natura vero perfecta amore charitatis sursum eleuatur, et multo magis improprie desiderat Dei gloriam desiderat, quam utilitatem propriam, ut patet in habentibus charitatem.

3. QVOD obijcitur quod ille finis est principalior, quem magis natura desiderat: verum est de natura recta, et perfecta.

4. QVOD obijcitur quod ille est principalior finis conditionis rei, ad quem res per effectum pertingit. Responderi potest dupliciter. Primo quod hoc habet veritatem quando operans operatur propter indigentiam alicuius finis, ad quem non potest peruenire, nisi per opus quod producit: sed talis operans non est Deus, sicut patet: et ideo non habet locum hic. Vel aliter dicendum quod res factae sunt propter Dei gloriam, non inquam acquirendam, vel ampliandam, sed ostendendam, et communicandam. Et quamuis gloria Dei sit sine rebus factis, non tamen communicatur, vel manifestatur, nisi per res productas. Quod obijcitur quod fruitio magis perficit, dicendum quod laus dupliciter est, scilicet perfecta, et imperfecta. Laus imperfecta minus perficit animam quam fruitio: sed non sic laus perfecta, quia anima magis laetatur in gloria: et plus gaudebit de Dei gloria, et honore, quam de sua glorificatione: et plus iucundabitur in laudando, quam in considerando proprium bonum, et ideo patet quod ille finis est vltior.

QVÆ

An Angelus sit praestantior homine.

Rich. 2. Sent. dist. 1. art. 5. q. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 1. q. 10.

FVNDAMENTA.

Aristot. 1. Ethic.

DE ordine rerum adinuicem: nam hunc tangit Magister in littera. Vtrum videlicet natura spiritualis dignitate naturae praecellat compositam ex spirituali et corporali. Certum est enim, quod vtraque praecellit corporalem: et quod sic videtur. In omni genere nobilior est illud propter quod est alterum sicut finis eo quod est ad finem: sed homo est propter angelum: nam, sicut dicunt sancti, et Magister recitat in littera, homo factus est ad reparationem angelicae ruinae: ergo, et cet.

ITEM spirituale, simpliciter loquendo, nobilior est corporali: ergo nobilior est illud quod pure est spiritus nihil habens de corpore, quam quod est spirituale, et coniunctum corpori: ergo nobilior angelica natura, quam humana. ITEM: In quolibet genere immortale, et incorruptibile nobilior est mortali, et corruptibili: sed angelus per naturam est immortalis, et incorruptibilis, homo vero e contrario: ergo, et cet.

ITEM quod similior est meliori, est melius, si non sit similis in ridiculosis, ut simia homini quam equus, sed angelus est Deo similior, et deformior quam homo: hoc manifestum est, et non in ridiculosis, sed in optimis: ergo simpliciter melior est natura spiritualis, quam composita.

AD OPPOSITVM. CONTRA per Aug. Mente humana solus Deus est maior. Vnde in lib. de Trin. 15. et in lib. 83. q. dicit, quod immediate ipsa mens a prima veritate formatur, et inter ipsam et Deum nihil cadit medium: ergo angelus non est supra mentem humanam: ergo per se adeo bona est ut angelus. Sed anima propter coniunctionem sui cum corpore non deterioratur, immo maius bonum est, cum corpus sit bonum: ergo simpliciter totus homo est angelo melior.

ITEM in omni genere quod tenet rationem finis illud est melius: sed in genere creaturarum homo tenet rationem finis, non angelus. Vnde Remigius dicit et Philosophus quod nos sumus finis quodammodo omnium quae sunt: quod non dicit de angelo: ergo, et cet.

ITEM si optimum in vno genere est melius optimum in alio, et simpliciter hoc illo melius: sed optimum in genere hominum est melior optimum in genere angelorum, ut putat, quia Christus: ergo, et cet. Si tu dicas, quod non inquantum homo, sed inquantum Deus: obijcitur de beata Virgine quae est pure femina, et tamen domina angelorum.

ITEM maior est qui recumbit, quam qui ministrat, teste Domino: sed angelus ministrat homini: Omnes sunt administratorij spiritus, et cet.

CONCLUSIO.

Angelus, et homo si ordinem ipsorum ad finem, qui est beatitudo, attendas, pares esse dicuntur: quod si natura nobilitatem respiciamus, Angelus ipso homine natura dignior est censendus.

RESPON. AD ARGVM. Dicendum quod cum quaeritur de ordine spiritus rationalis, siue vni-

ti ad spiritum angelicum, vel separatam, de duplici ordine potest intelligi: aut de ordine quantum ad finem, aut quantum ad naturam dignitatem. Si quantum ad finem: sic dico quod sunt pares: nam ad eundem finem scilicet ad aeternam beatitudinem immediate ordinantur: et eadem est mensura hominis quae et angeli: nec homo propter angelum, nec angelus propter hominem. Tamen sicut lex charitatis facit in membris corporalibus, et concubiis ciuitatis quod vnum membrum supplet indigentiam alterius, ut patet, quia oculus videt sibi viam et pedi, et pes fert se ipsum et oculum: et in ciuibus terrenae ciuitatis similiter contingit. Similiter intelligendum est de homine, et angelo qui sunt ciues ciuitatis supernae: nam homo habet habitatem ad labendum frequenter, et possibilitatem ad resurgendum. Angelus vero stans, perpetuitatem in stando: et cadens impossibilitatem in resurgendo: ideo angelus stans sustentat hominem, siue infirmitatem humanam: et homo resurgens reparat ruinam angelicam. Ideo quodam modo angelus propter hominem, et quodam modo homo propter angelum: et ideo in hoc ordine pares sunt. Si autem loquamur de ordine quantum ad naturam dignitatem, dicendum quod simpliciter loquendo, angelus est creatura superior homine. Natura enim angelica, sicut patet ex multis scripturae locis, nobilior est humana, et in superiori gradu consistit. Concedenda igitur sunt rationes manifestantes quod angelus naturae dignitate praecellit hominem, praeter primam ad quam solutum est.

1. QVOD ergo obijcitur in contrarium, quod nullum cadit medium inter mentem, et Deum, dicendum quod est medium secundum dignitatem naturae, vel secundum causalitatem influentiae. Primo modo cadit medium. Secundo modo non. Nam Deus immediate influit in mentem, et propterea ipsa mens immediate a prima veritate formatur.

2. QVOD obijcitur secundo, quod homo tenet rationem finis, dicendum quod aliquid propter quod res est, est dupliciter scilicet aut ad suppleendum indigentiam, sicut domus propter hominem, et calcus propter pedem: aut ad suscipiendum eius influentiam sic homo propter Deum. Quod vltimo modo habet rationem finis, nobilior est: quod primo modo, non. Quia enim homo omnibus indiget, angelus nullo nisi Deo: ideo omnia propter hominem, non omnia propter angelum. In cuius rei signum angelus conditus est in principio: homo vero in die sexto.

3. QVOD obijcitur de optimo, intelligendum est per se, et praecise. Sed nec beata virgo, nec Christus excedunt angelos pure ratione naturae, sed ratione multiplicatis gratiae.

4. QVOD vltimo obijcitur de ministerio, infra melius patebit: ad praesens tantum sufficiat dicere, quod alicui ministratur dupliciter: aut propter se, sicut regi, et domino, et talis est nobilior: aut propter alium, sicut ministrat miles gartioni regis: et per hoc est argumentum soluendum. Angelus enim ministrat homini propter Deum, sicut diues pauperi, fortis aegrotanti.

ARTICVLVS III.

Consequenter tertio loco quaeritur de modo distinguendi spiritum angelicum ab anima rationali. Et quaeruntur duo. Primo quaeritur, vtrum differant specie, an tantum numero. Secundo, quae sit illa differentia per quam differunt.

QVÆST.

An Angelus et Anima differant specie.

Alex. Alensis 2. p. q. 26. Memb. 5. S. Tho. 1. p. q. 75. ar. 7. Et 2. Sent. dist. 3. q. 1. art. 6. Et 2. contra Gent. c. 94. Scot. 2. Sent. d. 1. q. 6. Egid. Rom. 2. Sent. d. 3. q. 2. ar. 5. Albertus de quattuor Cœlis q. 5. ar. 25. Stephan. Brulef. 2. Sent. dist. 1. q. 11. Gabriel Biel. 2. Sent. dist. 1. q. 6.

FVNDAMENTA.



QVOD autē differant specie, videtur. Quæ differunt specie habent diuersas perfectiones secundum speciem: sed homo et angelus differunt specie, constat: et anima dat speciem homini, et actum specifi- cum: ergo et anima, et angelus.

ITEM: Quæ sunt similia specie, vel simul producuntur, vel vnum facit ad productionem alterius ubi producuntur per propagationem: sed animæ non simul cum angelis sunt productæ: nec angeli faciunt ad animarū productionem: ergo. Si tu dicas quod simili- ter potest argui de animabus: hoc falsum videtur, quia pater facit ad generationem prolis.

ITEM plus conuenit sensibile cum sensibili, et vegetabile cum vegetabili, quàm sensibile et vege- tabile cum non sensibili, et vegetabili: sed anima hu- mana per essentiam est sensibilis, et vegetabilis, alio- quin non faceret animal: ergo cum differat specie ab anima sensibili tantū et vegetabili: multo plus differt a spiritu angelico, qui nec est sensibilis, nec vegetabilis.

AD OP- POSITVM

1. CONTRA: Quorum perfectio et comple- mentum vltimum est vnum specie, ipsa sunt vnum: sed ad eandem beatitudinem ordinatur homo, et an- gelus, quæ est visio, et fructio Dei: ergo homo, et an- gelus, siue anima, et angelus sunt specie vnum.

2. ITEM quorum differentia vltimo completiua est specie vna, ipsa sunt vnum: sed differentia vltimo completiua animæ rationalis et angeli est vna et eadem, scilicet hoc quod est rationale, siue intellectu- ale, et in hac communicant, sicut dicit Grego. quod ho- mo communicat esse cum lapidibus, intelligere cum angelis: ergo, et cet.

Hom. 29. in Euang. non luge a prin- cip. Et Mo- ral. li. 6. ca- pite 8. Lib. 5. post initium.

3. ITEM quorum optimum naturale est vnum, ipsa sunt specie vnum, sed optimum naturale homi- nis, et angeli est vnum, sicut dicit Bernardus ad Euge- nium, † Optimum, inquit, tui et angeli ratio est: ergo cum species accipiat ab optimo, patet, et cet.

CONCLUSIO.

Anima rationalis, tamen si, pressus loquendo, species dici non debeat, sed potius speciei forma, ab Angelo nihilominus specie differre dicitur.

Opinio 1.

Obuiat his Scot. in 2. q. 6. ibi: Cō- clusio etc.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam notandum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam namque dicere voluerunt, quod quæstio ista nulla est. Cum enim quæritur vtrum aliqua differant specie, supponitur quod vtrumque sit in genere, vt species: et quoniam anima non est species, sed speciei pars: nec est in genere secundum rectam lineam, vt species, vel indiuiduum, sed a latere, vel magis per reductionem sicut principium: ideo dicunt quod quæ- stio ista nulla est, cum anima non sit species. Sed hæc responsio potius est euasio ad hominem, quàm solutio ad rem. Nam adhuc restat quæstio. Cum anima sit substantia, et forma substantialis, vel habens formam substantialem, in qua omnes animæ conueniunt: vtrū

A in eadem contineant anima, et angelus: an sit ibi so- lum differentia accidentalis. Præterea: Anima separata spiritus est, et substantia, prout est res per se exi- stens, et per se subsistens accidentibus, et secundum sui mutationem susceptibilis contrariorum: ergo proprie est substantia, et recte in genere substantiæ, sicut sub- stantia prima, et angelus similiter constat. Si ergo de omnibus primis substantijs rationabiliter contingit quærere, vtrum specie conueniant, vel differant: pa- tet, quod quæstio est bona, et recta, et repositio est fuga. Secunda vero positio est, quod si consideratur anima vt spiritus, est eadē specie cū angelo: sed differt in hoc, quod animarum ad animas est aliqua validior similitudo, sicut aqua eadem aquæ dicitur esse: et ra- tio quæ mouet eos, est propter conuenientiam in opti- mo, et nobilissimo esse suo, sicut ostensum est in obij- ciendo. Sed hæc positio communiter non tenetur, quia planum est, hominem et Angelum non solum specie, sed etiam genere differre: ergo et perfectio, siue forma dans speciem homini ab angelo differt: hæc autem est anima: ergo differt specie ab angelo, et hoc melius patebit infra. Tertia positio est, quod angelus et anima specie differant: quæ sit autem illa differentia, quæratur iam. Nunc autem iuxta com- munem positionem omnium tenendum est quod ef- fentialiter differant et in genere, et specie. Vnde con- cedendæ sunt rationes probantes angelum, et animā esse specie diferentes, eo modo quo licet dicere ani- mam rationalem esse speciem: nam, proprie loquen- do, potius est forma speciei, siue pars formalis quàm species: extenso tamē nomine potest species appellari.

Opinio 2.

1. QVOD obijciatur quod perfectio angeli, et ho- minis eadem sunt specie, dicendum quod est perfe- ctio in esse primo, et in esse secundo: quorum perfe- ctio in esse secundo est eadem, ipsa propter hoc non sunt eadem: nam cygnus, et nix sunt alba eadem al- bedine secundum speciem: sed illud habet veritatem in perfectione, quantum ad primum esse: hoc autem modo non est gloria, vel gratiæ perfectio.

Improbatio

Opinio 3.

2. QVOD obijciatur: Quorum differentia vltimo completiua est eadem, et cet. dicendum quod ratio- nale secundum quod est differentia animæ et angeli, differt. Nam rationale angeli est intelligere: sed ra- tionale animæ proprie est rationale. Nam angelus na- tus est intelligere secundum intellectum simplicem, et deiformem: anima secundum intellectum inquisi- tium, et possibilem. Et per hoc patet solutio ad se- quens. Nam quamuis ratio sit optimum mei et ange- li, tamen ratio mea, et ratio angeli, est alia et alia, non tantum secundum accidens, sed etiam secundum speciem et essentiam, vt patet.

QVÆSTIO II.

Quæ sit differentia per quam Angelus, et anima differunt.

Alex. Alensis 2. p. q. 20. Membra 5. S. Tho. 1. p. q. 75. art. 2. Et 2. Sent. dist. 3. q. 1. art. 6. Scotus 2. Sent. dist. 1. q. 6. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 3. p. 2. art. 5. Franciscus de Mayr. 2. Sent. dist. 3. q. 1. Ioan. de Bassol. 2. Sent. dist. 3. q. 2. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 1. q. 6.



VÆ sit illa differentia per quam angelus et anima differunt. Quod autem differant essentialiter per hoc quod est vnbile, vide- tur primo sic: Sicut se habet corpus huma- num ad corpus non vnbile, sic se habet spiritus hu- manus

FVNDAMENTA.

manus ad spiritum non vnbilem: sed corpus huma- num differt specie, immo etiam genere, vt videtur, a corpore non vnbili, vt pote a lapide, per hoc quod est vnbile animæ viuificant: ergo, et cet.

ITEM esse vnbile conuenit rationali animæ: aut ergo essentialiter, aut accidentaliter. Quod non acci- dentaliter, constat: quia tunc ex homine, et anima nõ fieret vnum per essentiam, ergo essentialiter hoc con- uenit animæ: sed quæcumque differunt in aliquo ef- fentiali, differunt specie: et sic anima et angelus: er- go, et cet.

ITEM pars suum esse completum non habet nisi secundum quod est in toto: ergo et similiter anima, rationalis cum sit pars hominis: sed non est pars homi- nis nisi in quantum est vnbilis, ergo in vnbilitate ad corpus consistit complementum animæ: sed per illud habet vnum quodque essentialiter differre, siue distin- gui ab aliquo, in quo consistit eius complementum: ergo, et cet.

ITEM viuificare est actus animæ rationalis quem habet in corpore: aut ergo actus accidentalis, aut essen- tialis. Si accidentalis, ergo vita accidit homini: quod manifeste falsum est, quia tunc accideret ei esse ani- mal. Si est actus substantialis, siue essentialis, ergo in- est animæ ratione sui quo est, siue formalis, et com- pletiu. Ergo si penes illud accipitur differentia forma- lis, et completiua vniuiscuiusque, quod est formale, et completiuum, penes illud quo anima nata esse viuifi- care corpus, sumitur illa differentia: sed eo ipso nata est anima vniri corpori, quo nata est corpus viuifica- re: ergo penes vnbilitatem sumitur animæ ad ange- lum differentia essentialis specifica.

1. CONTRA: Omnis differentia prior est per naturam, quàm id cuius est differentia: sed vno, siue vnbilitas ad corpus consequitur animam, quia dicitur relationem ad alterum, sine quo potest anima esse, et intelligi: ergo vnbilitas, siue vnbile non est illud per quod differt angelus, et anima.

2. ITEM differentia completiua debet esse prop- ria eius, cuius est differentia: sed esse vnbile non so- lum rationali animæ conuenit, sed etiam vegetabili et sensibili: ergo non est animæ rationalis completi- ua differentia.

3. ITEM differentia specifica debet accipi penes id, quod in re est optimum: nam vnum quodque debet diffiniri per id quod est optimum in ipso: sed esse vnbile conuenit animæ penes suum infimum: ergo penes illud differentia completiua non potest accipi.

4. ITEM differentia completiua ita essentialiter adhaeret, quod eius oppositum non potest inesse, vel si inest actu, non tamen inest naturaliter: sed anima rationalis sic est vnbilis, quod separabilis: et præterea separabile esse conuenit animæ per naturam, et per hoc differt a vegetabili, et sensibili: ergo esse vnbile, corpori nullo modo potest esse specifica differentia, per quam differunt angelus et anima.

CONCLUSIO.

Anima rationalis differt ab angelo, quia ipsa vnbilis est corpori humano: non autem Angelus.

Opin. 1.

Cap. 7. de Diuinis no- minibus.

RESP. AD ARG. Dicendum quod circa hoc triplex est modus dicendi. Quidam enim conati sunt assignare differentiam specificam angeli et animæ per comparisonem ad Deum. Et ratio quæ mouit eos hæc fuit, quia differentia vltimo completiua penes id quod est in re nobiliss, debet accipi: et ideo voluerunt di- cere, quod anima et angelus differunt, quia angelus habet intellectum deiformem, vt vult Dionysius. Vnde habet sibi species innatas, et videt aspectu simplici: sed anima habet intellectum potentialem, siue colla- tium, et inquisitium, et hoc per naturam, quidquid

fit de gloria. Sed iste modus assignandi differentiam, non videtur esse omnino conueniens. Primo quia dif- ferentiæ rerum accipiuntur secundum comparationē rerum, quam habent inter se, non in relatione ad Deū, respectu cuius potius conueniunt. Amplius: Deiformitas intellectus respicit potentiam intellectuam: nos autem quærimus de differentia essentiarum, non de differentia potentiarum. Postremo: Quod obtinetur per gratiam, non est contra naturam institutum: sed deiformitatem acquirit intellectus per gloriam, ergo hæc differentia intellectui humano non est aliena: er- go per hanc nõ differt angelus ab anima. Et quod plus est, anima separata modum intelligendi habet quem habet angelus: et anima Adæ habuit species innatas, vt habet angelus: et hoc totum quid accidentale vide- tur dicere: ergo penes hoc essentialis differentia non debet sumi. Alij vero fuerunt, qui conati sunt diffe- rentiam inuenire secundum comparationem rerum, adinuicem: et quia non potuerunt inuenire actus dif- ferentes formaliter, per quos venirent in cognitionem diuersarum differentiarum, sed inueniunt actus dif- ferentes gradu et dignitate, dixerunt quod anima et angelus differunt specie propter maiorem excessum in simplicitate, et bonitate naturæ: et iste excessus in essentialibus variat speciem, quando excessus ille exit limitem speciei debitum, sicut calidum in quarto gra- du est alterius speciei, quàm calidum in primo: sic di- cunt esse in proposito. Sed hoc valde dubiū est, quod angelus tantum excedat animam, quod ex ipso exce- ssu differentia specierum fiat, cum optima anima scilicet Christi nobilissima sit creatura: nec exeat speciem humanam. Et præterea, esto quod esset ibi excessus, penes ipsum non debet sumi differentia specifica, quia potius videtur consequi differentiam specificā, quàm econuerso. Potius enim res diuersarum bonitatum, gradum habent in nobilitate propter naturas diuersas specierum, quæ sunt natæ capere plus et minus, quàm econuerso. Et iterum: Hæc differentia valde genera- lis, et transcendens esse videtur: quia si ita potest acci- pi hic, pari ratione vbique. Et ideo tertius est hic mo- dus dicendi quem probabilioræ æstimo, qui sumi- tur per comparisonem animæ rationalis ad corpus humanum, ex qua parte innotescit nobis anima non solum secundum accidentia, sed etiam secundum sub- stantiam, et naturam: et non solum secundum id quod indignitatis est, sed etiam secundum id quod nobilitatis. Hoc enim quod est animam vniri corpori humano, siue viuificare corpus humanum, non dicit actum accidentalem, nec dicit actum ignobilem. Non accidentalem, quia ratione illius est anima forma sub- stantialis. Non ignobilem, quia ratione illius est ani- ma nobilissima forma omnium: et in anima fiat appe- titus totius naturæ. Corpus enim humanum nobilissi- ma complexione, et organizatione, quæ sit in natura, est organizatum, et complexionatum: ideo non com- pletur, nec natum est compleri, nisi nobilissima for- ma, siue natura. Illud ergo quo anima est vnbilis cor- pori, tale dicit quid essentialiter respiciens quod est no- bilissimum in anima: et ita penes illud recte sumitur specifica differentia secundum quam differt anima a natura angelica: vnde rationes ad hoc inductæ conce- dendæ sunt.

Improbatio

Opin. 2.

Improbatio

Opin. 3.

1. AD illa quæ obijciuntur in contrarium ex di- ctis patet. Quod enim dicit primo, quod differen- tia debet esse prior, dicendum quod verum est: sed differentia illa, quæ est esse vnbile, non dicit pit- ram relationem, sed naturalem aptitudinem, quæ inest animæ secundum principia intrinseca, quæ priora sunt anima per naturam, sicut rationale respec- tu hominis.

2. QVOD obijciatur, quod differentia comple- tiua debet esse propria, dicendum quod vniri corpori non est proprium animæ rationalis: sed tantum vniri corpori humano, sicut dicit illud quod est anima ef- fentialis.

fentiale, et nobile: sic etiam importat, quod est proprium. Et per hoc patet responsio ad aliud. Nam illud quo mediante anima perficit corpus humanum, est illud quo anima est anima rationalis, et quod etiam est principium aliarum nobilium operationum; nam perficit illud non mediante potentia, sed perficit seipsa: seipsa enim anima perficit corpus, sicut forma seipsa unitur materia.

4. Quid obijcitur ultimo, quod differentia essentialiter adheret, dicendum quod esse unibile adheret inseparabiliter, quia aptitudo semper inest. quamvis non semper inest actus, sicut patet in rationalitate, et gressibilitate: et sicut gressibilis tructatur, et rationalis anima stulta efficitur non natura, sed propter defectum naturae, ita quod anima separatur, hoc est in penam peccati: et ideo esse separabile non sic

assignatur differentia animae, sicut esse unibile. Amplius: Anima rationalis eo ipso quod nata est perfecte corpus sic perfectum et ordinatum per naturam ad immortalitatem, est immortalis, et eo ipso nata est separari ab hoc corpore iam mortuo propter peccatum: ita nunc non dicit aliam differentiam, quam hoc quod est esse unibile: sed consequitur illam. Quia sicut non est separatio, nisi prius unio: sic non est separabilitas in aliquo, nisi prius fuerit unibilitas per naturam. Et ideo si aliquid potest esse differentia animae, videtur quod hoc maxime sit, id est, illud quod per hoc nomen significatur. Intellectus enim noster rarissime peruenit ad cognitionem formae substantialis, nisi a posteriori, et quia sicut cognoscit, sic nominat: ideo differentias per naturam priores, ut plurimum nominat a posteriori, et sic patent quae sita.

Concorda. Scot. dist. 2. q. 6. et dist. 3. q. 4.

DIST. II. PARS I.

QVAE CONSIDERANDA SVNT DE ANGELICA

natura: et agitur de tempore et loco creationis eius.



De angelica itaque natura haec primo consideranda sunt: quando creata fuerit, et ubi, et qualis facta sit dum primum conderetur. Deinde qualis effecta auersione quorundam, et conuersione quorundam. De excellentia quoque, et ordinibus, et donorum differentia, et de officijs, ac nominibus, alijsq. pluribus aliqua dicenda sunt.

Quando facti sint angeli: et in quo videantur sibi obuiare auctoritates.

QVAEDAM auctoritates videntur innuere, quod ante omnem creaturam creati sunt angeli. Vnde illud: Primo omnium creata est sapientia, quod intelligitur de angelica natura, quae in scriptura saepe vita, sapientia, et lux dicitur. Nam sapientia illa quae Deus est, creata non est. Filius enim sapientia patris est genita, non facta, nec creata; et tota Trinitas una sapientia est, quae non facta, nec creata est, nec genita, vel procedens. De angelica ergo vita, illud accipiendum est, de qua dicit scriptura, quando facta est scilicet primo omnium. Sed rursum alia scriptura dicit: In principio creauit Deus calum, et terram. Et in propheta: Initio tu domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt caeli. Et videtur contrarietas quaedam oriri ex assertionibus illis. Nam si primo omnium creata est sapientia, omnia post ipsam facta videntur et ita post ipsam facta videntur calum et terra, et ipsa facta ante calum, et terram: Item si in principio creauit Deus calum, et terram, nihil factum est ante calum, et terram: nec ipsa sapientia facta est ante calum, et terram. Cum ergo haec contraria videantur, nec in diuina scriptura fas sit sentire aliquid esse contrarietatis, requiramus intelligentiam veritatis.

Eccl. 1. a. Isid. li. 1. de summo bono et 22.

Gene. 1. a. Psal. 101. d.

Quid tenendum sit docet, praemissas auctoritates determinando.

VIDETUR itaque hoc esse tenendum, quod simul creata est spiritualis creatura, id est, angelica, et corporalis, secundum quod potest accipi illud Salomonis: Qui viuit in aeternum creauit omnia simul: id est, spiritualem et corporalem naturam: et ita non prius tempore creati sunt angeli, quam illa corporalis materia quattuor elementorum. Et tamen primo omnium creata est sapientia, quia etsi non tempore, praecedit tamen dignitate. Quod autem simul creata fuerit corporalis spiritualisq. creatura, Augustinus super Genes. ad litteram aperte ostendit, dicens, per calum, et terram spiritualem corporalemq. creaturam intelligi: et haec creata sunt in principio scilicet temporis, vel in principio, quia primo facta sunt.

Lib. 1. c. 1. a. 3.

Quod nihil factum est ante calum, et terram, nec etiam tempus, cum tempore enim creata sunt, sed non ex tempore.

ANTEA enim nihil factum est, nec etiam tempus factum est ante spiritualem scilicet angelicam naturam, et ante corporalem, scilicet materiam illam quattuor elementorum confusam. Illa enim cum tempore creata sunt, nec ex tempore, nec in tempore. Sicut nec tempus in tempore creatum est, quia non fuit tempus antequam esset calum, et terra. Vnde Augustinus in lib.

Lib. 5. c. 16. lib. 12. de Ci. Dei. ca. 16. 10. 3.

in libro de Trinit. dicit, quod Deus fuit Dominus antequam tempus esset, et non in tempore cepit esse Dominus, quia fuit Dominus temporis, quando cepit esse tempus, nec vique tempus cepit esse in tempore, quia non erat tempus antequam inciperet tempus.

Quod simul cum tempore, et cum mundo cepit corporalis, et spiritualis creatura.

SIMVL ergo cum tempore facta est corporalis, et spiritualis creatura, et simul cum mundo: nec fuit ante angelica creatura quam mundus, quia ut ait August. Nulla creatura est ante secula, sed a seculis cum quibus cepit. Hieron. tamen super epistolam ad Titum aliud videtur sentire dicens: Sex millia necdum nostri temporis implentur annorum, et quantas prius aeternitates, quanta tempora, quantas seculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni, Dominationes, ceteriq. ordines seruiuerunt Deo absque temporum vicibus, atque mensuris, et Deo iubente substituerunt! His verbis quidam adherentes dixerunt cum mundo cepisse tempus seculare, sed ante mundum extitisse tempus aeternum sine mutabilitate, et in eo immutabiliter, et intemporaliter asserunt Angelos Deo iubente substituisse, eiq. seruisse. Nos autem quod prius dictum est pro captu intelligentia nostra magis approbamus, salua tamen reuerentia secretorum, in quibus nihil temere asserendum est, et illud Hieronymum dixisse non ita sentiendo, sed aliorum opinionem referendo arbitramur.

Aug. lib. 5. de Gen. ad lit. cap. 19. 10. 3. Hier. 10. 9. Ad c. 1. ep. ad Titu su per verbo: Quam promissis et cet.

August. 2. de ci. Dei. cap. 6. 10. 3.

DISTINCT. II. PARS II.

Vbi Angeli mox creati fuerint, in empyreo scilicet, quod statim factum repletum est Angelis.

IAM est ostensum quando creata fuerit angelica natura. Nunc autem attendendum est ubi facta fuerit. Testimonijs quarundam auctoritatum euidenter monstratur Angelos ante casum fuisse in caelo, et inde corruisse quosdam propter superbiam, alios vero qui non peccauerunt, illic persistisse. Vnde Dominus in Euangelio ait: Videbam satanam tamquam fulgur de caelo cadentem. Nec appellatur hoc caelum firmamentum quod secunda die factum est, sed caelum splendidum quod dicitur empyreum, id est, igneum a splendore non a calore, quod statim factum Angelis est repletum, quod est supra firmamentum, et illud empyreum quidam expositorum sacrae scripturae nomine caeli intelligi volunt, ubi Scriptura dicit: In principio creauit Deus calum et terram. Calum, inquit Strabus, non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, id est, igneum, vel intellectuale, quod non ab ardore sed a splendore dicitur: quod statim factum repletum est angelis. Vnde Iob: Vbi eras cum me laudarent astra matutina? et cet. De hoc quoque Beda ita ait: Hoc superius caelum quod a volubilitate mundi secretum est, mox ut creatum est, sanctis Angelis impletum est, quos in principio cum caelo, et terra conditos testatur Dominus dicens: Vbi eras cum me laudarent astra matutina, et iubilarent omnes filij Dei? Astra matutina et filios Dei eisdem Angelos Dei vocat. Calum enim in quo posita sunt luminaria, non in principio, sed secunda die factum est. Ex his liquet quod in empyreo omnes Angeli fuerunt ante quorundam ruinam: simulq. creati sunt Angeli cum caelo empyreo, et cum informi materia omnium corporalium.

Luc. 10. 8

Gen. 1. a. Idē habet Aug. 1. 1. de ci. Dei. cap. 33. 10. 5. Iob. 38. a

Quod simul creata est visibilibus rerum materia, et inuisibilibus natura, et vtraque informis secundum aliquid, et formata secundum aliquid.

SIMVL ergo visibilibus rerum materia, et inuisibilibus natura condita est, et vtraque informis fuit secundum aliquid, et formata secundum aliquid. Sicut enim corporalium materia confusa, et permixta, quae secundum Graecos dicta est chaos, in illo exordio ordinationis primariae, et formam confusionis habuit, et non habuit formam distinctionis, et discretionis, donec postea formaretur, atque distinctas reciperet species: ita spiritualis, et angelica natura in sua conditione secundum naturae habitum formata fuit: et tamen illam quam postea per amorem, et conuersionem ad Creatorem suum acceptura erat, formam non habuit, sed erat informis sine illa. Vnde August. multipliciter exponens praemissa verba Genes. per calum dicit intelligi informem naturam viti spiritualis, sicut in se potest existere non conuersa ad Creatorem in quo formatur: Per terram, corporalem materiam sine omni qualitate, quae apparet in materia formata.

Li. 1. de Ge. ad lit. c. 1. et libro 22. confesso. cap. 9. 10. 1.

Quo modo dicat Lucifer secundum Isaiam: Ascendam in caelum, et ero similis Altissimo: cum esset in caelo.

HIC queri solet, si in caelo empyreo fuerunt Angeli statim ubi facti sunt, quo modo, ut legitur in Isai, dicit Lucifer: Ascendam in caelum, et exaltabo solium meum, et ero similis Altissimo? Sed ibi caelum vocat Dei celsitudinem, cui parificari volebat, et est tale: Ascendam in caelum, id est ad aequalitatem Dei.

S. Bon. To. 4.

c DIST.

Tertia positio.

pore. Cum ergo modus durandi essentialiter, et formaliter differat hinc inde, patet etiam quod mensura propria. Et ideo est tertia positio, quod spiritualia habent mensuram diversam a tempore, non solum in genere mensurae, verumetiam in genere entis: et hoc non solum comparatione, sed etiam secundum substantiam, et formam. Quidquid autem sit de diversitate in genere entis, diversitatem tamen secundum modum mensurandi nemo est qui negare possit. Et hoc sufficit quaestioni praesenti, qua quaeritur utrum spiritualia habeant mensuram diversam a tempore: dicendum enim quod sic. Quod si quaeras quae sit illa: respondendum, secundum Sanctos et Philosophos, quod dicitur aeternitas creata, aut aeternitas aeternitas proprie accipitur pro increato, et aeternitas quae accipitur pro tempore, ideo proprio nomine potest aeternitas appellari. Sic respondendum est, si quaeratur de mensura quae respicit ipsum esse spiritualis creaturae, esse inquam immutabile, et perpetuum. Si autem quaeratur de mensura angelicarum affectionum, utrum illa sit a tempore diversa, et hoc habebit quaestionem infra. Nunc autem planum est, quod illa mensura quae dicitur aeternitas, variationem affectionis non mensurat, ut dicit Aug. ad Orosium. Aeternitas enim solius esse incommutabilis ergo mensura. Concedendum igitur, secundum quod ostendunt rationes, quod aliquo modo spiritualia habent mensuram propriam respectu temporis, et temporalium.

4. Physicor. cōtex. 100. et sequen.

1. Quid ergo obijcitur, quod spiritualis natura movetur per tempora, iam patet responsio: hoc enim dicit quantum ad affectiones, non quantum ad esse. 2. Quid autem obijcitur de quattuor primo creatis, dicendum quod nomen temporis extenditur ibi ad omnis durationis mensuram, cuius est ponere principium: unde valde large accipitur, et comprehendit aeternum: ut melius infra patebit.

3. Quid obijcitur de loco, non valet, quia locus corporalis non est mensura spiritualium, quamvis contineat aeternum autem mensurat, et conformatur: ideo non valet, est vnus locus continens, ergo vnum tempus mensurans. Si quaeras a me, unde hoc, dicendum quod angelus vere habet durationem: sed non habet extensionem: et ideo habet mensuram durationis, non extensionis.

4. Quid obijcitur de numero, dicendum quod non est simile, quia idem est modus distinctionis in spiritualibus, et corporalibus: sed non est idem modus durationis: ideo eadem est secundum speciem mensura distinctionis, non sic eadem mensura durationis.

5. Quid obijcitur de homine beato et angelo, dicendum quod mensura consimili mensurantur scilicet aeternum, quia consimilem habent modum durandi: sed homo viator non mensuratur consimili mensura, quia quamvis habeat idem esse, habet tamen modum essendi, et durandi alium, et mensura non tantum esse, sed etiam modum durandi respicit.

6. Quid quaeritur in quo genere sit mensura angelicae durationis, dicunt aliqui quod non est quantitas nisi quantitas virtutis: et ideo non est in genere quantitatis proprie. Sed si vere mensura est, quo modo non est quantitas vera? Ideo dicunt alij, quod est in genere quantitatis sicut principium. Si tamen quaeratur cuius sit principium, cum dicat mensuram diversam a tempore, ut ostensum est, difficile erit assignare. Et ideo sanius dici potest, quod sicut tempus ponitur in substantijs spiritualibus quantum ad affectiones secundum Aug. licet consideratio Philosophi ad illud non conscenderit: sic et mensura ponitur differens specie ab alijs quantitativibus, licet de illa non loquatur Philosophus, quia mensuras rerum inferiorum determinare intendebat. Nec ponitur ex hoc in ipso insufficientia, et si etiam poneretur, non esset propter hoc a veritatis tramite aliquatenus discedendum.

Ad Oros. 9. 4. libro 8. de Gen. ad lit. cap. 20. 24. 26. 4. Physicor. cōtex. 100. et sequen.

QVÆSTIO II.

An omnium aeternorum sit vnum aeternum.

S. Tho. 1. p. q. 10. ar. 6. Et 2. Sent. d. 2. q. 1. ar. 2. Et Quodlib. 5. ar. 7. Scot. 2. Sent. d. 2. q. 3. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 2. q. 1. ar. 2. Et de mensura Ang. q. 2. Richardus 2. Sent. dist. 2. ar. 1. q. 2. Duran. 2. Sent. d. 2. q. 5. Ioan. Bacch. 2. Sent. d. 2. q. 4. et 5. Franc. de Mayr. 2. Sent. d. 2. q. 3. Th. Argent. 2. Sent. d. 2. q. 1. ar. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 2. q. 2.

TRIVM spiritualia habeant mensuram vnam per essentiam, et hoc est quaerere utrum vnum sit aeternum aeternorum. Et quod non videtur per Dion. de diuinis nominibus: Ipse est aeternum aeternum: ergo plura sunt aeterna non per interruptionem, ita quod vnum post aliud: ergo per diversitatem simul existentium. ITEM: Vnitatis accidentaliter venit ab vnitatis subiecti: sed non est ponere vnum subiectum omnium aeternorum, cum quaedam spiritualia non habeant aliquod commune ad cuius aspectum mensurentur: ergo non est ponere aeternum esse vnum. Quod autem nullum habeant tale subiectum quod sit contentium spiritualium, hoc apparet, quia illud haberet excellentiam, et influentiam, et continentiam respectu aeternorum, sicut primum mobile respectu temporalium: sed tale respectu substantiarum spiritualium inueniri non potest, ut patet discurrenti per singula: ergo, et cetera.

ITEM: Omnibus alijs corruptis, possibile est vnicum angelum remanere, cum non dependeat ab alijs angelis: et si remanet in esse completo, habet mensuram consequentem illud esse, et hoc est aeternum: ergo remanet aeternum quolibet angelo remanente, et totum remanet, et perfectum: ergo quot sunt angeli, tot sunt aeterna.

ITEM: Aeternum est mensura rei perfecta, et multum habentis de specie, siue de forma: si ergo aeternum maxime consequenter esse completum, cum illud non sit vnum numero, sed tantum specie, videtur quod aeternum sit vnum tantum secundum speciem.

CONTRA hoc arguitur a simili: Sicut se habet tempus ad temporalia, ita aeternum ad aeterna: sed tempus est vnum quod mensurat omnia temporalia, sicut dicit Anselmus, et Philosophus, ergo et similiter vnum est aeternum quod mensurat omnia aeterna.

ITEM hoc videtur a minori. Maior est varietas et difformitas in rebus mutabilibus, quam in rebus immutabilibus: ergo si mutabilia omnia possunt vnica mensura per essentiam mensurari: ergo multo fortius aeterna.

ITEM hoc videtur a causa. Positio enim multorum est, quod causa quare tempus vnū potest esse, est quia quamvis sit accidens, tamen est mensura extrinseca sicut locus, et quia non est accidens situale: sed hoc totum inuenitur in aeterno, ergo, et cetera.

ITEM: Si plura sunt aeterna, aut ergo simul, aut consequenter. Non consequenter, cum quodlibet sit infinitum a parte post. Non simul, quia quae sunt simul, sunt in eodem instanti: ergo si aeterna sunt simul, sunt in eodem nunc aeterni: ergo si omnium aeternorum est vnum nunc: ergo vnum aeternum per essentiam.

FUNDAMENTA.

c. 5. et 10.

AD OPPOSITIVM.

Profol. c. 22 Monolog. c. 22.

CON-

CONCLUSIO.

Omnium aeternorum non datur aeternum vnum numero: sed quot sunt aeterna, tot aeterna sunt ponenda, licet omnium temporalium sit vnum tempus.

Prima opinio.

Improbatio.

Secunda opinio.

Aristot. 4. Physicor. cōtex. 102. et 137. et 2. de Anima. 64.

Improbatio.

4. Physicor. cōtex. 131. et 132.

Tertia opinio.

RESP. AD ARG. Ad huius quaestiones intelligentiam principaliter praenotandum est, qualiter intelligatur vnitatis in tempore. Sciendum autem quod tripliciter tentauerunt aliqui vnitatem temporis accipere, secundum quod accidens habet tripliciter comparari ad subiectum. Habet enim ibi causam, existentiam, et apparentiam. Dixerunt ergo aliqui quod tempus est vnum ratione subiecti in quo primo est, et per se, quo remoto remouetur et tempus. Vnde dixerunt quod tempus est vnum, quia est in primo mobili, cuius motu cessante, cessat et tempus. Sed illud non sufficit dicens: quia, sicut dicit Augustinus, si cessaret motus primi mobilis, adhuc posset moueri rota figuli, et constaret quod mensuraretur ille motus: ergo non tantum est ibi, immo et in alijs rebus mobilibus. Item: Tempus est in affectionibus, et cogitationibus libere arbitrii, quod non subest motui caelesti, sicut vult Augustus. Et ideo dixerunt alij, quod tempus est vnum ratione subiecti in quo primo apparet. Cum enim tempus sit numerus, siue mensura motuum, et numerus iste secundum essentiam et habitum sit in re mobili, vel mota, in qua est prius et posterius, secundum actuale vero numerationem sit a parte animae, sicut vult Philosophus et Augustus. cum anima omnes motus et mutationes numeret aspiciendo ad mensuram motus primi mobilis, scilicet per diem, annum, et horam, voluerunt dicere quod vnum est tempus ratione subiecti in quo primo apparet. Quia, etsi omnia habeant proprias periodos, tamen omnia numerantur, et mensurantur per mensuram motus regularis et certi, et nobis notissimi scilicet motus mobilis primi. Sed illud non sufficit, quia dicit Philosophus de caelo et mundo, quod si essent duo mobilia prima, adhuc vnum esset tempus, et tunc non posset dici vnum ratione subiecti in quo primo esset, nec in quo primo appareret, cum vtrumque esset aequum primum et euidens. Nec ratione animae, quia tempus non est numerus numerans, sed numeratus, ut Philosophus vult, et tempus est dispositio rei extra, non factio animae. Et ideo dixerunt tertij profundius, quod vnitatis temporis sumitur ab vnitatis subiecti a quo causatur: subiectum autem a quo causatur est materia, ut mutabilis, et ita ut ens in potentia. Nam materia ut est in acquisitione formae mutatur, et sic est ens in potentia, et ideo tempus maxime inter omnia accidentia se tenet plus cum materia. Sicut igitur materia vna est per essentiam differens per esse, vna non vnitatis vniuersalitatis, nec singularitatis, sed medio modo: sic et tempus in omnibus temporalibus. Et si quaeras unde est hoc quod tempus est vnum, cum tamen motus sint varij, dicendum quod motus diffinitur per id ad quod est, unde motus respicit motorem, et mobile, et terminum: tempus autem respicit ipsam durationem variam, et successiuam, quae venit ex potentia rei mobilis. Et quia tempus naturae duranti consimilius est, et natura illa supra quam fundatur est vna numero, ideo tempus non tantum est vnum specie in omnibus temporalibus, immo etiam quantum ad essentiam vnum numero differens per esse, sicut posterius omnes sapientes qui circa hanc materiam locuti sunt. Si autem quaeras quare non sic est in alijs quantitativibus, cum omnes respiciant materiam, dicendum quod aliae omnes, etsi esse incompletum habeant in materia, (nam sunt in materia dimensionēs infinitae) tamen esse completum ipsarum est a materia existente sub forma. Tempus autem habet esse

S. Bo. To. 4.

3. Physicor. cōtex. 6. et 17.

Lib. 12. cōtex. cap. 12. tomo 1.

Prima positio.

Improbatio.

Secunda positio.

Improbatio.

Tertia positio.

Improbatio.

A ex hoc quod materia tendit ad formam, propter hoc quod causatur a motu, qui est enelechia entis in potentia, et ideo tenet se maxime ex parte materiae, et ideo minime distinctum. Nec dico quod tempus sit in ipsa materia, omni forma circumscripta, quia hoc esset contra Aug. quia non est vicissitudo aliqua in materia, nisi cum in ea est aliqua forma: sed quamuis sit in materia quae est sub forma, et ab ipsa causatur, magis tamen causatur a materia, ut tendit ad formam, et sic est in materia ratione suae potentiae. Secundum hunc triplicem modum mixti sunt aliqui vnitatem in aeterno ponere, primo ratione subiecti in quo primo est. Posuerunt enim ordinem in intelligentijs secundum continentiam virtuales, sicut inuisibilibus est reperire continentiam localem. Et sicut tempus in primo mobili fundatur, sic aeternum in prima intelligentia, quae virtualiter alias continet, et in alias influit. Sed ista positio non potest stare. Primo, quia omnes intelligentiae in incorruptione habent aequalitatem, sicut in sequenti dist. dicitur. Secundo quia conseruatio intelligentiarum immediate pendet ex Deo. Tertio, quia si illa intelligentia destrueretur, tunc fundamentum aui periret, et possibile fuit illam peccasse, immo forte peccauit, cum credatur Diabolus fuisse excellentissimus Angelorum. Et ideo alij conati sunt assignare vnitatem ratione subiecti in quo primo apparet, quod quidem est caelum empyreum, in quo non cadit variatio, immo omnimode quietum est. Sed nec illud sufficit: quoniam immortalitas, et immutabilitas per prius est in substantijs spiritualibus quam corporalibus, cum sint digniores: et dignius non habet mensurari per aspectum ad minus dignum. Et ideo tentauerunt alij accipere vnitatem ex parte causae: qui dixerunt quod duratio intelligentiarum continuatur, et conseruatur per diuinam influentiam: quae quoniam vna est, et aeternum mensurans ipsam. Sed nec illud potest stare: quoniam influentia illa aut actiue, aut passiuè intelligitur. Si est actiua: non est aliud quam Deus, et ita non habet aeternum mensuras. Si de passiuè: tot sunt quot sunt suscipientes. Et ideo non restat alijs modis nisi per vnitatem materiae, sicut prius dictum est de tempore. Sed multi negant intelligentias habere materiam. Sed quidquid sit de hoc, tamen aeternum respicit esse actuale, et esse stabile, sed tempus materiam, ut in potentia. Et ideo sicut vnitatis temporis conformatur materiae, sic vnitatis aeterni conformatur formae, non inquam formae inquantum, sed inquantum immutabilis. Vnde sicut linea in corporibus quantumcumque diuersis ponitur eadem specie, sic aeternum habet vnitatem vniuersalis, non vnitatem quam habet tempus. Et sic concedendae sunt rationes probantes non esse vnum aeternum aeternorum, sed multa: sicut sunt plures formae.

1. Quid ergo obijcitur: Sicut se habet tempus ad temporalia, dicendum quod non est simile: quia cum tempus, quantum est de se, respiciat variationem, et motum: consequitur ipsa quorum est mensura, ratione illius principij, per quod sunt entia in potentia: et quia illud vnicum dicitur esse per essentiam, ideo et tempus, aeternum autem de sui ratione propria respicit esse completum, et stabile, et ideo magis respicit formam: et ideo non habet nisi vnitatem vniuersalitatis, siue conformitatis, sicut et aliae accidentia.

2. Quid arguitur a minori, quod temporalia habent vnam mensuram: iam patet quod non est locus a minori: quia illa variatio ratione qua dicitur esse in potentia, respicit ipsum materiale principium: et ideo facit recedere a distinctione: non est sic in aeterno.

3. Quid obijcitur, quod tempus est vnum, quia est accidens extrinsecum, non situatum, vel situale.

c 3

tuale, dicendum quod falsum est: ista enim non est causa, sed magis illa quae praedicta est.
4. Quid obijcitur: Si sunt plura aera, aut simul, aut non simul, dicendum quod simul. Quod ergo obijcitur: ergo in eodem nunc: dicendum quod esse simul in duratione est dupliciter: aut per mensurae concomitantiam, aut per mensurae unitatem, et indifferentiam. Cum autem dicitur Deus, homo, et angelus esse simul, dicendum quod hoc dicitur per mensurae concomitantiam. Cum autem dicitur: Petrus et Paulus simul sunt, vel currunt, hoc potest dici per mensurae unitatem, et indifferentiam: et ideo non sequitur quod si aera aeternorum sunt simul, quod sint unum.

QUESTIO III.

An spiritualia habeant permanentem, vel successivam mensuram.

- S.Th. 1. p. q. 10. ar. 5.
Et 2. Sent. d. 2. q. 1. ar. 1.
Scot. 2. Sent. d. 2. q. 1.
Egid. Rom. 2. Sent. d. 2. q. 2. ar. 3.
Richard. 2. Sent. d. 2. q. 3.
Henricus Quol. 5. q. 13.
Io. Bacch. 2. Sent. d. 2. q. 2. ar. 2. 4. et 5.
Durant. 2. Sent. d. 2. q. 3.
Th. Argent. 2. Sent. d. 2. q. 1. ar. 3.
Steph. Brulef. 2. Sent. d. 2. q. 3.
Gabr. Biel. 2. Sent. d. 2. q. 1. ar. 1.

AD OPPOSITIVM.

Aug. vij. de Civit. Dei. c. 15. 20. 5.

Aug. 11. confes. c. 14.

Aristot. 3. Physic. con. tex. 32.

Aristot. 8. Physic. con. tex. 10.

FUNDAMENTA.

TRVM spiritualia habeant mensuram permanentem, aut successivam. Et quod permanentem carentem priori et posteriori, videtur primo auctoritate, deinde ratione. Et auctoritate sic: Immortalitas angelorum non transit in tempore, nec est praeterita, quasi iam non sit: nec futura, quasi nondum sit: ergo tota est praesens: ergo permanens, non succedens.
2. ITEM: Si praesens tempus staret, et non transiret in praeteritum, esset aeternitas: sed non propter hoc esset aeternitas increata: ergo esset aeternitas creata: et hoc est aenum: ergo aenum habet nunc non transiens: ergo, et cetera.
3. ITEM Philoſophus: In perpetuis non differt esse, et posse: ergo potentia est in toto suo actu: ergo nihil expectatur: ergo totum simul: ergo nulla est ibi successio, vel prioritas, et posterioritas.
4. ITEM ratione: Proprietas debet respondere substantiae: ergo substantiae simplicis mensura debet esse simplex: sed substantia spiritualis est simplex: ergo et eius mensura, sed eius mensura est aenum: ergo simplex est: ergo non habet prius, et posterius.
5. ITEM: Omne successivum reducitur ad permanentem: ergo prius, et posterius successivum ad prius, et posterius permanentem: sed prius et posterius permanentem est in sola magnitudine: ergo quod caret priori et posteriori permanente, caret et successivo: sed talis est angelus: ergo, et cetera.
6. ITEM: Vbi est prius et posterius, ibi necessario cadit aliquid novum, quod de posteriori fit: prius, et propter hoc lapsus in praeteritum, et aliquid in vetus: sed in perpetuis non est aliqua mutatio, nec innovatio: ergo nec successio.
7. ITEM: Vbi est prius, ibi est aliqua expectatio respectu eius quod posterius est, et nondum habitum est: sed in beatis perfecte nulla cadit expectatio, quia euacuatur omnino fides, et spes, et habent omne quod habituri sunt: ergo nullo modo est ibi prius, et posterius.
CONTRA per Hierony. ad Marcellam: Tan-

tum Deus est qui non novit fuisse, vel futurum, esse: omnis ergo creatura in sui esse habet praeteritionem, siue fuisse, et fore: ergo habet in sui duratione successione.

ITEM: Ansel. in Profol. tractans illud verbum: Dominus regnabit in aeternum, et ultra: dicit, quod hoc dictum est, non quia post aeternitatem sit aliquid: sed quia Dei aeternitas, quae tota simul est, excedit aeternitatem creaturae, quae non omnino est tota simul: ista est sententia: ergo idem quod prius.

ITEM ratione videtur: Unitas Angelica deficit ab unitate diuina: ergo simplicitas aeternitatis creatae a simplicitate aeternitatis increatae: si ergo hoc verum est, habet ergo compositionem aliquo modo: sed compositio in duratione ponit prius et posterius, ergo, et cetera.

ITEM hoc ipsum videtur, quia mensura durationis angelica non est ipse angelus, immo differt ab angelo sicut mensura a mensurato: sed mensura secundum veritatem est in genere quantitatatis, et talis est diuisibilis: ergo habens partes: ergo, et cetera. Si tu dicas, quod est quantitatatis principium sicut punctus. Contra: Punctus non habet complete rationem mensurae, sed est principium mensurae: aenum autem vere et proprie est mensura: ergo non potest esse sicut principium.

ITEM: Angeli duratio est infinita: si ergo est tota simul, et in actu, ergo aliquod creatum est infinitum actu: sed hoc est impossibile: ergo, et cetera.

ITEM: In eo quod habet totum esse simul, idem est fuisse, et esse, et futurum esse: sed quod fuit, impossibile est cogitari non fuisse, si intelligatur fuisse: ergo si aeterno idem est fuisse, et fore: ergo impossibile est cogitari non fore: hoc autem falsum est, quia hoc est proprium solius Dei: ergo, et cetera.

ITEM: Si totum esse est praesens: ergo non differt esse, et fuisse: ergo quod nunc non est, nunquam fuit: et si fuit, est. Sed Deus non potest facere quod fuit non fuisse: ergo non potest facere aeternum non esse: sed hoc manifeste falsum, ergo, et cetera.

ITEM: Si totum esse aeterni simul est, et tota duratio sine priori, et posteriori: ergo non est ibi magis longum, et minus longum: ergo anima Petri nec prius nec diutius fuit in gloria, quam anima beati Francisci: sed hoc manifeste falsum est: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Aenum est de natura successivorum, licet alio pacto quam tempus: et prius, atque posterius in ipso reperitur, absque tamen innovatione.

RESP. AD ARG. Dicendum quod circa hoc duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod aenum est totum simplex, sicut et illud quod mensurat et esse substantiae aeternae, et eius duratio est tota simul non habens successione prioris, et posterioris: Vnde dixerunt aenum non esse proprie quantitatem: sed in genere quantitatatis solum esse per reductionem: vnde simplex est extensio: sed tamen est quantum virtute: et adeo quantum, quod sua virtute excedat omne esse temporale ad similitudinem aeternitatis increatae. Nam sicut anima simplex est quantum ad quantitatem molis, tamen propter suam virtutem, et simplicitatem est in qualibet parte sui corporis: sic in proposito intelligendum est. Sed, sicut in opponendo tactum est, si quis ponat aenum omnino simplex: ponet ex hoc non esse vera mensuram: ponet etiam durationem creatam actu infinitam: ponet etiam durationem creatam a Deo existentem, quod nec Deus destrueret nec intellectus possit cogitare non esse: quae omnia cum non sint intelligibilia, faciunt praedicta positionem nec esse rationabilem, nec intelligibilem. Et ideo

Profol. c. 18 et Monolo. c. 18. 10. 3. 1 sal. 9. d

Hanc rationem quaerit affirmare Sc. q. 2. huius dicit.

Opin. 2.

ideo cum Sanctorum auctoritates aliud videantur fondare: est aliorum positio probabilior, et intelligibilior: quod in aeno est ponere prius, et posterius: et est ponere aliquam successione, aliam tamen successione quam in tempore. In tempore enim est successio cum variatione: et prius et posterius cum inueteratione, et renouatione. In aeno vero est prius et posterius, quod dicit durationis extensionem: quod tamen nullam dicit varietatem, nec innovationem. Et per hanc distinctionem omnia obiecta in contrarium facile est solvere, si quis eam intelligat. Quod si forte quaeratur, quo modo possit esse prius, et posterius sine nouitate circa esse, dicendum quod sicut videmus quod aliter egreditur fluvius a fonte, aliter radius a sole, sic in proposito videmus. Nam rivulus sic egreditur a fonte quod noua aqua semper exit, non eadem: radius a sole continue egreditur: non quia semper nouum aliquid durationis emittatur, sed quia quod emissum est continuatur: vnde solis influentia non est aliud quam continuatio dati. Similiter in motu, et in esse rei mobilis aliqua proprietates habita amittitur, vel non habita acquiruntur: sed in esse rei aeternae quod primo datum est per continuum Dei influentiam continuatur. Nulla enim creatura est omnino actus, nec aliqua eius virtus: vnde continue indiget diuina virtute cooperante: Ideo, etsi essentium habeat, tamen continuationem esse non habet totam simul: et ideo est ibi successio sine aliqua innovatione circa esse, vel proprietatem absolutam: tamen ibi est vera continuatio respectu cuius creatura habet esse quodam modo in potentia, ac per hoc habet successione. Deus igitur solus, qui est actus purus, est actu infinitus: et totum esse et posse sui esse simul habet. His visis, satis de facili soluantur obiecta.
1. 2. Quid obijcitur de praeterito, et futuro, et de transitu, dicendum breuiter quod intelligitur de istis, vt dicunt varietatem.
3. Quid obijcitur quod non differt esse, et posse, dicendum quod verum est de posse et esse quod non differt, id est quod non distat: motus enim, et tempus facit distare: in solo tamen aeterno verum est quod potentia omnino sit actus, non in aliqua creatura.
4. Quid obijcitur quod substantiae simplicis proprietates non potest esse composita, dicendum quod verum est, si illa proprietates habeat compositionem partium simul existentium: nunc non est sic: immo de aeno numquam est nisi nunc, sicut et de tempore dicitur. Et ita bene potest esse in simplicibus, vt in composito: vnde tantam extensionem habet duratio vnus grani milij, sicut et vnus montis.
5. Quid obijcitur quod prius et posterius reducitur ad permanentem, dicendum quod verum est, quod ad permanentem reducitur: sed non oportet quod ad prius et posterius permanentem. Empyreum enim, durationem habet aeternam, et aequae simplex est, sicut duratio Angeli: ergo prius et posterius in partibus permanentibus non facit aliquid ad hoc.
6. Quid obijcitur de nouo et veteri, iam patet: quia nihil est ibi alterationis: est tamen ibi incrementum durationis absque omni alteratione absolute proprietatis. Verum enim est dicere quod nunc diutius fuit anima Petri, quam quando in gloriam introiuit: sed tamen non ita est circa Deum: non enim diutius durauit hodie, quam ante heri.
7. Quid obijcitur de expectatione, dicendum quod sicut est successio non per noui acquisitionem, sed per prius dati continuationem, ita etiam est expectatio non noui habendi, sed continuationis prius habiti: quod quia iam habent, et certi sunt se habituros, ideo potius dicitur tentio et comprehensio, quam expectatio: et sic patet illud.

Istud exemplum accipit Sco. q. 2. dist. 2. ibi: Cui respondet.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de mensura substantie spiritualis in comparatione ad mensuram rei corporalis. De qua tria quaeruntur. Primum est, vtrum aenum precedat tempus aliquo prioritatis genere. Secundum, vtrum inter aenum et tempus cadat mensura mediae naturae. Tertio vtrum res corporales, et spirituales, siue aeternae, et temporales fuerint simul productae.

QUESTIO I.

An aenum precedat aliqua modo tempus.

- S.Th. 1. p. q. 10. ar. 4.
Et 2. Sent. d. 2. q. 1. ar. 1.
Et Quol. 5. q. 4.
Egid. Rom. 2. Sent. d. 2. q. 1. ar. 5. dub. 1.
Richardus 2. Sent. d. 2. ar. 2. q. 2.
Tho. Argent. 2. Sent. d. 2. q. 1. ar. 3.



VO D aenum sit prius tempore ostenditur per illud Boetij loquentis ad Deum. Qui tempus ab aeno ire iubet.

Li. 3. de con. sol. Metro 9. in princ.

sed tempus ire ab aeno non potest intelligi, nisi vel ratione causalitatis, vel durationis, vel excellentiae, quia deficit ab aeno: ergo videtur omni modo intelligendum quod aenum sit tempore prius.

2. ITEM omnis motus et mutatio ad immobilem reducitur tamquam ad prius: ergo et mensura rei mobilis ad mensuram rei immobilis: ergo et tempus ad aenum tamquam ad prius. Prima consequentia manifeste est vera: quia omne fluxibile ad stans, tamquam ad prius reducitur. Secunda consequentia tenet secundum rationem proportionis: quia sicut scilicet habet mensuratum ad mensuratum, sic mensura ad mensuram: ergo, et cetera.

3. ITEM: A priori et posteriori in magnitudine causatur prius et posterius in motu: et a priori et posteriori in motu causatur prius et posterius in tempore: ergo aenum prius est tempore.

4. ITEM: Aenum fuit a principio creaturae, sicut et Angeli: sed tempus cepit cum motu primi mobilis, qui incepit, vt dicitur, die quarto, vel saltem ante secundum diem non incepit: ergo aenum, duratione praecedat tempus.

5. ITEM: Richardus de sancto Victore dicit, et accipit ab Augustino quod omne quod cepit, cepit ex tempore: sed aenum cepit, ergo cepit ex tempore: sed quod incipit ex tempore, non antecedit tempus, sed potius consequitur vel concomitatur: ergo aenum non potest esse ante tempus.

6. ITEM: Tempus est mensura mutationis: sed aenum est mensura esse stabilis, et fixi: ergo cum ante esse creatum praecedat ipsa creatio, quae est mutatio: ergo tempus est ante aenum.

7. ITEM: Prius est quod imperfectum est, deinde quod perfectum: sed tempus est mensura secundum esse imperfectum quod est esse in potentia: aenum vero secundum esse actuale, et completum: ergo tempus per naturam est ante aenum. Quaeritur igitur de ordine temporis ad aenum, et e conuerso.

CON-

CONCLUSIO.

Æuum secundum propriissimam rationem temporis, præcedit ipsum tempus duratione, et dignitate: licet proprio considerando tempus, simul duratione existat cum tempore, et dignitate præexcellat.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod tempus accipi consuevit quadrupliciter in scripturis Sacerdotum, scilicet communissime, communiter, proprie, et magis proprie. Communissime tempus dicitur mensuram cuiuslibet durationis creatæ, per quem modum accipitur a Beda cum dicit quod quattuor fuerunt primo creatæ, inter quæ enumerat tempus. Communiter: sic dicit mensuram mutationis cuiuscumque siue illius, quæ est de non esse in esse, siue alterius quæ est de vno esse in aliud esse, et sic accipitur illud quod dicit Richardus quod omne quod cæpit, ex tempore cæpit, et habetur in Glossa, in principio Genesi: In principio creauit Deus cælum, et terram, scilicet temporis. Tertio modo accipitur proprie: et sic dicit mensuram variationis successiuæ, siue sit successiuæ successione regulari et continua, siue non, et sic dicit Augustinus ad Orosium: Affectiones variæ Angelorum mensurantur tempore, et omnis variatio rerum. Quarto modo accipitur magis proprie, et sic dicitur mensura motus, siue variationis successiuæ, et continuæ, et regulatæ secundum regulam motus octauæ spheræ: et sic consuevit accipi a Philosopho: sed ista est coarctata temporis acceptio. Cum ergo queritur de ordine, dicendum quod si tempus accipitur primo modo, sic includit æuum: et sic temporis ad æuum nullus est ordo: si autem secundo modo, sic tempus præcedit æuum secundum rationem intelligendi, sicut creatio esse creatum. Si autem tertio modo, æuum et tempus simul sunt duratione: sed æuum prius est dignitate. Si autem quarto modo, sic æuum præcedit tempus et duratione et dignitate. Ex his patet quæstio principalis, et obiectiones adductæ pro magna parte.

QVOD enim obijcitur quod æuum præcedit tempus, intelligitur vel tertio modo, et ita præcedit dignitate: vel quarto modo, et ita duratione.

QVOD tamen obijcitur quod præcedat causalitate, dicendum quod illud non oportet: neutra enim harum mensurarum est ab alia: sed a Deo productente vtrumque indiuisibile, scilicet nunc æui, et nunc temporis. Vnde quod dicitur quod tempus exit ab æuo, hoc dicitur quia deficit ab illo, et defuit continua deperditione: sed in æuo est fixio sine deperditione, et noui acquisitione.

QVOD obijcitur de reductione ad immobile, dicendum quod verum est a parte motoris: et illud non oportet esse creatum: et similiter mensuram non oportet esse creatam: et ideo non oportet tempus reduci ad æuum sicut ad prius.

AD illud quod obijcitur de priori, et posteriori magnitudinis et motus et temporis, dicendum quod non causatur a priori, et posteriori in magnitudine, prius, et posteriori in motu, vel tempore: nisi secundum quod magnitudo illa est mobilis: et sic habet mensurari per nunc temporis, non æui: nam sicut tempus mensurat motum, sic nunc temporis mensurat ipsum mobile in quantum mobile.

QVOD vltimo obijcitur, patet quod procedit in quarta acceptio: temporis.

Solut. ad Arg. pro fundam.

RATIONES vero ad oppositum procedunt de tempore secundum primam acceptioem, vel secundam, sicut patet aspicienti, excepta vltima quæ accipitur in comparatione imperfecti ad perfectum. Ad quam respondendum quod imperfectum præcedit perfectum: vtrumque est vbi sunt circa idem: sed circa diuersa est e conuerso. Et ideo potius potest argui ad oppositum, quam ad propositum per illud medium.

QVÆSTIO II.

An inter tempus et æuum sit alia mensura media.

TRVM inter tempus et æuum sit aliqua mensura media. Et quod non, videtur primo per Philosophum qui diuidit substantias mensuratas in lib. de causis sic: Quod inter substantiam cuius substantia, et actio est in momento æternitatis, et substantiam cuius substantia, et actio est in momento temporis, est substantia media cuius substantia est in momento æternitatis, et actio in momento temporis. Si ergo omnis substantia creata ad aliquam istarum habet reduci, et ad has mensurandas sufficiunt tempus et æuum: ergo, et cetera.

ITEM hoc ipsum videtur per Dionysium de diuinitate. Æui proprietas est esse sine alteratione, et secundum totum metiri: temporis vero quod in alteratione est aliter et aliter se habens: media vero entium, quæ illinc quidem æuo, illinc tempore participant. Ergo omnia quæ sunt, vel totaliter æuo, vel totaliter tempore, vel partim æuo, et partim tempore mensurantur: ergo non est tertia mensura alia ab his.

ITEM: Omne creatum aut est stabile, et incorruptibile: aut variabile, et corruptibile: sed primum mensuratur æuo, et secundum tempore: ergo nihil est medium inter æuum, et tempus.

ITEM: Esse omnis creati, aut est terminabile, aut interminabile. Si est terminabile: sic mensuratur tempore: quod est principium corruptionis, quia facit distare quod est. Si vero interminabile, sic æuo: ergo non videtur quod sit aliquod tertium mensuram præter hæc duo.

CONTRA: Ante quartam diem non erat tempus, quia dicitur in factioe luminarium: Erunt insigna, et tempora, et dies, et annos, et constat quod non solum erat æuum, cum essent aliqua corporalia, vt herba, et arbuta: ergo erat alia mensura: ergo, etc.

ITEM: Post diem iudicij non erit tempus, secundum quod iurauit Angelus in Apoca. et erit successio, et variatio in tormentis, quæ non poterit æuo mensurari: ergo necesse est mensuram tertiam ab his ponere.

ITEM in affectionibus Angelorum est intensio, et variatio, et ipsi sunt supra tempus, sicut dicitur in lib. de causis: ergo mensura illa affectionum est supra tempus: sed non potest esse æuum, cum in æuo non cadat variatio: ergo oportet quod sit in alia mensura.

ITEM Angelus cum conuertitur ad Deum, eleuatur supra tempus: ergo et illa conuersio, et illud quod in illa conuersione accipitur, supra tempus est, et mensura supra tempus debet mensurari: sed Angelus ibi aliquid cognoscit quod potest definire cogitare: saltem ergo illud non potest mensurari æuo quod est mensura rei interminabilis, nec tempore: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Si tempus capiatur proprie, inter æuum, et tempus datur ali quo modo medium, secundum rationem tantum differens ab extremis: si autem capiatur propriissime, aliquo modo datur medium re differens, quod quidem dicitur saculum.

RESP. AD ARG. Dicendum quod secundum quod tempus diuiditur contra æuum in duabus scilicet acceptioibus vltimis prius positis, dupliciter potest accipi, aut scilicet prout dicit mensuram cuiuslibet durationis variæ, siue variationis successiuæ: et sic inter æuum, et tempus non est medium re, sed solum ratione: non, inquam, est medium differens ab vtroque.

FVNDAMENTA. Auctor lib. de causis propof. 31.

Dion. de diu. nomi. post mediū. cap. 10.

AD OPPOSITVM

Apoc. 10. b

que in genere mensura, sed medium in genere mensuratorum participans vtrumque, vt est illa substantia, quæ est in confinio æternitatis, et temporis: et sic procedunt omnes rationes ad primam partem, vt patet aspicienti de facili. Aliter vero accipitur tempus prout est mensura variationis, in qua est successio habens continuationem, et regulationem a motu orbis primi: et hæc mensura habet finem, et desinet esse: et inter hanc et æuum est ponere mediam mensuram, in qua est variatio, nec oportet, quod sit desitio, vel primi motus regulatio, cuiusmodi fuit in triduo conditionis rerum, et qualis erit in inferno post diem extremum. Et hæc ab antiquis doctoribus appellata est saculum: et hoc concludunt rationes ad oppositum: et sic patet totum.

QVÆSTIO III.

An spirituales et corporales substantie simul create sint.

Alex. Alex. 2. p. q. 19. Memb. 1. S. Th. 1. p. q. 61. art. 2. et 3. Et de Pot. q. 3. ar. 13. et 19. Egid. Rom. 2. Sent. d. 2. q. 1. ar. 1. Gregorius Arim. 2. Sent. d. 2. q. 1. Richar. 2. Sent. d. 2. ar. 2. q. 3. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 2. q. 6.

FVNDAMENTA. Gen. 1. a

Aug. 12. li. confes. c. 12. 20. 1.

AD OPP. Eccl. 1. a

TRVM spirituales substantie, et corporales sint simul create. Et videtur quod sic. In Genesi: In principio creauit Deus, et cetera. Glossa: id est corporalem, et spirituales naturam.

ITEM: Duo inuenio quæ fecisti carentia temporibus: vnum quod tua immutabilitate perfruatur: alterum quod ita informe erat, vt ex forma, in qua formam mutaretur, non haberet.

ITEM ratione videtur. Constat quod Angeli non sunt creati sine loco, quia tunc vnus non haberet ordinem ad alium secundum existentiam: oportuit ergo quod haberet empyreum: et iterum illius concantitas non potuerit esse vacua: ergo, et cetera.

ITEM distinctio dierum attenditur secundum distinctionem rerum corporalium: ergo productio ex nihilo præcedit omnem diem: ergo cum materia rerum corporalium sit ex nihilo producta, sicut et natura angelica, quemadmodum natura angelica est ante tempus, similiter videtur quod materia: et si hoc, ergo in principio durationis: ergo simul.

CONTRA: Prior omnium creata est sapientia: constat quod loquitur de sapientia non diuina, sed quæ est creata: hæc autem est Angelus, vt dicit Glossa. Si tu dicas quod prius est dignitate: obijcitur per Hila. 12. de Trin. Quid magnum, vt ante omnem creaturam Deus Dominum nostrum Iesum Christum genuerit, cum et Angelorum origo elementi creatione reperitur antiquior?

ITEM hoc videtur ratione quam facit Isidorus. In rerum conditione primaria conditus est locus penarum: sed Deus non præparauit penam innocentem: ergo diabolus peccauit ante productionem rerum.

ITEM videtur quod non simul potuerunt, quia nulla virtus maior est infinita: sed ad productionem vnus creaturæ necesse est virtutem infinitam exponi: ergo si ad hunc effectum requiritur virtus infinita, et infinitum nihil plus potest: ergo virtus illa non potest pro tempore illo alterum effectum producere.

ITEM: Simplex ad quod se conuertit, totaliter se conuertit: ergo si diuina virtus est simplicissima: cum se conuertit ad aliquem effectum producendum, impossibile est quod ad aliud se conuertat: et ita quod alia producat: ergo impossibile est quod simul plura producat.

Ad impossibile est quod ad aliud se conuertat: et ita quod alia producat: ergo impossibile est quod simul plura producat. ITEM queritur quare tantum ista quattuor dicuntur primo esse creatæ.

CONCLUSIO.

Quattuor primo fuerunt simul create: Angelus, cælum empyreum, materia prima, et tempus, quantum ad mensurarum concomitantiam.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam notandum quod sicut extrahitur a Glossa, quattuor fuerunt primo creatæ, scilicet cælum empyreum, angelica natura, materia prima, et tempus. Huius autem ratio duplex potest assignari: vna quia in principio debuerunt prima in omni genere creari, scilicet in rebus, et mensuris, et in rebus corporalibus, et spiritualibus, et in corporalibus actiuis, et passiuis. Quoniam igitur prima inter substantias spirituales est Angelus, prima inter substantias corporales actiuas est empyreum, et prima inter passiuas est materia elementorum, et prima inter mensuras est tempus, quia non tantum dicit mensuram durationis, sed etiam egressionis, et ideo hæc quattuor dicuntur primo creatæ. Alia ratio potest reddi quod substantia spiritualis angelica primū debuit fieri tam quæ caput, et minus dependens, et cum facta fuit simul, habuit distinctionem et ordinem: sed ordinem existentie non habuit nisi in aliquo continente: ergo simul factum est cælum empyreum supremum corpus: et ideo capacissimum. Rursum: Cum non posset esse vacuum, necesse fuit fieri materiam corporalem, siue molem: et quia omnis productio est in aliqua mensura, hæc tria de necessitate consequuntur tempus. Concedendum igitur quod quattuor sunt primo creatæ, et quod angelica natura et corporea simul sunt creatæ quantum ad mensurarum concomitantiam, quia simul cæpit duratio materia: et intelligentie, sicut probatum est.

1. 2. QVOD obijcitur quod prior omnium, et cetera. Dicendum quod sicut dicit Augustinus in fine 12. confess. Prius dicitur quattuor modis, scilicet æternitate, tempore, electione, origine. Æternitate Deus præcedit omnia, tempore suos fructum, electione fructus florem, origine sonus cantum. Prioritate ergo durationis, nec corporalibus natura ante angelicam, nec e conuerso: prioritate autem electionis, siue dignitatis prior omnium creata est sapientia. Ad auctoritates Hilarij et Isidori, dicendum quod ipsi loquuntur secundum illam positionem quæ posuit creationem tempore præcedere distinctionem. Vnde in principio temporis Angelus, et materia sunt creatæ: sed res non fuerunt distinctæ vsque ad tertium diem. Vel potest dici quod Hilarius loquitur secundum opinionem aliorum, et Isidorus de prioritate secundum prauisionem.

3. QVOD obijcitur quod Deus totam potentiam exponit ad productionem vnus rei, dicendum quod quamuis totam exponat, non tamen totaliter exponit. Virtus enim diuina non tantum dicitur infinita, quia possit de non ente facere ens, sed etiam quia non potest tot, quin possit plura: vnde numquam tot simul producit, quin adhuc possit plura: vnde potest, quantum est de se, infinitum intensioe et extensione: et ideo non valet illud.

4. QVOD obijcitur de simplici: illud habet locum illo simplici, in quo simul est simplicitas, et finitas: sed de illo quod simplex est, et infinitum simul et semel, veritate non habet. Illud enim est ratio simplicitatis totum se conuertat ad id ad quod se conuertit, tamen ratione immensitatis nunquam se totaliter ad effectum producendum conuertit.

Secunda

Prius quot modis dicitur.

DIST. II. PARS II.

Vbi Angeli fuerint creati.

Huius Partis Textum supra videre est.

Iam est ostensum, et cetera.

Expositio textus.

Diuisio.

Supra ostendit magister quando Angeli fuerint creati: in hac parte ostendit vbi fuerint creati, quia scilicet in caelo empyreo. Et diuiditur pars ista in tres partes. In prima determinat vbi creati fuerint. In secunda vero repetit quando creati fuerint, ibi: simul ergo visibilia, et cetera. In tertia vero remouet dubitationem, ibi: Hic quare solent in caelo empyreo, et cetera. Et sic circa duo versatur intentio partis praesentis, scilicet circa loci angelici quidditatem, et quantum ad actum locandi, siue officium quod dicitur habere caelum empyreum respectu Angelorum.

Cum melaudarent astra matutina. Dub. I.

Damas. lib. 2. c. 3. de fide orth.

Dicit hoc de Angelis intelligi. Sed contra hoc est quod dicit Damascenus. Tradunt sibi consilia sermone sine voce prolato: si ergo Angeli non loquuntur, ergo non laudant. Item: Angeli sunt substantiae spirituales: ergo non habent organa corporalia: ergo nec vocem possunt formare. Item: Vox formatur ex percussione, et fractione aeris: si ergo in empyreo non est aer, ergo non videtur quod possit ibi esse vox, nec sonus, ergo nec laus, non solum ab Angelis, verumetiam nec ab hominibus beatis. Si dicas quod intelligitur de laude mentali, non vocali, in contrarium sunt reuelationes sanctorum, qui audierunt multas animas. Maximum exemplum est in beato Martino, quem audiuit quidam vir sanctus cui laudibus ferri in caelum. In contrarium est etiam auctoritas Isaiae: Clamant alter ad alterum, et cor. Et in Apocalypsi: Requiem non habebant. Item: Ratio videtur illud persuadere quod ibi erunt organa vocum: quia in hoc maxima est iocunditas, et in hoc manifestatur diuina gloria: ergo videtur quod laus vocalis erit in patria.

Ista. 6. a Apoc. 4. c.

Respondendum. Dicendum quod super hoc non habetur certitudo nec per auctoritates, nec per cogentes rationes. Cum enim vtraque pars sit probabilis, vtraque tenetur a diuersis. Quidam namque dicunt quod in caelo empyreo non erit nisi laus mentalis tam ab Angelis, quam ab hominibus beatis. Tum quia non competit loco, tum quia non competit locatis, maxime Angelis: et si Angeli sunt monstrati laudare vocaliter, hoc fuit per visionem imaginariam, non corporalem: nec oportet huiusmodi corporalem laudem esse, quia tanta erit mentalis quod haec locum non habebit. Alijs magis placet quod laus vocalis erit in patria quantum ad homines qui habebunt organa, vt sic non solum animus laudet Deum, verumetiam et lingua: et totus homo feratur in laudem diuinam. Et si quaeratur quo modo hoc possit esse, dicitur quod vel illa vocis formatio non erit per spirationem, et respirationem, sed per aerem, qui quasi naturaliter erit beatis complantatus, sicut patet in quibusdam animalibus, vt in apibus: vel certe ita deseruiet empyreum glorificatis, sicut aer corporibus non glorificatis. De Angelis vero dicunt quod quia incorporei sunt per naturam propriam, non competit eis nisi laus mentalis. Vnde Gregorius: Laus Angelorum est in ipsa admiratione contemplationis. Sed quia Angeli dum ministrant nobis, corpora assumunt ad nostrum solatium, et in illis loquuntur, et voces formant ad nostram instructionem aliquando: ita etiam in illis, vt Beda.

Greg. 2. Moralium c. 4.

Aliter Deum laudant ad nostram consolationem. Quae cumque pars teneatur, satis plana est solutio obiectionum. Et quaecumque istarum positionum teneatur, planum est quod textus Iob intelligitur de Angelis bonis, qui dicuntur astra propter fulgorem matutinae cognitionis quam habent in verbo: et de laude mentali, quantum ad exultationem quam habent de Deo.

Ascendam in caelum. Dub. I. I.

Cum lucifer esset in empyreo, videtur quod ultra empyreum sit aliud caelum. Si tu dicas quod non est aliud caelum corporale, sed spirituale. Contra: Extra vltimum caelum corporale nihil est, quia est continentia visibilia et inuisibilia: ergo videtur quod non sit aliud caelum spirituale ultra empyreum, quin etiam sit aliud corporale. Item: Christus sedet a dextris Dei, et beata virgo est exaltata super omnes choros Angelorum: et tam Christus quam beata virgo est in caelo corporali: ergo si Angeli sunt in empyreo, videtur quod ultra empyreum sit aliud caelum corporale: ergo non intelligitur de spirituali. Queritur igitur si ultra empyreum est caelum spirituale, quid sit, quid contineat, et pro quanto dicatur caelum.

Respondendum. Dicendum quod caelum est nomen impositum corpori secundum suam impositionem: et corpus quod est sursum, dicitur caelum, quia est contentiuum, secretum, et quietum: et quia haec triplex proprietas reperitur in celsitudine diuinitatis, ideo dicitur caelum. Est enim ampla immensitate virtutis, secreta profunditate cognitionis, queta tranquillitate delectationis. Hoc enim caelum est ad quod lucifer ascendere voluit, quia ad hanc celsitudinem: hoc est superius omni caelo, non situ, sed dignitate: et maius est omni caelo, non extensione, sed ex sua immensitate, per quam est extra omnia non exclusus, sicut dictum est in 1. lib. In hoc autem caelo sunt solum tres personae, scilicet Pater, et Filius et Spiritus sanctus qui soli sunt omnino, et perfecte aequalis, omnia autem creata, siue corporalia, siue spiritualia intra empyreum sunt. Quod obijcitur de Christo quod sedet a dextris, dicendum quod hoc si dicitur secundum diuinam naturam, dicitur per omnimodam aequalitatem. Si autem secundum humanam, sic dicitur sedet a dextris, quia in posterioribus bonis Patris, vnde in empyreo ceteros excellit tam Angelos, quam homines, et loco, et dignitate. Post ipsum credimus beatam Virginem super omnes alios: deinde ceteri ordinantur secundum dignitatem ipsorum. Huius autem imaginatio faciliter potest haberi, si quis imaginetur aues in aere, et pisces in aqua: sic in empyreo intelligenda sunt collocari corpora, quia corpus illud multum habet de altitudine, sicut et alij caeli. Vnde non debet quis imaginari quod ibi sint beati sicut in solario, nec tamen intelligendum est quod vnus sit directe super caput alterius: sed sicut si esset mons rotundus, et aliquis esset in culmine, et aliqui circa: sic potest aliquis imaginari, qui melius nescit, dispositionem beatorum in caelo empyreo, et Christi. Vix tamen potest ali quis imaginari quod perueniat ad cogitandam dispositionem per eum modum per quem est, et ideo magis est desideranda, quam in imagine describenda. Nota tamen quod in dispositione caelorum, siue numero videntur contradicere doctores Sacrae scripturae Philosophis. Nam Philosophi sphaeras octo esse dicunt, doctores aliqui. ix. ponunt, aliqui octo, aliqui. vij. caelos, et ideo sibi ipsis videntur contrariari. Ratio autem huius contrarietatis haec est, quia Philosophi nihil de empyreo sunt locuti, nihil etiam de igne, et aere quando loquuntur de caelis. Scripturae sacrae aere etiam caelum appellat, et aquas supra caelum et ipsum empyreum et ipsum Deum. Ratio autem diuersitatis inter doctores est hoc euenit quod quidam numerant caelum spirituale cum corporalibus, vt Beda.

Arif. 10. Metaph. summa 2. cap. 4.

vt Beda. Quidam vero omittunt vltimum. Quidam diuidunt firmamentum in duos, scilicet in caelum sidereum, et planetarum, quidam coniungunt simul. Similiter quidam diuidunt aereum in duos, quidam coniungunt: similiter de igneo, tamen secundum maiorem computationem, nouem ponuntur caeli largissime accipiendi, scilicet aereum, ethereum, igneum, olympicum, caeli planetarum, firmamentum, aqueum, empyreum, et caelum Trinitatis. Horum autem sufficientia patebit infra.

ARTICVLVS I.

Ad intelligentiam huius partis quae est de loco creationis Angelorum, cuiusmodi est empyreum caelum, circa duo incidit dubitatio. Prima circa naturam empyrei in se. Secunda in quantum habet locare spiritus sublimes. Circa primum quaeruntur duo. Primum est quantum ad quidditatem naturae. Secundum quantum ad virtutem influentiae.

QUESTIO I.

An caelum empyreum sit, et cuiusmodi natura sit.

Alex. Alenf. 2. p. q. 47. Memb. 1. S. Tho. 1. p. q. 66. ar. 3. Et 2. Sent. d. 2. q. 1. ar. 5. Albertus de 4. Coenit. q. 4. ar. 13. Egid. Rom. 2. Sent. d. 2. q. 1. ar. 1. Duran. 2. Sent. d. 2. q. 1. Richard. 2. Sent. d. 2. ar. 3. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 2. q. 7.

FVNDAMENTA.

De caelo empyreo quantum ad quidditatem naturae, quaeritur, vtrum caelum empyreum sit: et si sit, cuiusmodi naturae sit. Et quod sit, videtur. In quolibet genere mobile praesupponit immobile, quia omne fluxibile ad fixum terminatur: sed corpus caeli siderei, est mobile: ergo supra illud de necessitate est ponere vterius corpus quod sit immobile, hoc autem dico empyreum. Si tu dicas quod non requiritur, quia motus circularis est circa locum, et non requirit immobilitatem nisi a parte medij. Contra: Totum caelum mouetur. Tunc quaero de vltima superficie caeli vtrum moueatur: constat quod sic: sed omne mobile est in loco quia non quaeretur motus nisi esset locus: ergo, et cetera.

Item: In quolibet genere multiforme praesupponit vniforme, sicut multa praesupponunt vnum: sed caelum sidereum est multiforme: ergo ultra illud et supra, est corpus vniforme, hoc autem dicimus empyreum: ergo, et cetera.

Item: In quolibet genere in quo est ponere infimum et medium, est ponere supremum: sed gradus in corporibus attenditur secundum gradus perspicui, et lucis. Sed inuenitur corpus opacum simpliciter et secundum totum, vt terra: ergo si complementum est in corporibus, debet esse corpus simpliciter, et secundum totum luminosum, hoc dico empyreum: ergo, et cetera.

Item: Habitatio habitatori debet respondere: ergo cum aliquis locus tenebrosus damnatis debeatur: ergo per oppositum videtur quod lucidus debeatur beatis.

AD OPPOSITVM

Contra: Quod non conueniat vniformi quod illud sit corpus vniforme, videtur, quia corpora mundi principalia creata sunt ordinata, et ornata: ergo cum ornatus consistat in maiori distinctione, et pulchritudinis additione, impossibile est corpus

illud esse vniforme.

Item: Lux se diffundit secundum omnem differentiam positionis, ergo sursum, et deorsum: sed lux solis maxime est diffusionis inter corpora mundi: ergo sursum se diffundit cum non habeat obstaculum: ergo cum non se habeat semper vniformiter, modo illuminat vnam partem empyrei, modo aliam: ergo corpus illud non est vniforme in luminositate, vt videtur.

Item: quod non conueniat esse aliquod caelum immobile, videtur, quia omne caelum necessario est sphaerica figura, sicut probat Philosophus, et rei veritas est: sed sphaerica figura apta est omnino motui: ergo omne caelum, eo ipso quod caelum, est mobile: ergo, et cetera.

Item: quod propinquius est motori, citius et velocius mouetur: sed corpus supremum est tale: ergo non solum moueri, sed etiam velocissime moueri competit sibi.

Item: hoc nobilitatis est in caelo, vt moueatur, vnde orbis primus, scilicet caeli stellati mouetur velocius, et ratio huius est, vt assimilatur suo motori. Sed quanto aliquod corpus superius, tanto nobilius, et motori similius, et tanto mobilius: ergo si empyreum est ultra firmamentum: ergo non est immobile.

CONCLUSIO.

Caelum empyreum ponendum est: est autem, vniforme immobile, et perfecte luminosum.

Respondendum ad arg. Dicendum quod quamuis sancti parum loquantur de hoc caelo, quia late nostris sensus, et Philosophi adhuc minus: tamen ponere est caelum empyreum, sicut dicit sacra Scriptura: In principio creauit Deus caelum et terram. Strabus exponit de empyreo, et hoc probat per litteram sequentem, quia firmamentum et caelum aqueum facta sunt secundo die. Et Damascenus hoc exponit: In principio creauit Deus caelum, id est, sine stellis sphaerica forma. Ponendum est etiam illud caelum, quia persuadet ratio finis triplex. Vna est perfectio vniuersi, alia est propter motum firmamenti, tertia principalis propter habitationem hominis beati. Et quoniam finis imponit necessitatem his quae sunt ad finem propter perfectionem vniuersi, necesse est ipsum esse vniforme. Quia cum sit caelum luminosum difforme, si non esset caelum vniforme, non esset vniuersum completum. Propter motum firmamenti ponendum est ipsum immobile, vt motus mobilis fiat circa immobile, scilicet centrum, et intra continens immobile, et locans, scilicet empyreum. Propter habitaculum hominis beati ponendum est ipsum luminosum perfecte, vt habitatio congruat suo habitatori. Ex his ergo colligitur quare sit factum, et cuius sit dispositionis inter alios caelos, quia vniforme, et immobile, et luminositate perfecte.

Quod obijcitur quod non vniforme, quia non ornatum, dicendum quod ipsa lux propter sui nobilitatem est sibi ornatus: quoniam ergo corpus illud est luminosum per totum, alio ornatum non indiget. Vel potest dici quod sicut illud caelum decoratum est astris, ita illud Angelis, qui sunt quasi astra caeli empyrei: iuxta illud Iob: Cum melaudarent astra matutina. Et iterum Astra eius erunt homines beati, et quasi sol eius erit agnus Dei.

Quod obijcitur quod sol diffundit lumen in ipsum empyreum, dicendum quod illius corporis non est recipere lumen maius ab inferioribus. Et ratio huius est limitatio virtutis a parte solis, quia nihil agit ultra terminum sibi a Deo constitutum. Vnde sicut ignis stat cum peruenit ad orientem, nec ultra progreditur: et terra cum peruenit ad centrum, ita solis radij non protenduntur extra firmamentum, quia lucerna est huius visibilis orbis. Alia ratio est, quia maior

Li. 2. de Caelo et mundo cetera. 5.

Habetur in Glossa ordinaria. Damasc. li. 2. c. 6.

Iob. 38. 4

maior influenza absorbet minorem: et ideo tanta illius caeli est influenza quod ad ipsum non peruenit minor, sicut candela non illuminat solem.

3. 4. Quid obijcitur quod est mobile, quia sphericum, et motori propinquum, dicendum quod ad motum non sufficit spherica figura, sed etiam necessarius est, ut dicunt aliqui, locus continens: et rationabile videtur. Necesse est etiam absque dubio effectus, videlicet utilitas mobilis, vel alterius. Quoniam ergo caelum illud non est in alio, et quoniam est uniforme per totum, per sui motum nihil faceret: et ideo est immobile. Similiter, quia est uniforme, non habet moueri, quia non habet dextrum, et sinistrum. Sed prima ratio de immobilitate non habet multam necessitatem, cum motus circularis secundum Philosophum non requirat locum in quo, sed circa quem. Secunda de utilitate non similiter, quia similiter posset dici de aereo: eodem modo de terra, quia dextrum et sinistrum sunt in caelo non ratione diuersitatis partium, sed ratione influentiae motoris: et illud satis facilliter probatur, quia dextrum, et sinistrum non mutantur, quamuis omnes partes caeli mutantur. Et ideo ratio quare non mouetur est, quia Deus non influit super ipsum ad motum sed ad quietem tantum: et sicut influenza Dei mouet firmamentum, sic quietat empyreum. Ratio autem huius est: quia locus ille est regio deputata his qui omni modo in statu sunt et quiete: et ita patet quod non magis appropinquat motori, ut est motor, sed ut est itabilis. Ex hac ratione, scilicet quia est, ut sit locus beatorum accipitur triplex eius proprietates, scilicet immobilitas, uniformitas, et luminositas. Et haec est ratio magis catholica, quia etiam motus caeli stellati non est nisi propter obsequium hominis viatoris: unde numero electorum completo non erit amplius reuolutio. Rationes autem Philosophi, quae assignantur de motu caeli, apud fideles plus habent vanitatis quam veritatis, si quis diligenter aspiciat.

5. Quid enim obijcit de assimilatione responderi potest quod illa causa nulla est: sed impletio numeri electorum. Vel dicendum quod est assimilatio in essendo, et est assimilatio in causando. Verbum Philosophi non habet veritatem primo modo, quia Deus et motor caeli est immobilis: sed secundo modo per sui motum est causa generationis. Quia ergo empyreum non magis assimilaretur in causando si moueretur, et esset minus simile in essendo: ideo simpliciter dicendum est immobile, et sic patet omnia.

QUESTIO II.

An caelum empyreum influat in haec inferiora.

- 8. Tho. 2. Sent. d. 2. q. 2. art. 3. Et Quol. 5. ar. 19. Egid. Rom. 2. Sent. d. 2. q. 2. ar. 4. Richardus 2. Sent. d. 2. ar. 3. q. 3. Duvan. 2. Sent. d. 2. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 2. q. 8.

FVNDAMENTA.

DE empyreo quantum ad virtutem influentiae. Et queritur vtrum empyreum influat in haec inferiora, an non. Et quod sic, videtur. In quolibet creato quod est perfectum et completum, est substantia, virtus, operatio: ergo in ipso empyreo. Si ergo habet virtutem, aut operatur in id quod supra, vel in id quod iuxta, vel in id quod infra. Non in id quod supra, planum est: nec in id quod iuxta, quia ipsum est supra omnia corpora: ergo videtur quod per illam virtutem

tem influit in id quod infra: aut virtus et substantia eius erit ociosa: quod est plane inconueniens.

ITEM: Omnia corpora propter humanum obsequium sunt facta: unde sumus nos finis quodam modo omnium eorum quae sunt: ergo si empyreum aliquid est, in aliquo seruit huiusmodi: sed hoc non faceret nisi aliquid in haec inferiora influeret: ergo, et cetera.

ITEM: Quanto aliquod corpus situ est superius, tanto inter corpora nobilius est: et quanto nobilius, tanto potentius et melius: et quanto potentius, et melius, tanto in agendo et influendo efficacius: si ergo caelum empyreum est supremum: ergo videtur quod sit maxime influens in haec inferiora.

ITEM: Quanto lumen est maius, tanto magis se diffundit et multiplicat: si ergo empyreum inter corpora est luminosum maxime, ergo maxime diffusiuum: sed lumen illud non priuatur efficacia vegetandi, et conseruandi, quemadmodum nec lumen firmamenti: ergo videtur quod empyreum in haec inferiora magis sit influens.

CONTRA: Influentia celestis corporis maxime consistit in diffusionem luminis, et caloris: sed empyreum non calefacit, quia non est in motu, nec ista corpora inferiora, sicut patet, irradiat: ergo videtur quod nulla sit influenza empyrei in haec inferiora.

ITEM: Corpora quae sunt infra firmamentum, sufficienter influunt ad vegetationem, et generationem in his inferioribus faciendam: ergo si natura nihil frustra facit, videtur quod alterius caeli influenza nulla sit, cum nullius sit opportunitas.

ITEM: Influentia caeli debet esse conformis ei in quo recipitur: sed caelum empyreum est incorruptibile, uniforme, quietissimum, statui, et quieti glorie deputatum: haec autem quae infra sunt, habent omnino oppositas conditiones: ergo videtur quod nullo modo super corpora inferiora influere habeat.

ITEM: Si influit super corpora, aut ergo ad nobiliorem effectum quam sit influenza octauae sphaerae, aut ad minus nobiliorem, aut ad eundem effectum. Ad eundem non oportet. Ad minus nobilem non decet, cum illud corpus sit nobilius. Ad magis nobilem non potest: ergo nullo modo influit. Probatio. Quod non possit in magis nobile, videtur. Nam, sicut Philosophi volunt et communiter tenent viri philosophici, influenza caeli est operans ad productionem animae sensibilis: sed supra animam sensibilem non est nisi rationalis. Haec autem nulli corpori est subiecta, immo est a creatione pura: ergo nullo modo potest eminentior esse influenza, quam supra animam sensibilem: et supra hanc influit firmamentum sufficienter cum his qui sunt infra: ergo videtur quod nulla sit influenza empyrei existentis supra. Si tu dicas quod influit non ratione animae in se, sed ratione dispositionis a parte corporis: CONTRA: Anima rationalis vnitur mediante vi fenestrua, et vegetatiua: et corpus disponitur ad susceptionem animae mediante complexione aequali, et spiritu triplici, scilicet vitali, naturali, et animali: et ad haec omnia influit hoc caelum sidereum sufficienter: ergo redit idem quod prius.

CONCLUSIO.

Caelum empyreum in corporibus inferioribus aliquam habet influentiam, cum maximum sit in virtute.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod circa hoc duplex fuit opinio. Quidam namque dixerunt quod caelum empyreum influit in haec inferiora, et influentia nobilissima: cum enim sit corpus, necesse est influentiam suam, si qua est, esse corporalem. Rursus.

Rursus: Cum sit excellentissimum inter corpora caelestia, influit super corpora nobilissima, et talia sunt corpora humana, quae sunt ordinata ad nobilissimam formam, scilicet ad animam rationalem, quae maiorem, et nobilioris dispositionem exigit in sua materia. Cum igitur natura lucis disponat ad vitam, et triplex sit vita secundum triplicem differentiam animae, differens gradu et dignitate, tres Deus condidit caelos ordinatos inter se gradu, et dignitate, non solum naturae, sed etiam influentiae: ita quod caelum sidereum de se ordinatur ad conciliationem elementorum, ad susceptionem vegetabilis: crystallinum ad susceptionem sensibilis: sed empyreum ad susceptionem rationalis. Et hoc quidem rationabile videtur, non solum ratione ordinis influentiae, sed etiam ratione conformitatis naturae. Caelum enim empyreum est locus spiritualium substantiarum, locus etiam corporum glorificatorum. Et quoniam conuenientia est loci ad locatum, vel manifesta, vel occulta, videtur influentia illius caeli esse consona corporibus nostris et animabus amica non ratione sui, sed ratione suorum corporum quae perficiunt, et informant. Alia vero opinio fuit circa hoc omnino isti contraria, quae dicit, quod caeli empyrei in haec inferiora nulla est omnino influenza, quia non habent corpora influere nisi secundum ordinem Conditoris, habito respectu ad finem. Quoniam ergo empyreum ad perfectionem vniuersi est conditum, ut sit locus beatorum: ideo regio, et lux est a nobis semota, et occulta, sicut et ipsa gloria, quam per gratiam expectamus, et amamus, et credimus, licet non videamus. Et ideo dicunt, quod empyreum non est ad obsequium hominis in praesenti, sed ad obsequium perpetuum: nec melioratur, sed vniiformiter in sua dignitate subsistit. Et ideo rationes adductae ad influentiam ostendenda in haec inferiora secundum hos non valent, quia ordinatio illius corporis ad aliud officium secundum dictamen et imperium conditoris, huiusmodi influentia non admittit, et hoc solum omnes rationes illas dissoluit. Quaelibet harum opinionum satis est probabilis: quae autem sit magis vera, non plane patet. Quis enim nouit, si Deus illi caelo hanc occultam influentiam dedit super corpora nostra, tum ratione nobilitatis, tum ratione conformitatis, hoc non est, ut credo, facile reuellere, nec per violentiam auctoritatis, nec per efficaciam rationis. Rursus, quae sit necessitas huius influentiae, nec ratio, nec auctoritas manifestat, cum satis videatur sufficere aliorum inferiorum corporum influentia: ideo in neutram partem omnino declinando, dicendum videtur, quod cum caelum empyreum sit primum creatum inter corpora, quod est maximum mole et virtute. Quia est maximum mole, omnia corpora locat per ambitum, et continentiam. Quia maximum virtute, cetera vegetat, et conseruat per suam influentiam. Omittendo igitur istam influentiam, quam dicitur habere super humana corpora, sustineri potest quod aliquo effectum, et aliquam influentiam habeat super omnia corpora inferiora, tanquam primum creatum super sequentia, et rationes adductae ad hoc sunt concedendae.

1. 2. Quid ergo obijcitur de influentia luminis et caloris, dicendum quod influentia luminis potest esse dupliciter, vel manifesta, vel occulta. Manifesta influentia est per diaphanum corpus, maxime quando sensu percipitur. Occulta influentia est non solum per diaphanum corpus, sed etiam per opacum, sicut virtus stellarum est in mineralia quae latent sub terra. Vel potest dici quod est influentia mediata, et immediata, et possibile est quod influentia caeli siderei vigoretur ex adiumento luminis superiorum caelorum, et virtutem susceptam desuperius deriuat, et transmittat ad haec inferiora: et videtur nobis esse propria, cum tamen non sit propria, sed etiam aliena. Et per hoc patet aliud quod non est causa sufficiens virtus inferiorum caelorum, nisi per adiumentum superiorum.

3. Quid obijcitur de conformitate, dicendum quod conformis est natura spiritus, qui disponit ad vitam, ipsi luci caelesti quantum ad puritatem, et hac ratione

A nata est recipere: sed non oportet in omnibus consonare.

4. Quid obijcitur vtrum ad nobilioris effectum, dicendum, secundum primam opinionem, quod ad nobilioris effectum, quia ad generationem spirituum, qui sunt dispositio ad susceptionem animae rationalis. Et si tu obijcias, quod non sunt alij, quam illi qui disponunt ad sensibilem, dicendum quod etsi non sint omnino alij secundum formam, tamen sunt puriores, et excellentioribus, et nobilioribus potestis nati ministrare: secundum quam etiam rationem nobiliorum oportet esse complexione, et organizationem tam humani corporis, quam brutalis. Potest tamen sustineri, quod ad eodem effectum influunt, nec tamen alterum eorum superfluit, quia virtus caeli inferioris, et influenza adiuuat per virtutem superioris, et virtus superioris operatur mediante virtute, et influenza inferioris: ideo neutrum superfluit: sed ad haec inferiora conseruanda, et perficienda virtus vtriusque concurrunt.

ARTICVLVS II.

Consequenter circa secundum articulum quae runtur quattuor. Primum est, vtrum substantiae spirituales sint in loco corporeo. Secundum est, vtrum Angelus sit in pluribus locis simul, aut tantum in vno. Tertium est, vtrum sit in loco punctuali, an composito. Quartum est, vtrum plures angeli possint esse in eodem loco primo.

QUESTIO I.

An Angeli sint in loco corporeo.

- Alex. Alenf. 2. p. q. 32. Membro 1. Scotus 2. Sent. dist. 2. q. 6. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 2. q. 9. Marfilius Inguen. 2. Sent. q. 2. art. 2.



TRVM loci corporalis sit locare Angelos. Et quod sic videtur. Dicit Strabus: Statim ut factum est caelum empyreum, repletum est Angelis.

ITEM per Damasc. Caelum est continentia visibilium, et inuisibilium, loquitur de empyreo: ergo, et cetera. ITEM omne creatum est de vniuerso: ergo est intra primum continentem, siue vltimum corpus: sed supremum corpus ambiens dicitur empyreum: ergo omnis creatura continetur infra ipsum: ergo et Angelicus spiritus.

ITEM nulla substantia operatur nisi vbi est virtus eius: sed nulla virtus potest elongari a substantia nisi distantia proportionabili. Na virtus infinita nullo modo elongatur: virtus finita non potest elongari nisi finite: ergo necesse est Angelum esse in loco vbi operatur, vel prope. Ergo cum operatur in loco corporali, ut patet in corpore quod mouet, ergo ibi est, vel in loco proximo est: ergo si locus maxime aptus contemplationi est empyreum, videtur quod ibi sit.

ITEM Spiritus maligni in eodem loco tormentorum habebunt collocati, in quo et homines damnati, sicut dicitur: Ite maledicti, et cetera. ergo ab oppositis, vel a simili in contrario angeli cum beatis hominibus in eodem loco corporali erunt: sed locus aptus hominibus beatis, est ille qui praedictus est, scilicet caelum empyreum, quod est supremum, quietum, clarum, uniforme, et spaciosum: ergo, et cetera.

ITEM maior requiritur proportio perfectionis ad perfectibile, quam locati ad locum: sed videmus quod substantia spiritualis, adeo potest proportionari corporali, et e conuerso quod vna vnitur alteri ut perfectio, ut patet in homine: ergo multo fortius potest vna vniri alteri, ut locati loco. Ergo cum caelum empyreum sit nobilissimum corporum simplicium, vel erit in Angelo, vel Angelus in eo: sed ipsum non est in Angelo: ergo e conuerso.

FVNDAMENTA. Glos. ordin. Gen. 1. In principio creauit. Dam. 2. de fide Orth. cap. 6.

Mat. 25. d

AD OPPOSITIVUM 1. SED CONTRA per Boetium de hebdomadibus: Communis animi conceptio quæ omnibus videtur, est incorporeum in loco non esse.

2. ITEM Grego. Locus animæ Deus est: sed non est spiritalior locus animæ quàm angeli: ergo si Deus est locus animæ, et angeli.

3. ITEM ratione videtur. Quia loci ad locatum est mutua indigentia, sicut patet: locatum enim indiget loco suo, vt terra centro: et locus etiam indiget locato, vnde refugit vacuitatem: et impossibile est quòd locus sit sine locato, quin aliquid impleat indigentiam loci: sed cælum empyreum non indiget angelis, nec aliquid locus, nec similiter angelus loco: quia omni corpore circūscripto, adhuc angelus remaneret, et secundum substantiam, et secundum operationem, quæ est contēplatio: ergo nullo modo est locus angeli.

4. ITEM locus habet influentiam, et potentiam super locatum: vnde superiora nobilitiora locant minus nobilia: sicut patet ex hoc, quòd aqua terram, aer aquam: et sic de alijs: sed corporale non habet influere in spirituale, nisi secundum ordinem iustitiæ, sicut in anima peccatrice vel spiritu: ergo spiritus non habet locum in corpore nisi per culpam.

5. ITEM omne locatum habet pondus, et inclinationem ad locum: sed Augustinus dicit quòd est pondus in corporibus, hoc est amor in spiritibus: sed inclinatio amoris angelici est ad bonum spirituale, non ad locum corporalem: ergo non habent locari corporaliter, sed solum spiritualiter.

CONCLUSIO.

Cælum Emphyreū locat Angelos quanquam sine spiritus, et limitata sine substantia, et illud ordo vniuersi exposulet.

RESP. AD ARG. Dicendum quòd cælum empyreum locat angelos, et est locus angelorum, sicut probant rationes ad primam partem. Ad intelligentiam autem obiectorum, dicendum quòd locus habet triplicem comparationem ad locatum. Comparatur enim primo in ratione continentis: secundo in ratione mensurantis: tertio in ratione conferuantis. Continet enim vt vas: mensurat vt quantitas: conferuat vt natura. Secundum hanc triplicem habitudinē sunt in loco substantiæ finitæ corporales, et corruptibiles. Quia finitæ, et limitatæ: sunt in loco continente. Quia corporales: in mensurante. Quia corruptibiles: in loco conferuante. Secundum duas comparationes primas, quæ sunt continere, et mensurare, sunt in loco substantiæ finitæ, et corporales, sed incorruptibiles: secundum primam vero, quæ est continere, sunt in loco substantiæ finitæ spirituales, et incorruptibiles, vt angeli. Et hoc dico in loco corporali: nam angelus habet locum spirituale, et conferuantem, scilicet, Dei virtutem: locum mensurantem, siue circūscribentem propriæ substantiæ, virtutis limitationem, siue clausonem: locum vero continentem, non tantum spirituale, sed etiam corporalem. Ratio autem quare angeli contineantur loco, siue aliquo ambiente est ordinatio partium vniuersi. Si enim non haberent aliquid continens, non esset eorum existentia ordinata adinuicem: quia ordinem non haberent in creatione, eo quòd creata sunt simul: nec haberent ordinem vnus ad alterum: hoc autem non decet vniuersum, nec summum opificem. Ratio autem quare continentur loco corporali, duplex est. Vna est limitatio ipsius spiritus creati. Cum enim spiritus increatus, qui Deus est, habeat in se simplicitatem per quam est intra omnia, et immensitatem per quam continet omnia, et est extra omnia, communicat illas condiciones creaturæ eatenus, quatenus nata est recipere: vnde simplicitatem communicat spiritui: sed spiritus non potuit recipere virtutem continentiar. Quia enim simplicitas eius est finita, ideo est hic, et

nunc: et quia non habet partem et partem, ideo secundum totum est hic et nunc: et ideo non potest habere vniuersalem capacitatem rerum. Corpus autem, quia compositum est, et habet partes innumerabiles, non potuit participare simplicitatem, sed propter partium extensionem potuit recipere capacitatem: ideo Deus fecit vnum corpus nobilissimum, quòd esset natum omnia ambire: et extra quòd omnino nihil esset, et hoc est empyreum, et ideo necesse est angelum esse intra ipsum. Alia ratio est, quia in solo corpore est distinctio secundū hic et ibi. Quia enim ceteræ creaturæ ordinē habent in mundo, distinctionem, et positionē habent secundum gradus perfectionum: et ita vna est hic, et alia ibi: vna sursum, et alia deorsum: et quia in solo corpore est potentialis distinctio secundum hic, et ibi: ideo inter creaturas soli corpori debet dari vniuersalis potentia locandi: et respectu visibilium et invisibilium: vt sic vniuersum esset vnum in omnibus suis partibus ordinatum. Et sic patet ratio duplex, quare data est corpori potentia locandi spiritum, et spiritum contineri a corpore. Hoc enim exigebat ordo vniuersi: tū propter limitationem spiritus creati, tum quia in solo corpore distinctio est secundum hic, et ibi. Concedendæ sunt igitur rationes monstrantes, quòd cæli emphyrei est locare angelos.

1. QVOD ergo obijciunt in contrarium, primo quòd incorporeum non est in loco, dicendum quòd intelligitur de esse in loco, sicut mensuratum in mensura.

2. QVOD obijciunt quòd locus angeli, et animæ Deus est, dicendum quòd intelligit de loco conferuante, non de loco diffiniēte. Et iterum hoc non cogit: quòd si Deus est locus animæ, quòd nihil creatum locet spiritum.

3. QVOD obijciunt quòd loci ad locatum est mutua indigentia, dicendum quòd verum est de his quæ locantur propter defectum sui: sed non est verum de his quæ locantur propter seruandum ordinem vniuersi. Vnde si quærat, vtrum lapis possit esse extra cælum, dicendum quòd non: tum propter suam indigentiam, quia non haberet locum conferuantem, tum quia non patitur hoc ordo vniuersi. Sed de angelo quòd cælum non exeat, non est ratio loci corporalis indigentia, sed corporis ultimi vniuersalis continentia: secundum quòd vniuersum est perfectum et ordinatum.

4. 5. AD alias duas rationes patet responsio: quod proceditur de esse in loco tantquam in conferuante: ratione cuius ponitur influentia in locante, ponitur etiam inclinatio in locato: iste autem modus essendi in loco non conuenit angelo.

QUESTIO II.

An Angelus simul et semel sit in pluribus locis.

Alex. Alens. 2. p. q. 32. Membr. 2. S. Thom. 1. p. q. 52. art. 2. Et de Pot. q. 3. art. 1. p. ad. 1. Scotus 2. Sent. dist. 2. q. 7. Egid. Rom. 1. Sent. dist. 37. p. 2. q. 2. Richardus 1. Sent. dist. 37. art. 2. q. 1. Greg. Arim. 2. Sent. dist. 2. q. 3. Tho. Arg. 1. Sent. dist. 37. q. 1. art. 1. Durandus 1. Sent. dist. 37. q. 1. Ioan. de Bassolis 2. Sent. dist. 2. q. 4. art. 3. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 2. q. 2.

TRVM vnus angelus simul et semel sit in pluribus locis. an tantum in vno. Et quòd in pluribus, videtur. Primo per August. qui dicit quòd angelus ibi est vbi vult, in lib. de Ciu. Dei: sed existens in cælo, vult esse in terra: ergo

AD OPPOSITIVUM

Dam. lib. 1. c. 17. de fide Orthod.

ergo existens in cælo, est in terra: ergo simul est in pluribus locis.

2. ITEM Damasc. dicit quòd ibi est, vbi operatur: sed angelus vel est, vel potest esse motor cæli: et motor operatur super totum mobile: ergo vnus angelus in vtraque parte circūferentiæ cæli potest esse simul, et semel: ergo si magis distat vna pars circūferentiæ ab alia, quàm cælum a terra: patet, et cetera.

3. ITEM quanto aliquid simplicius est, tanto in pluribus reperitur. Et ratio huius est: quia tanto magis recedit a coarctatione, et magis appropinquat ad diuinū esse, quòd vbique est. Ergo si angelus inter creaturas maxime ad Deū appropinquat: videtur quòd simul et semel in pluribus locis esse possit: sicut vniuersa le propter suam simplicitatem est vbique, et semper.

4. ITEM glorificatus spiritus non habet cogitationes volubiles, immo potest per donum gloriæ simul multa cogitare: sed intellectus per naturam vnico instanti non aspicit nisi ad vnum intelligibile, et per gloriam simul videt multa: ergo pari ratione videtur quòd angelus glorificatus simul possit esse in locis diuersis.

5. ITEM corpus nunquam potest eleuari nec per gloriam, nec per vnionem, vt sit excelsus spiritu glorioso: sed corpus Christi per gratiam vnionis potest esse in locis diuersis: ergo pari ratione, et videtur, et angelus gloriosus.

FVNDAMENTA. CONTRA per Ambrosiū in lib. de spiritu sancto: Omnis creatura certis suæ naturæ est circūscripta limitibus: sed quòd potest esse vnum, et idem totum, et secundum actum, ita in hoc loco quòd etiā in alio, non est circūscriptum: ergo vel angelus non est creatura, vel si sit, in pluribus locis simul esse non potest.

ITEM Damasc. in lib. 1. Angelus dicitur esse in loco, quia adest intellectualiter, et circūscribitur vbi et operatur: non enim potest secundum idem diuersis locis operari.

ITEM si angelus simul esset in diuersis locis, non indigeret mitti, nec moueri: sed mouetur angeli, sicut patet per scripturam vet. et noui test. ergo, et cetera.

ITEM si angelus simul et semel esse possit in diuersis locis, simul et semel posset in vno loco tacere, et in alio loco loqui: in vno moueri, et in alio quiescere: ergo duo opposita simul et semel essent vera de eodē.

ITEM ponatur, eundem angelum simul esse Parisijs, et Romæ: quæro vtrum de vrbe Roma posset ire Parisios. Si non: quæro quid impedit: et non est dare. Si sic: sed nihil mouetur ad id quòd habet: ergo non potest ire Parisios. Aut si vadit Parisios, et ibi se inuenit: simul fuit prius præsens, et absens: et post, bis est ibi præsens: quæ omnia sunt inconuenientia, et absurdum: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Angelus cum sit indiuiduata substantia, et limitata virtutis, simul et semel non potest esse nisi in vno loco primo.

RESP. AD ARG. Dicendum quòd cum angelus habeat esse indiuiduatum, habet esse hic et nunc: quia vero habet esse limitatum, et virtutem limitatam, habet esse in vno hic, siue in vno loco tantum. Quoniā ergo tam indiuiduatio, quàm limitatio naturaliter et inseparabiliter inest angelo: hinc est quòd angelum simul, et semel oportet esse tantum in vno loco: et hoc dicunt auctoritates, et rationes probant: et ideo concedendæ sunt pro eo quòd verum concludunt.

1. AD illud quòd obijciunt primo, quòd ibi est, vbi vult, dicendum quòd illud non est dictum per concomitantiam simultatis, quòd in eodem instanti in quo est velle esse in quocumque loco sit esse: sed ideo dictum est, quia esse in loco volito sequitur velle sine mora temporis magna, propter velocitatem angelicam, vt Damasc. dicit. Sequitur etiā esse in loco tali, velle S. Bon. To. 4.

angeli ad nutum: quia angelus non vult nisi quòd conpetit naturæ suæ. Vnde non vult ibi esse in instanti: sed in eo tempore in quo scit se posse venire: eo modo intelligendū est verbū prædictum de corpore glorioso.

2. AD illud quòd obijciunt quòd ibi est, vbi operatur, dicendum quòd operari alicubi est dupliciter: mediate, vel immediate. Immediate: vtputa anima operatur in manu, sed mediante manu: anima nauatæ operatur in tota naui, quia mouendo manum, mouet temonem: et mouendo temonem, totam nauem mouet: nec tamen oportet quòd sit in tota naui, sed vbi operatur primo. Per hunc modum intelligendum est in proposito, quòd et si angelus esset motor cæli, qui mouens primo, moueret illam partem super quam esset influentia motoris, et in illa esset, non in tota mobili, vel mota. Sic etiam intelligendum est de angelis, qui subuerterunt Sodomam.

3. AD illud quòd obijciunt de simplicitate, dicendum quòd esse simplex est dupliciter. Aut per priuationem partium componentium in esse natura: aut per priuationem partium constituentium in esse diffinito siue in genere. Quando ergo dicitur, quòd quanto aliquid simplicius, tanto in pluribus: hoc dicitur de simplicitate secundo modo, quam scilicet habet genus respectu speciei, et ideo in pluribus reperitur, quàm species. Cum autem dicimus angelum simplicem, hoc est secundum aliud genus simplicitatis: ideo nihil ad propositum.

4. AD illud quòd obijciunt de pluralitate cognoscibilium, quæ intelligit simul et semel, dicendum quòd nō est simile duplici ratione, quia vis cognitiua magis efficitur deiformis per gloriam quàm vis motiua motu exteriori. Præterea aliud est, quia idem exemplar diuinū in glorificatis est ratio cognoscendi secundū re, et essentialiter: ideo intellectus glorificatus multa cognoscit, ita quòd non dispergitur, sed circa vnum colligitur: sed angelum esse in pluribus locis hoc non potest esse per collectionem virtutis ad vnum locum, sicut intellectus ad vnum primum cognoscibile, et ideo non est simile.

5. AD illud quòd obijciunt de corpore Christi, dicendum quòd non est locus a minori, nec a simili, quia corpus Christi in pluribus locis est, quia multa conuertuntur in ipsum. Et si quæras quare magis congruit aliqua in ipsum conuerti, quàm in aliud corpus, ratio huius est, quia est cibus in quo vniuntur, et reficiuntur omnia membra. Christi. Et si quæras qualis cibus huiusmodi est, eadem quæstio est de carbone, quare calefacit propter coniunctionem cum igne: sic caro Christi repleta est delectatione, vt carbo ignis igne, et hoc totum tactum est diffusius in Primo Libro, et in Quarto.

QUESTIO III.

An Angelus sit in loco partibili, vel punctali.

Alex. Alens. 2. p. q. 32. Membr. 3. S. Tho. 1. p. q. 52. art. 2. Scot. 2. Sent. dist. 2. q. 6. Egid. Rom. 1. Sent. dist. 37. q. 2. Rich. 1. Sent. dist. 37. art. 2. q. 2. Franciscus de Mayr. 2. Sent. dist. 2. q. 6. Greg. Arim. 2. Sent. dist. 2. q. 2. Ioan. de Bassolis 2. Sent. dist. 2. q. 4. Steph. Brules. 2. Sent. dist. 2. q. 11. Gabriel Biel. 2. Sent. dist. 2. q. 2.

DE modo essendi angelum in loco. Et quæritur, vtrum sit in loco impartibili, siue punctali. Et quòd sic, videtur. Damascenus dicit quòd angelus est in loco, non figuratim, sed intellectualiter: cum nihil ipsius

AD OPPOSITIVUM

loci sit in figurabile, et intelligibile, nisi punctus, est in puncto, et cet.

2. I T E M proportio debet esse locati ad locum: sed angelus est simplex, et impartibilis: ergo ei debetur locus simplex, et impartibilis: sed hic est solus punctus loci: ergo, et cet.

3. I T E M ponamus angelum esse in loco in quo minori non potest esse, quæro an ille locus est partibilis, aut impartibilis. Si partibilis: ergo cum angelus sit simplex, adhuc potest esse in minori. Quod si non potest esse in minori, videtur quod ille sit impartibilis: sed nihil est impartibile in loco nisi punctus, ergo, et cet.

4. I T E M quod recipitur in aliquo, recipitur ibi per modum recipientis, non per modum recepti: si ergo angelus est in loco partibili, est partibiliter: sed impossibile est angelum recipere partitionem: ergo, et cet.

5. I T E M si angelus est in loco partibili tanquam in loco primo, aut ergo est totus in qualibet parte, aut est ita in toto, quod pars est in parte. Si totus est in toto, ita quod pars est in parte, ergo est partibilis. Si ita quod in qualibet parte totus: cum ergo partes loci sint multæ, erit in pluribus locis. Si tu dicas quod est in omnibus illis, tanquam in loco vno, sicut anima est in omnibus partibus corporis. Contra: Esto quod corpus illud diuidatur, et locus est in quo est angelus: constat, quod nihilominus potest esse in omnibus partibus, cum non pendeat ex aliqua parte principaliter. Et si hoc, cum sit ibi locorum multitudo, erit angelus in pluribus locis.

C O N T R A: Punctus, nec est locus, nec pars loci: ergo quod est in puncto, vel in loco punctali, non est in loco.

I T E M punctus, ut dicit Philosophus, est substantia posita, id est essentia habens positionem, in quo differt ab vnitate: ergo si angelus est in puncto secundum proportionem puncto convenientem, ergo angelus habet positionem: sed forma habens positionem in materia, non est motor sufficiens eius in quo est: ergo, et cet.

I T E M si angelus est in puncto primo: ergo influit virtutem supra punctum; ergo cum punctus sit improporcionabilis corpori, impossibile est quod virtus eius se extendat ad corpus: et ita nunquam mouebit corpus.

I T E M anima est in toto corpore: sed hoc non facit vno, quia ex hoc ipso habet dependentiam, et ita arctationem: ergo hoc est ratione simplicitatis. Cum ergo angelus sit æque simplex, vel magis quam anima: videtur quod multo fortius in maiori loco, vel æquali totus possit esse.

C O N C L V S I O .

Angelus est in loco partibili tanquam in loco primo, et cum non sit extensa substantia, necesse est quod sit in toto totus, et totus in qualibet parte.

R E S P. A D A R G. Triplex circa hoc fuit positio. Fuerunt enim quidam dicentes quod angelus quamuis sit in loco corporali, non tamen est in eo corporaliter, sed spiritualiter. Quoniam vero non est in loco sicutualiter: ideo nec secundum totum, nec secundum partem, nec secundum impartibile: quia nulla omnino est commensuratio angeli ad locum. Sed ista ratio non intelligibilis esse videtur, quo modo scilicet aliquid possit esse in aliquo, et diffiniri, et contineri, nec tamen primo immediate sit in toto, vel in parte, vel in impartibili. Omne enim quod est in aliquo loco toto, vel est ratione totius, vel ratione alicuius partis. Et ideo fuit circa hoc secunda positio scilicet quod angelus est

in loco impartibili, siue punctali. Et ratio eorum erat ista, quia angelus habet materiam omnino differentem a corporalium materia secundum esse scilicet, quod non est extensa. Vnde cum materia sit simplex, ut punctus de se, dicunt angelum habere simplicitatem proportionalem puncto: et ita in loco punctali. Sed hæc positio falsa est, et non intelligibilis. Quidquid enim sit de materia, sicut infra dicetur, hoc tamen est verum, quod omnis locus corporeus est partibilis: ergo sicut est oppositio in adiecto dicere corpus impartibile, siue punctale, ita et dicere locum punctalem. Et iterum: Cum punctus non sit locus, ponere angelum in puncto est ipsum ponere non esse in loco. Et ideo est tertia positio, quod angelus cum continetur a loco corporali, est in loco partibili, tanquam in loco primo: et quoniam non potest extendi in eo, ideo necesse est quod sit in toto, ita quod totus in toto, et totus in qualibet parte. Et in hoc est similis quodammodo simplicitas Angeli simplicitati diuinæ: sed deficit, quia angelus in vno loco est, Deus autem vbique.

1. E T ex hoc dicit Ioan Damas. quod angelus est in corporali loco, sed intellectualiter, non figuratiter: quia hoc solum capit intellectus, quo modo substantia videlicet tota sit in partibus, et tota in toto: et ita patet responsio ad verbum Damasceni.

2. Q V O D obijciunt, quod debet esse proportio, dicendum quod non oportet quod sit proportio secundum speciales condiciones et proprias angeli et loci: quia angelus non ponitur esse in loco proprie: est tamen ibi proportio quo ad finitatem, et limitationem: per quæ duo, angelus diffinitur, et est in loco, sicut enim angelus habet virtutem finitam, et substantiam, sic locus eius arctatus, et limitatus est.

3. Q V O D queritur de hoc: Si Angelus ponatur in loco, in quo minori non possit esse, dicendum quod in hoc differt existentia angeli in corpore, et animæ: quod anima quia est perfectio corporis nati viuificari vita rationali, et illud est in determinata quantitate: ideo potest esse in corpore ita paruo, quod non in minori: quia minus non esset organizabile, et viuificabile: angelus autem, quia non est ut perfectio, et simplex est, quia in qualibet parte loci totus, quantumcumque parua est ratio loci, saluatur in qualibet: et ideo non potest accipi locus iste ita paruus, quin adhuc possit esse in minori: et ideo non est dari locus in quo minori non possit esse: est tamen dari locus in quo maiori non potest, sicut et anima, quia hoc venit ex limitatione. Sicut ergo in corporibus status est in ascendendo, sed nunquam est ponere statum in diuidendo, nec vnquam deuenitur ad impartibile: sic intelligendum est circa existentiam angeli in loco.

4. Q V O D obijciunt, quod est per modum recipientis, et cet. dicendum quod verum est, vbi receptum dependet a recipiente: sicut species recipitur in organo, et recipitur in intellectu: et existentia eius dependet ex eo, in quo recipitur: et se habet ad illud per modum informantis. Hinc est quod recipit modum suæ existentia: ab eo, in quo recipitur: non sic angelus recipitur a loco: quia non pendet ex illo. Quod obijciunt: Si totus sit in qualibet parte loci, cum sint plura loca, et cet. dicendum quod totus est in qualibet parte, nec tamen in pluribus locis: sicut nec anima dum viuificat totum corpus, non viuificat diuersa corpora, sed vnum.

5. Q V O D autem obijciunt: Esto quod corpus illud, siue locus, in quo est angelus, diuidatur, dico quod si diuideretur in mille partes, dum tamen partes non sequestrentur longe abinuicem, totus esset in omnibus, et omnes essent ei vnus locus: quia nullam habent rationem ambiendi, vel diffiniendi angelum: sed illud quod complectitur omnes partes. Locus enim non numeratur secundum numerum corporum locantium, sicut patet, quia vnum corpus potest esse partim

partim in aere, partim in aqua, partim in terra: nec tamen in tribus locis, sed in vno est.

Q V A E S T I O III.

An plures Angeli sint simul in eodem loco.

Alex. Alensis 2. p. q. 32. Membro 3. S. Thom. 1. p. q. 52. art. 3. Et 1. Sent. dist. 37. q. 2. art. 2. Scotus 2. Sent. dist. 2. q. 8. Egid. Rom. 1. Sent. dist. 37. q. 3. Richardus 1. Sent. dist. 37. art. 2. q. 2. Franciscus de Mayr. 2. Sent. dist. 2. q. 7. Greg. Arim. 2. Sent. dist. 1. q. 3. Ioan. de Bassol. 2. Sent. dist. 2. q. 4. art. 4. Stephan. Brulef. 2. Sent. dist. 2. q. ult. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 2. q. 2.

A D O P P O S I T V M

Arist. 3. de Anima con tex. 22.

Aristot. 6. Phys. Auer. 5. Phys. com. 22. Diony. cap. 3. de celesti hierarchia. De diuin. nomin. cap. 2. in medio.

F V N D A M E N T A .

M T R V M plures angeli sint simul in eodem loco primo. Et quod sic, videtur ratione multiplici. Et prima hæc est: Angelus non est in loco corporaliter, sed spiritualiter: ergo cum dicat Philosophus quod anima locus est specterum, in quo scilicet sunt spiritualiter: similis est modus existendi angelum in loco, et speciem in anima: sed in anima simul possunt esse plures species, ita quod vna non est in alia: ergo pari ratione plures angeli in vno loco corporali.

2. I T E M angelus non est minoris simplicitatis, quam punctus: sed duo puncta possunt esse simul, ergo plures angeli. Probatio minoris. Philosophus dicit, quod contingit sunt quorum vltima sunt simul: et dicit, quod simul sunt quæcumque in eodem loco primo sunt: ergo cum contingat lineas contiguari, et ita vltima esse simul: ergo duo indiuisibilia sunt simul.

3. I T E M per aliud simile. Quia angeli sunt lumina spiritualia, sicut dicit Dionysius: sed lumina corporalia, quæ sunt minoris simplicitatis, et magis dependenta loco corporali, simul sunt, sicut dicit Dionysius, et plures species in eodem medio simul sunt, sicut patet: ergo pari ratione, immo a fortiori plures angeli in eodem loco.

4. I T E M rationalis anima magis appropriat sibi corpus, in quo toto est, quam angelus locum, quia maiori nexu illi vnitur: sed demon potest obsidere, et esse in eodem corpore cum anima: ergo, et cet.

5. I T E M sancti dicunt, et infra habebitur, quod corpus glorificatum pertransit per non glorificatum: ergo possunt simul esse duo corpora: ergo multo fortius duo spiritus. Si dicas quod non valet in spiritibus, quia vnus non est materialis respectu alterius, sicut corpus non glorificatum respectu glorificati: obijciunt tunc. Sint simul duo corpora animata, quorum vnus sit glorificatum, et alterum non: constat quod duæ animæ sunt simul: et tamen vna non est materialis respectu alterius: ergo pari ratione duo spiritus.

6. I T E M: Spiritus rationalis non occupat locum. Intelligamus enim, quod locus sit vacuus a corpore, et ponatur ibi spiritus: nihilominus erit vacuus sicut prius: et natus tantum recipere, quantum prius: ergo cum æque bene possit ibi esse corpus: sicut si non esset spiritus, pari ratione videtur, quod alius spiritus.

C O N T R A: Strabus dicit, et habetur in littera, quod statim cum empyreum est factum, repletum est sanctis angelis: sed non est repletum quo ad vacuitatem: ergo quoad ornatum totalitatem: ergo loca distincta et diuersa habent in empyreo: ergo si ita eos produxit Deus, sicut nati sunt esse: non ergo in eodem loco nati sunt esse, sed in diuersis.

S. Bon. To. 4.

I T E M Augustinus de fide ad Petrum: Inest singulis spiritibus naturalis terminus, quo ad seinuicem distinguuntur, et vnus in altero non est: ergo si distincti sunt per terminos naturales, impossibile est eos esse simul, et in eodem loco simul existere.

I T E M locus dicitur ad locatum relatione essentiali: ergo cum multiplicato vno relatiuorum, multiplicatur et alterum, quot sunt locata, tot sunt loca, eodem modo quo locus dicitur ad locatum: ergo cum locus angeli dicatur ad locatum non per modum mensurantis, sed per modum diffiniens: ergo quot sunt angeli diffiniti, tot sunt loca diffinitia.

I T E M sicut se habet locus ad locatum, ita econuerso: ergo sicut vnum locatum ad plura loca, ita vnus locus ad plura locata. Sed vnum locatum, vt angelus, non potest esse in pluribus locis: ergo vnus locus non potest esse plurium angelorum: ergo, et cet.

C O N C L V S I O .

Angeli plures non possunt esse in eodem loco primo, quanquam angelus locum non occupet: quod propter ordinem vniuersi est ponendum.

R E S P. A D A R G. Ad prædictam quaestionem dixerunt aliqui, quod angeli poterant esse plures simul nullo repugnante, et hoc propter suam simplicitatem, et propter hoc, quod locum non rep'ent ratione suæ spiritualitatis. Vnde nec minuunt loci capacitatem, quemadmodum nec lumina, nec idola in medio, nec species in anima: quæ in eodem, et secundum idem sunt in multitudine: nec tamē ponitur idolum in idolo, nec lumen in lumine: sic dicunt se habere in proposito. Nec cogit obiectio de repletionem cali, quia hoc dictum est propter spirituum multitudinem: nec de virtute, siue loco spirituali, quia semper distinguuntur propria virtute, et natura: nec vnus illabitur alteri: nec de relatione, quia vnus ad alterum non est habitudo: nec dependentia necessitatis, sed solum cuiusdam congruitatis. Alij dixerunt, quod quamuis angelus spiritualiter sit in loco: tamen plures angeli in eodem loco simul esse non possunt, repugnante habitudine distinctionis, quæ est loci ad angelum. Sicut enim duæ species albedinis in eadem anima esse non possunt, non propter hoc, quod repugnet repletio, sed propter hoc quod repugnat ipsius animæ informatio, quia informatiæ specie albedinis, non potest iterum consimili specie informari. Similiter in proposito locus diffiniens aliquid, non potest aliud, quod eodem modo est in loco, diffinire: vnde sicut vnum corpus non potest perfici a duabus animabus: sic nec vnus locus primus deputari duobus spiritibus. Sed multo melius istam quaestionem terminare possumus, si respiciamus ad rationem, ob quam angelos ponimus in loco corporali: hoc enim non est propter indigentiam angeli, quia omni corporali loco destructo, potest spiritualis substantia permanere. Nec etiam est propter indigentiam loci, quia per præsentiam angeli nulla remouetur indigentia loci: sed hoc est propter ordinem vniuersi. Quoniam igitur angelus locum non occupat, angelus indigentiam loci corporalis non terminat nec simpliciter, nec in parte. Ideo quantum est de spirituali natura eius, et loci, nihil prohiberet plures spiritus simul esse, sicut plura idola, vel species in anima. Sed quoniam ordo vniuersi ita tollitur per omnimodam indigentiam, sicut per distantiam infinitam: sicut non patitur ordo vniuersi, vt Angelus infinite distet ab Angelo, immo omnes intravnam circumferentiam cali vltimi clauduntur: sic non patitur, quod Angelus in eodem loco primo simul sit cum Angelo. Ex his patent obiecta.

d 3 Q V O D

Scot. de po-
rētia natu-
rali tenet.
quod nō pos-
sunt: sed de
potētia di-
uina proble-

1. 2. 3. QVOD enim obijcitur de speciebus in anima, et punctis, et luminaribus, patet respon-
sio, quod non est simile, pro eo quod diuersæ
quod nō pos-
sunt: sed de
potētia di-
uina proble-

4. 5. SIMILITER sequentia duo non valent; *maticus est,*
quia nihil est ibi quod repugnet ordini vniuersi, *nec implica-*
quia dæmon, et anima sunt in corpore diuerso mo- *re sibi vide-*
do essendi, et corpus non glorificatum est materia-
le respectu glorificati.

6. VLTIMUM vero concludit a parte naturæ
Angeli: sed aliud est quod impeditur.

DISTINCT. III. PARS I.

QVALES FACTI FVERINT ANGELI,
et quod quattuor eis attributa sunt in ipso initio suæ creationis
et in quibus fuerunt differentes inter se: in quibus vero
æquales, quod boni creati sunt, et quæ tunc
eorum cognitio, et dilectio.

HIC ostensum est, ubi Angeli fuerint, mox ut creati sunt. Nunc consequens
est inuestigare quales facti fuerint in ipso primordio suæ conditionis. Et quat-
tuor quidem Angelis videntur esse attributa in initio subsistentiæ suæ, scilicet:
Essentia simplex, id est, indivisibilis, et immaterialis: et discretio personalis;
et per rationem naturaliter insitam intelligentia, memoria, et voluntas, siue
dilectio: Liberum quoque arbitrium, id est, libera inclinanda voluntatis, siue ad bonum, si-
ue ad malum facultas. Poterant enim per liberum arbitrium sine violentia, et coactione ad
utrumlibet propria voluntate desecti.

An omnes Angeli fuerint æquales in tribus, scilicet in sapientia,
in essentia, in libertate arbitrij.

HIC considerandum est, utrum in sua substantia spiritali, et sapientia rationali, et
libertate arbitrij, quæ omnibus inerant, omnes æquales fuerint: ut sit prima considera-
tio de substantia, secunda de forma, tertia de potestate. Persona quippe substantia est, sa-
pientia, forma, arbitrium, potestas. Et ad substantiam quidem pertinet natura subtili-
tas: ad formam vero intelligentia perspicacitas: et ad potestatem rationalis voluntatis ha-
bilitas. Ille ergo essentia rationales, quæ persona erant, et spiritus erant, naturæ simpli-
ces, et vita immortales, differentem essentia tenuitatem, et differentem sapientia perspicaci-
tatem, atque differentem arbitrij libertatem, et habilitatem recte habuisse intelliguntur: sicut
in corporibus nonnulla differentia est secundum essentiam, ac formam, et pondus: quedam enim
alijs meliorem, ac digniorem essentiam, et formam habent, et alia alijs leuiora, atque agilio-
ra sunt. Ad hunc ergo modum credendum est illas spirituales naturas convenientes sua pu-
ritati, et excellentiæ, et in essentia, et in forma, et in facultate differentias accepisse in exordio
suæ conditionis, quibus alijs inferiores, alijs superiores Dei sapientia consituerentur, alijs maio-
ra, alijs minora dona præstantis, ut qui tunc per naturalia bona alijs excellabant, ipsi etiam
post per munera gratia eisdem præessent. Qui enim naturam magis subtiles, et sapientia amplius
perspicaces creati sunt, hi etiam maioribus gratia muneribus præditi sunt, et dignitate excellen-
tiores alijs constituti. Qui vero natura minus subtiles, et sapientia minus perspicaces conditi sunt,
minora gratia dona habuerunt, inferioresque constituti sunt sapientia Dei, equo moderamine cun-
cta ordinantis. In ipsa facultate arbitrij differentia animaduertenda est secundum differentem
naturæ virtutem, et differentem cognitionis, et intelligentiæ vim. Et sicut differens vigor, et
subtilitas naturæ infirmitatem non adducit, minorque cognitio sapientiæ ignorantiam non ingerit,
sic libertas inferior nullam arbitrio necessitatis voluntatem imponit.

Quæ communia, et æqualia habuerint Angeli.

ET sicut in prædictis Angeli differebant, ita et quedam communia et æqualia habebant,
quod spiritus erant, quod indissolubiles, et immortales erant, commune omnibus, et æquale erat:
In subtilitate vero essentia, et intelligentia sapientia, et libertate voluntatis differentes erant.
Has distinctiones intelligibiles inuisibilibus naturarum ille solus comprehendere potuit, et pon-
derare, qui cuncta fecit in pondere, numero, et mensura.

Sap. 11. e

DIST.

DISTINCT. III. PARS II.

An boni, vel mali, iusti, vel iniusti creati sint Angeli, et an aliqua mora
fuerit inter creationem, et lapsum.

ILLUD quoque inuestigatione dignum videtur quod etiam a pluribus queri solet, utrum
boni, vel mali, iusti, vel iniusti creati sint Angeli, et an aliqua mora fuerit inter creationem,
et lapsum, vel sine mora in ipso creationis exordio ceciderint.

Opinio quorundam dicentium Angelos in malitia creatos,
et sine omni mora ruisse.

PVT AVERVNT enim quidam Angelos, qui ceciderunt, creatos esse malos, et non libe-
ro arbitrio in malitiam declinasse: sed in malitia a Deo factos esse, nec aliquam fuisse moram in-
ter creationem, et lapsum, sed ab initio apostatasse, alios vero creatos fuisse plene beatos. Qui
opinionem suam muniunt auctoritate Augusti super Genes. ita dicentis: Non frustra putari po-
test ab initio temporis diabolum cecidisse, nec cum Sanctis Angelis pacatum aliquando vixisse.
se, et beatum: sed mox apostatasse: unde Dominus ait: Ille homicida erat ab initio et in verita-
te non stetit, ut intelligamus, quia in veritate non stetit ex quo creatus est qui stare, si stare
voluisset. Idem in eodem: Non frustra, inquit, putandum est ab ipso initio temporis, vel condi-
tionis suæ diabolum cecidisse, et nunquam in veritate stetit. Unde quidam in hanc malitiam li-
bero arbitrio non esse flexum, sed in hac quamuis a Deo putant esse creatum secundum illud
beati Iob, Hoc est, inquit, initium figmenti Dei quod fecit Deus, ut illudatur ei ab Angelis
eius. Et Propheta ait: Draco isse quem formasti ad illudendum ei. Tamquam primo factus
sit malus, inuidus, et diabolus, non voluntate deprauatus. His alijsque testimonijs vtuntur, qui
dicunt Angelos, qui ceciderunt, creatos fuisse malos, et sine mora corruisse: eos vero qui per-
sisterunt, perfectos, et beatos fuisse creatos astruunt auctoritate Augustini, qui super Genes. di-
cit, per calum significari creaturam spirituales, quæ ab exordio quo facta est, et perfecta, et
beata est semper.

Aliorum sententia probabilis, qui dicunt omnes Angelos creatos esse bonos, et aliquam
morulam fuisse inter creationem, et lapsum.

ALIIS autem videtur omnes Angelos creatos esse bonos, et in ipso creationis initio bonos ex-
titisse, id est sine vitio, iustosque fuisse, id est, innocentes: sed non iustos, id est, virtutum exer-
citiū habentes. Nondum enim præditi erant virtutibus, quæ stantibus apposite fuerunt in
confirmatione per gratiam, alijs per liberum arbitrium superbientibus, et ideo cadentibus.
Aliquam etiam fuisse morulam aiunt inter creationem, et lapsum, ac confirmationem, et in illa bre-
uitate temporis omnes boni erant, non quidem per usum liberi arbitrij: sed per creationis bene-
ficium, et tales erant qui stare poterant, id est, non cadere per bona creationis, et cadere per
liberum arbitrium. Poterant enim peccare, et non peccare: sed non poterant proficere ad me-
ritum vitæ, nisi gratia superadderetur, quæ addita est quibusdam in confirmatione. Et ad hoc
confirmandum vtuntur testimonio Augustini, qui super Genes. dicit angelicam naturam primo
informiter creatam, et calum dictam: postea formatam, et lucem appellatam, quando ad Crea-
torem est conuersa perfecta dilectione ei inherens: unde prius dictum est: In principio crea-
uit Deus calum et terram. Et postea subditum: Dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux, quia in
primo agitur de creatione spiritalis naturæ informis, postea de formatione eiusdem. Ratio quo-
que obuiat illis, qui dicunt Angelos creatos fuisse malos. Non enim potuit Creator optimus au-
ctor mali esse: et ideo totum bonum erat quod ex ipso illis erat, et totum bonum erat quoniam
ex ipso totum erat. Hoc modo probatur, quod boni erant omnes angeli quando primo facti
sunt: sed ea bonitate, quam natura incipiens acceperat.

Probationem Augustini contra illos inducit, qui dicunt Angelos factos malos: verba
etiam Iob determinat, quæ illi pro se inducebant.

IDEOQUE Augusti. exterminans opinionem eorum qui angelos creatos fuisse malos putant,
auctoritate et ratione probat bonos fuisse creatos, et verba præmissa beati Iob quæ illi pro se
inducebant, quo modo sint intelligenda aperit dicens super Gen. Omnia, inquit, fecit Deus val-
de bona. Naturam ergo angelorum bonam fecit. Et quia iniustum est, ut nullo merito hic in
aliquo quod creauit Deus damnet, non naturam, sed voluntatem malam puniendam esse creden-
dum est, nec eius naturam significatam esse cum dicitur, hoc est initium figmenti Dei, et cet.
Sed corpus æreum, quod tali voluntati aptauit Deus: vel ipsam ordinationem Dei, in qua eum
inuitum

Iob 40. e

Lib. 11. de
Gen. ad lit-
teram. c. 21
et 22. eius-
dem, lib. 11.
sensu.

inuitum etiam fecit utilem bonis, vel ipsius Angeli facturam: quia est presciret Deus voluntate malum futurum, fecit tamen eum, providens quanta de illo sua bonitate esset facturum. Figmentum ergo Dei dicitur, quia cum sciret eum Deus voluntate malum futurum, ut bonis noceret, creavit tamen illum, ut de illo bonis prodesset, hoc autem fecit, ut illudatur ei. Illudatur enim ei, cum sanctis proficit tentatio eius. Sicut et mali homines, quos Deus malos futuros praevidens, creavit tamen ad Sanctorum utilitatem, illuduntur cum praestatur sanctis eorum tentatione profectus. Sed ipse est initium, quia precedit antiquitate, et principatu malitia. Haec autem illusio fit angelis malis, et hominibus malis, per angelos sanctos, quia subdit eis angelos malos, et homines malos, ut, non quantum nituntur, sed quantum sinuntur possint. Ecce aperte ostendit qualiter predicta verba Iob intelligenda sint, et angelicam naturam bonam creatam esse asserit.

Apoc. 12. b
Aug. li. 11.
de Gen. ad
lit. cap. 23.
to. 2.
Joan. 8. f

DEINDE qualiter verba Domini quae supra posuit, accipienda sint, Augustinus aperit, ubi etiam sua quae praedixit verba determinat, euidenter dicens angelos bonos fuisse creatos, et post creationem interposita aliqua morula cecidisse, ita inquit: Quod putatur diabolus numquam in veritate stetit, numquam beatam vitam duxisse, sed ab initio cecidisse, non sic accipiendum est, ut malus a bono Deo creatus esse putetur, quasi ab initio non cecidisse diceretur. Non enim cecidit, si talis, scilicet malus factus est, a quo enim caderet? Factus ergo prius, statim a veritate se auertit propria potestate delectatus: beat. eq. vite dulcedinem non gustavit, quam non utique acceptam fastidivit: sed nolendo accipere, amisit. Sui ergo casus prescius esse non potuit, quia sapientia fructus est pietatis. Continuo autem ut factus est, cecidit, non ab eo quod accepit sed ab eo quod accepisset, si Deo subdi voluisset. Ecce hic aperte declarat Angelos bonos creatos fuisse, et post creationem cecidisse, et fuit ibi aliqua morula, licet breuissima. Quod Origenes confirmat super Ezechielem; dicens: Serpens hostis contrarius veritati, non tamen a principio, nec statim supra pectus, et ventrem suam ambulavit, sicut Adam, et Eva non statim peccaverunt, ita et serpens aliquando fuit non serpens, cum in paradiso deliciarum moraretur, Deus enim malitiam non fecit. Ecce aperte dicit post creationem interposita morula cecidisse. Ideoq. illa verba sic accipienda videntur: Homicida erat ab initio, vel mendax, id est, statim post initium, quando sibi aequalitatem Dei promisit, et seipsum occidit, qui homo dicitur in Evangelio. Nec in veritate stetit, quia in ea non fuit, sed ab initio temporis, id est, statim post initium temporis apostatauit. Potest etiam sic accipi illud: Ab initio homicida fuit, vel mendax, id est, ex quo homo fuit conditus, quem per invidiam in mortem precipitavit, et fallaciter seduxit. Ex predictis ergo liquet Angelos bonos omnes esse creatos, et post creationem quosdam cecidisse a bono quod habuissent si persistissent.

Gen. 3. c
To. 2. Homi
lia 1. circa
illud Ezech.
1. Vidi qua
si specie ele
gri.
Joan. 8. f
Esaia 14. d
Mat. 12. d
Inimicus
homo super
feminavit,
et c.
Sap. 2. c

Quo modo intelligenda sint verba praemissa Domini, differit euidenter: tradens Angelos esse creatos bonos, et post creationem cecidisse.

Quod triplex fuit sapientia in Angelis ante casum, vel confirmationem.

HIC inquiri solet quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem. Erat in eis triplex naturalis cognitio, quae sciebant quod facti erant, et a quo facti erant, et cum quo facti erant, et habebant aliquam boni et mali notitiam, intelligentes quid appetendum vel re-spuendum illis foret.

An aliquam Dei habuerint dilectionem, vel sui inuicem.

SOLET etiam quari, utrum aliquam Dei vel sui dilectionem inuicem habuerint. Ad quod dici potest, quod naturalem dilectionem habebant, ut memoriam, intellectum, et ingenium, quae Deum et se aliquatenus diligebant, per quam tamen non merebantur.

DIST. III. PARS I.

Quales creati sint Angeli.

Ecce ostensum est, et cet.

Expositio textus.

SUPRA egit Magister, quando, et ubi creati sint Angeli. In parte ista ostendit quales facti sunt. Et quoniam qualitas Angelii potest attendi, aut quantum ad naturales habilitates, siue qualitates respicientes dispositio-

Anem naturae, aut meritum, aut praemium: ideo haec pars habet tres. In prima determinat de primis, scilicet de attributis. In secunda de habitibus malitiae, et bonitatis, ibi: Illud quod inuestigatione. In tertia de habitibus beatitudinis, et miseriae, infra distinct. 4. Post hac videndum vtrum perfectis. Prima pars habet tres. In prima enumerat, et distinguit illa attributa. In secunda ostendit quo modo recipiunt magis, et minus, ibi: Hic considerandum est vtrum, et cet. In tertia ostendit in aliquibus alijs aequalitatem, ibi: Et sicut in predictis, Angeli differabant, et cet.

Quattuor

Quattuor quidem Angeli videntur esse attributa. Dub. I.

CONTRA: Videtur sibi contradicere in enumeratione: enumerat enim sex sicut patet, quae sunt essentiae simplicitas, personalis discretio, memoria, intelligentia, voluntas, et liberum arbitrium. **ITEM** videtur sibi contradicere in repetitione: dicit enim in sequ. capit. quod circa tria est consideratio, scilicet circa substantiam, formam, et potentiam. Quae tria ergo de sufficientia illorum quattuor. Videtur enim quod multo plura debeant attribui, scilicet incorruptibilitas, spiritualitas, et huiusmodi ex parte essentiae: ex parte potentiarum, irascibilis, et concupiscibilis, et ita competit eis ingenium, sicut memoria. **ITEM** videtur superfluitas, quia liberum arbitrium non discernitur a ratione, et voluntate: ergo non debet quarto loco connumerari. **ITEM:** Tertium attributum quod est ratio, aut accipitur pro cognitiva tantum, aut pro cognitiva, et motiva. Si primo modo: ergo male diuiditur in intelligentiam, et voluntatem. Si secundo modo: ergo superfluit liberum arbitrium.

R E S P. Dicendum quod ista attributa sunt conuenientia Angelo per naturam suam, et sui creationem tamquam principalia, a quibus alia habent ortum. Et sumitur sufficientia sic: In Angelo est considerare esse, et posse, siue substantiam, et personam. Et circa substantiam duo, scilicet quo est, et penes hoc est substantia, et simplicitas. Vel ipsum quod est, et penes hoc est personalis discretio. Similiter circa posse est considerare ipsam potentiam, et penes hoc tertium, scilicet ratio naturaliter insita. Est iterum considerare facultatem potentiae, et penes hoc est quartum attributum, scilicet liberum arbitrium. Vel aliter: Angelus habet quadrupliciter considerari, scilicet in se, et sic essentiae simplicitas. Ad alterum Angelum, et sic personalis discretio. Ad Deum, et sic memoria, intelligentia, et voluntas, in quibus subsistit ratio imaginis. In comparatione ad ea quae subiecta sunt eorum regimini, et sic habet liberum arbitrium. Vel aliter, et magis secundum consonantiam ad ea quae dicuntur in littera. Quia in Angelo est considerare substantiam, formam, et potentiam. Substantia autem considerari potest dupliciter, sicut dictum est, et sic competit ei simplicitas, et personalitas. Formae attribuitur imaginis pulchritudo, siue venustas. Potentiae attribuitur libertas: et sic patet quo modo quattuor reducuntur ad tria. Patet quod tertium attributum in tria diuiditur, in quibus consistit imago. Patet etiam quo modo tertium attributum differat a quarto. Patet etiam sufficientia, et responsio ad obiecta, quia hic enumerantur attributa principalia.

Differentem essentia tenuitatem, et cetera. Dub. II.

CONTRA: Simplicitas respicit essentiam siue substantiam, sicut dicitur in littera: sed substantia non recipit magis, et minus: ergo, et cet. **ITEM:** Simplex dicit priuationem compositionis: sed priuationes non recipiunt magis, et minus: ergo, et cet. **ITEM** magis et minus si alicui imponitur, hoc est per mixturem cum suo opposito: sed simplex spiritus non est permixtus alicui compositioni quae sit opposita simplicitati angelicae, et omnes habent eandem compositionem: ergo omnes sunt aequaliter simplices. **R E S P.** Ad hoc dicendum quod in Angelis est gradus simplicitatis, et hoc manifestat gradus virtutis, quia vnus Angelus est potentior altero: et quanto in spiritualibus aliquid est simplicius, tanto virtuosius. Hoc etiam manifestat approximatio ad Deum: si enim per naturam vnus est Deo proximior altero, et similior: ergo magis accedit ad diuinam simplicitatem. Manifestat vltimus hoc, ipsa cognitio, quia vnus alte-

Arum purgat pellendo ignorantiam: ergo vnus altero prior, et simplicior: et ideo bene dicit Magister quod est gradus in simplicitate essentiae. **Q V O D** obijci-tur quod substantia non recipit magis et minus, respon-deri potest per interemptionem, quia vna creatura veriori modo est ens, quam alia. Et quod dicitur, sub-stantiam non recipere magis et minus, hoc intelligendum est logice. Vel dicendum quod aliud est dicere essentiam, aliud simplicitatem essentiae, et sim-plicitas est proprietates essentiae. **Q V O D** obijci-tur quod dicit priuationem, dicendum quod etsi dicat-priuationem, non tamen pure priuationem, quia ali-quid ponit: et ideo potest recipere magis et minus. **Q V O D** obijci-tur de permixtione, dicendum quod illud non habet vbique veritatem: sed in his oppositis quorum vtrumque est aliqua natura: in alijs vero est per maiorem accessum ad suum Summitum. Vnde ma-ior simplicitas est in Angelo non propter paucitatem compositionis, sed propter accessum maiorem ad summe simplex: hoc autem est propter maiorem nobilitatem formae, sicut ignis potest dici in corporali-bus simplicior aere.

Inf. dist. 29
q. 1.

In ipsa facultate arbitrij differentia animaduersenda est. Dub. III.

CONTRA: Liberum arbitrium est liberum a boni coactione, nec potest aliquo modo cogi: ergo in libertate arbitrij non potest esse gradus. **R E S P.** Dicendum quod libertas arbitrij dupliciter potest considerari. Aut in quantum dicit facultatem ad exeundum in opus, et sic dicit positionem, et consequitur rationem, et voluntatem, et istae potentiae consequuntur substantiam: et secundum quod sub-stantia simplicior, sic etiam potentiae excellentiores, et facultas maior: sic est ibi gradus, et hoc modo lo-quitur Magister. Alio modo accipitur priuatione, ut dicatur libertas per priuationem coactionis: et hoc modo est aequalitas, quia est priuatio in termino, et sic opponit.

Quod spiritus erant, quod indissolubiles, et cet. Dub. IIII.

CONTRA: Ideo sunt spiritus mortales, quia sunt simplices: sed non sunt aequaliter simplices: ergo, et cet. **R E S P.** Dicendum quod secundum quod spiritus priuat corpulentiam, et immortalitas priuat corrup-tionem, quia vtrouique, et respectu omnium An-gelorum est priuatio horum vniuersalis: ideo dicit ista aequalia, nihilominus tamen si attendatur ad id quod positionis est ibi, sic potest esse gradus sicut op-ponit. Magister accipit secundum sensum verborum magis consuetum, et secundum quod huiusmodi no-mina consueuerunt intelligi a nobis.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis duo quaeruntur, secundum duo attributa, quia de alijs habebitur infra. Et primo quaeritur de simplicitate essen-tiae. Secundo vero de discretione personali. Circa primum quaeruntur tria. Primo, vtrum Angelus sit simplex, an compositus ex materia, et for-ma. Secundo, dato quod sic, quaeritur vtrum eadem sit materia in spiri-tualibus, et corporalibus per essen-tiam. Tertio quaeritur, vtrum sit vna numero, aut se-cundum identita-tem aliam.

QV AEST.

An Angeli sint compositi ex materia, et forma.

Alex. Alensis 2. p. q. 19. per totum. S. Tho. 1. p. q. 50. art. 2. Et 2. Sent. dist. 3. q. 1. art. 2. Et Quol. 9. art. 6. Regid. Rom. 2. Sent. dist. 3. q. 1. art. 1. Et dist. 8. q. 1. art. 1. Et Quol. 1. q. 8. Richardus 2. Sent. dist. 3. q. 2. Henricus Quol. 4. q. 16. Durandus 2. Sent. dist. 3. q. 1. Thom. Arg. 2. Sent. dist. 3. q. 1. art. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 3. q. 1.

FVNDAMENTA.

TRVM Angelus sit compositus ex diuersis naturis, scilicet ex materia, et forma. Et quod sic ostenditur per rationem mutationis. Nullum mutabile est simplex: sed Angelus de sua natura est mutabilis, et mutatur: ergo habet compositionem. Sed ulterius quod ex materia. Quicumque inest mutatio, inest principium mutabilitatis: sed principium mutabilitatis est materia: ergo, et cetera. Prima manifesta est, secunda patet per Augustinum 12. Confess. Omne mutabile insinuat notitiam nostram quandam infirmitatem, qua forma capitur, vel mutatur, vel vertitur. Et Boetius de Trinit. Nihil quod est mere forma accidentibus potest subijci. Et ibidem expresse dicit quod forma non suscipit accidentia, quia hæc non suscipit nisi materia subiecta. Si tu dicas mihi quod mutabilitas venit rebus, quia sunt ex nihilo, sicut in pluribus locis dicit August. Sed constat quod mutabilitas non est pura priuatio, immo dicit aliquam positionem: ergo non habet causam ipsam, puram priuationem: necesse est ergo quod habeat causam ipsam dicentem positionem: sed non positionem omnimodam; cum etiam dicat priuationem: ergo aliquid quod non est omnino aliquid, nec omnino nihil: sed aliquid quod est medium inter aliquid, et nihil: hoc autem dicit August. materiam: ergo, et cetera.

Boet. lib. 3. de Trin. circa finem.

Li. 12. contra Iulianum. et cetera.

ITEM hoc ipsum ostenditur per rationem actionis et passionis: quia nihil idem, et secundum idem agit et patitur: sed Angelus idem agit, et patitur: ergo habet aliud et aliud principium, secundum quod agit, et secundum quod patitur. Sed principium secundum quod agit est forma: principium vero secundum quod patitur non potest esse nisi materia: ergo, et cetera. Maior per se manifesta est, et minor similiter patet: nam angeli est recipere illuminationes, et dare, et cetera. Si forte des instantiam quod medium per eandem naturam recipit lumen, et dat, ut patet in aere, nulla est instantia, quia medium non habet rationem actiui, nec cooperatiui. Et rursus: Hæc instantia non potest fieri in vera actione, et passione: angelus enim agit, et patitur: dum enim agit quod non debet, patitur quod debet: dum agit culpam, patitur poenam, ut nullo modo sit dedecus peccati sine decore iustitiæ, et hoc est passio propria.

Arist. 1. contra Iulianum. et cetera.

ITEM hoc videtur per rationem indiuiduationis. In angelis enim est distinctio hypostasium, non per originem. Fiat ergo talis ratio: Omnis distinctio secundum numerum venit a principio intrinseco et substantiali, quia omnibus accidentibus circumscriptis, differentia numero sunt diuersa: sed non venit a forma: ergo venit a principio materiali: ergo, et cetera. Maior per se manifesta est, minor patet per Philosophum, qui dicit de celo, et mundo: Cum dico caelum, dico formam: cum dico hoc caelum, dico materiam, et idem

A in pluribus locis dicit quod omnino materia numeraliter se habet. Si dicas quod materia vocatur ipsa hypostasis, siue ipsum quod est, tunc quæro a te de hypostasi, aut addit aliquid super essentiam, et formam, aut nihil. Si nihil addit: ergo non contrahit: ergo sicut ipsum vniuersale est natum semper esse, et vbique, sic ipsa hypostasis, sicut patet in diuinis, quia persona non addit super essentiam est vbique, et immensa, sicut essentia. Ergo cum hypostasis angeli sit finita, et arctata, et limitata, et ita hic, et nunc, necessario oportet quod ultra formam addat aliquid arctans substantiale sibi, hoc autem non potest esse nisi materia.

B ITEM hoc ipsum ostenditur per naturam essentialis compositionis. Angelus enim diffinitur, et ita participat naturam generis, et differentie naturam in qua conuenit cum alijs, et naturam in qua differt. Ergo cum necesse sit totam veritatem diffinitionis realiter inueniri in quolibet Angelo, necesse est in eo ponere naturarum diuersitatem. Sed impossibile est plures naturas concurrere ad constitutionem tertij, quin altera habeat rationem possibilis, altera rationem actualis, quia ex duobus entibus in potentia nihil fit, similiter nec ex duobus entibus in actu: ergo necesse est, et cetera. Si tu feras mihi instantiam in albedine, et in alijs formis, quæ habent diffiniri, et habent genera, et differentias, nec tamen habent materiam partem sui, instantia omnino nulla est, quia secus est de naturis accidentium, quæ habent ortum a substantia et eius principijs, et de naturis siue differentijs substantiæ, quæ non habent ortum ex alio genere. Vnde necessario sequitur vel quod albedo habeat diuersas naturas in se, vel quod natura speciei, et generis primi, et subalterni causentur a diuersis naturis repertis in subiecto: quod si ita non potest poni in Angelo, primum ponendum est.

D SED CONTRA per Boetium in fine lib. de duobus naturis, et vna persona Christi: Omnis natura in corporeæ substantiæ nullo materia fundamento innitur: nullum vero corpus est, cuius materia non sit subiecta. Et iterum: Cum alia res fundamento materiae innitur, ut corpus: alia vero omnino subiecto materiae non egeat, ut incorporeum: nullo modo fieri potest, ut corpus in corporealem spiritum mutetur. Ex hac auctoritate expresse habetur quod Angelus non habet materiam.

AD OPEROSITUM Boet. c. 5. et 7. ante f.

E ITEM Philosophus de anima dicit, quod neque corpus est, neque forma in corpore est, neque mixtum cum materia omnino: et hoc dicit esse verum de intellectu: sed Angelus est huiusmodi, ergo non habet materiam.

Arist. 3. de ani. cont. 4. et inde.

F ITEM ostenditur ratione: Vniuersum est perfectissimum secundum ordinem naturarum: ita quod perfectius non potest cogitari rationabiliter aliqua substantia spiritualis, et immaterialis: ergo illa est in vniuerso: ergo, et cetera. Maior patet per hoc, quod Deus fecit omnia valde bona: patet etiam per Damascenum: Omnia quæ per Dei prouidentiam fiunt: deductionem convenientem suscipiunt, et ut est melius, facta sunt. Et Augustinus de libero arbitrio: Potest esse aliquid in rerum natura, quod tua ratione non cogitas: non esse autem, quod vera ratione cogitas, non potest. Minor patet, quia rationaliter cogitatur substantia Deo similis per spiritualitatem, et immaterialitatem, et hoc videtur: cum enim sit aliqua natura, quæ secundum substantiam, et esse est actus materiae, ut formæ materiales, et corporales: alia, quæ secundum actum essendi, non secundum essentiam, ut anima rationalis: erit igitur tertia, quæ secundum actum, et essentiam erit separata.

Damas. lib. 2. de fid. Or. rhod. c. 29. Aug. 3. de lib. arb. c. 5. 10. 1.

G ITEM videtur per deductionem ad inconueniens: Inconueniens enim est, quod aliqua natura creata sit nobilior angelo: sed omnis causa nobilior est suo effectui: ergo angelus non habet aliam causam, quam

quàm increatam: sed illa non potest esse causa materialis, nec formalis: ergo angelus non habet materiam, nec formam aliam: sed essentialiter est forma.

CONCLUSIO.

Angelus tamen non sit compositus ex partibus quantitatis neque heterogeneis, aut ex corporali, et spiritali: est tamen compositus ex materia, et forma.

RESP. AD ARG. Dicendum quod certum est Angelum non habere essentiam simplicem per priuationem omnis compositionis: certum enim est, quod angelus compositus est compositione multiplici. Potest enim considerari in comparatione ad sui principium, et sic in tantum est compositus, in quantum habet ad ipsum dependentiam. Simplicissimum enim absolutum est, et omne dependens hoc ipso cadit in aliquam compositionem, quia differt quo est, et quid est. Habet secundo considerari in comparatione ad suum effectum, et sic habet componi ex substantia, et potentia. Habet nihilominus considerari ut ens in genere, et sic secundum Metaph. componitur ex actu, et potentia: secundum logicum vero ex genere, et differentia. ITEM: Habet considerari ut ens in se: et sic, quantum ad esse actuale, est in ipso compositio entis, et esse: quantum ad esse essentialia, componitur ex quo est, et quod est: quantum ad esse indiuiduale, siue personale, sic in illo reperitur quod est, et quis est. Cum ergo angelica essentia dicitur simplex, hoc non est per priuationem harum compositionum: sed hic certum est aliquas compositiones remoueri a substantia Angeli, utpote compositionem ex partibus quantitatis, et compositionem ex partibus heterogeneis, et compositionem ex natura corporali, et spiritali, qualis est in homine. Sed de compositione materiae et formæ, siue materialis et formalis, de hac dubium est. Et voluerunt aliqui dicere, quod talis remouetur ab Angelo, et sunt in eo compositiones prius dictæ. Sed sicut ostensum est supra: cum in Angelo sit ratio mutabilitatis, non tantum ad non esse, sed secundum diuersas proprietates: sit iterum ratio possibilitatis, sit iterum ratio indiuidualitatis, et limitationis, postremo ratio essentialis compositionis secundum propriam naturam: non video causam, nec rationem, quo modo defendi potest, quin substantia angeli sit composita ex diuersis naturis: et essentia omnis creaturæ per se entis si composita est ex diuersis naturis, illæ duæ se habent per modum actualis, et possibilis, et ita materiae, et formæ: et ite illa positio videtur verior esse, scilicet quod in Angelo sit compositio ex materia, et forma.

B

C

D

E

F

1. QVOD ergo obijcitur in contrarium de auctoritate Boetij, dicendum quod loquitur de materia appropriata, scilicet ratione potentie passivæ, quæ est principium patiendi, et transfundendi ab alio. Et hoc patet, quia ipse vult probare, quod corporalia non conuertuntur in spiritalia, nec e conuerso. Similiter Philosophus vult dicere, quod anima denudata sit a ratione materiae, secundum quod est causa permixtionis, et corruptionis: et ite non loquuntur generaliter de materia, sed appropriate: alioquin ipse Boetius contradiceret sibi in lib. 1. de Trinit. vbi dicit quod nihil subijcitur accidentibus, nisi per materiam, et ibidem quod solus Deus est immaterialis.

3. QVOD obijcitur quod creatura simplex rationabiliter potest cogitari, et cetera. dicendum quod consideratis proprietatibus creaturæ, eo ipso quod creatura non est actus purus, oportet quod habeat possibilitatem: quia mutabilis est, oportet quod habeat fundamentum: quia limitata, et in genere, oportet quod compositionem habeat: vnde non potest rationabiliter cogitari, quod non potest esse, nec fieri. Et si obij-

cias mihi, quod Deus potest facere, quod forma accidentaliter sit sine materia, ut in Sacramento altaris, dicendum quod numquam fecit, quin semper sit nata esse in materia: et ad illam, quantum est de sui natura, habeat inclinationem. Si ergo Deus res condidit, secundum quod competit naturis ipsarum, patet quod numquam debuit facere formam stare sine materia in conditione rerum, quamuis in miraculis faciat contra naturam, et supra naturam. In conditione enim rerum non quærimus, quid Deus possit: sed quid congruat naturæ ipsius creaturæ, sicut dicit Augustinus.

Lib. 2. de Gen. ad lit. c. 1. 20. 3.

4. QVOD obijcitur quod causa nobilior est effectui, verum est de efficiente, et finali, quæ proprie tenent rationem causæ: sed de materiali, et formali, quæ sunt principia ordinata ad compositionem, non habent veritatem simpliciter, sed solum secundum quid.

QVÆSTIO II.

An materia ex qua compositi sunt Angeli, sit eadem cum materia corporali.

Richardus 2. Sent. dist. 3. art. 2. q. 1. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 3. q. 2.

D A T O quod Angelus habeat compositionem ex materia et forma, largo sumpto nomine materiae ad omne potentiale, quod cum alio venit ad constitutionem, tamquam fundamentum rei. Quæritur de illa materia, verum sit eadem cum materia corporali: non loquor de identitate secundum essentiam numeralem, sicut Sortes senex est idem sibi puero secundum substantiam: sed loquor secundum identitatem naturæ communis: ut sicut omnes anuli de auro dicuntur habere eandem materiam per naturam, siue essentiam, cum tamen numeraliter varietur, et alia pars secundum substantiam sit in vno, alia in alio. Et quod sit idem per essentiam, videtur auctoritate August. de mirabilibus sacrae Scripturæ: Omnipotens Deus ex informi materia, quam ipse prius de nihilo condidit, cunctarum rerum, hoc est sensibilem, et insensibilem, intellectualem, et per Genes. intellectu carètiuum, species multiformes diuisit. Quid hoc expresse?

FVNDAMENTA.

Lib. 1. c. 1.

Idem vult esse

Aristot. 1. 0.

Metaph. et

Metaph. c. 10.

ITEM

ITEM ratione videtur: In quolibet genere est reperire vnum primum, quo mensurantur omnia quæ sunt in illo genere, ut vult Philosophus in 1. primæ contra 10. Phil. et etiam in 10. sed substantia est vnum genus, non tantum secundum logicum, qui considerat rerum intentiones, sed secundum Metaphysicum qui considerat essentias rerum: ergo in genere substantiæ est vnum aliquid, quo mensurantur omnia in illo genere: sed illud non potest esse principium extrinsecum, cum secundum huius maiorem et minorem participationem intrinsecam, res illius generis magis et minus fuit: ergo cum principium intrinsecum non sit nisi forma, vel materia, erit vel materia, vel forma: si materia, habeo propositum: si forma, sed veritas formæ necessario præsupponit vnitatem materiae: ergo, et cetera.

ITEM quodcumque aliqua communis passio inest aliquibus subiectis, necesse est quod inest eis secundum aliquod commune: sed numerus est in spiritalibus, et corporalibus vniiformiter: quia eodem modo, quo numeras 10. homines, et 10. Angelos, numerus enim Angelorum supplebitur ex hominibus: ergo necesse est aliquam naturam communem in eis esse, secundum quam hæc passio inest: sed hoc non potest esse forma, restat ergo quod materia.

I T E M abstrahatur materia corporalium ab omni forma: abstrahatur etiam materia spiritualium ab omni forma: quæro tunc, aut distinguitur, aut non. Si non: ergo sunt idem per essentiam. Si sic: cum omnis distinctio sit a forma: ergo habent formam. Si tu dicas quod distinctio perfecta sit a forma: sed sicut materia habet esse incompletum, ita et distinctionem incompletam. Contra: Illud in quo maxime differunt spiritualia et corporalia, est simplicitas, et compositio: sed materia abstracta ab omni forma est ita simplex vt punctus: ergo nullam partibilitatem habet: ergo si in hoc non differunt, non videtur quod in alio. Si dicas quod per capacitatem. Contra: Materia non est sua capacitas per essentiam, ergo contingit eam abstrahi a capacitate: abstrahatur ergo materia spiritualium et corporalium a capacitate, quæro per quid differant: nullam omnino est assignare differentiam: ergo essentia est eadem per naturam.

I T E M forma generis est abstrahibilis a forma specierum, siue a differentijs: sed substantia dicit formam generis: corporeum et incorporeum sunt differentia: ergo ab his potest abstrahi: sed forma generis naturaliter est prior, quam forma differentiarum, sicut dicit Philosophus, quod prius est animal, quam homo: consideretur igitur materia spiritualium, et corporalium sub forma generis, non differunt quantum ad formam, quæ consequitur ipsam essentiam materia: ergo multo fortius non differunt quod ad ipsam materiam, vt videtur.

I T E M cum dicitur: Materia rerum corporalium est materia spiritualium, materia est materia, aut est conuenientia in solo nomine, aut in habitudine, aut in essentia. Si in solo nomine: ergo cum sit æquiuocatio in primo principio, ergo nulla est vniuocatio. Si in comparatione, abstrahatur ab illa comparatione, tunc aut erit dictum per conuenientiam in essentia, aut æquiuocatio pura.

AD OPPOSITVM **I. CONTRA:** Duo fecisti Domine, vnum prope nihil, aliud prope nihil. Et iterum in 12. Duo sunt, carentia temporibus vni quod sine vilo defectu contemplationis, et sine vilo intervallo mutationis tuæ aternitate perfruatur: alterum quod ita informis erat, vt ex alia forma, in quam formam mutaretur, non haberet. Si ergo, quæ recte diuiduntur, vnum non intrat in constitutionem alterius, si angelica natura diuiditur contra corporalem naturam, siue corporalia: ergo, et cetera. Si tu dicas, quod loquitur de ea secundum esse: hoc nihil est, quia loquitur de ea, sicut patet in antecedentibus, et consequentibus, secundum quod omni forma erat priuata. siue vt intelligitur sub omnimoda informitate, et consideratur immutabilis: ergo, et cetera. Bada etiam, et alij sancti sic diuidunt.

2. I T E M, quæcumque communicant in materia, sunt adinuicem transmutabilia, sicut dicit Boetius de duabus naturis, et vna persona Christi: sed spiritualia et corporalia non sunt huiusmodi: ergo, et cetera.

3. I T E M ratione videtur. Sicut agendi potentia essentialiter consequitur formam, ita potentia suscipiendi essentialiter, immo essentialius consequitur materiam: sed necessario sequitur, quod si sunt diuersæ potentia primæ, et essentialia aliquarum formarum, ita quod ad aliqum effectum, vel actum ordinatur vna forma, ad quem non alia, quæ differunt per essentiam. Cum ergo materia subiecta corporalibus formis nullo modo possit capere formas spirituales per indiuiduam perfectionem, nec econuerso, quia nunquam de angelo potest fieri corpus, nec econuerso: ergo differunt per essentiam.

4. I T E M partibilitas inest rebus corporalibus: aut ergo a parte formæ, aut a parte materia: radicaliter. Non a parte formæ, quia omnis forma est simplici essentia consistens: ergo principaliter a parte materia, et originaliter. Aut igitur consequitur materiam secundum se, aut non. Si non, vt si materia sit simplex

quantum est de se, vt punctus: ergo sicut punctus non potest esse materia, vel pars superficiæ, ita nec materia pars corporis: quod si hoc absurdum est, quia dimensiones secundum rationem infinitam consequuntur materiam secundum se: cum ergo ipsa materia secundum se sit in corporalibus, et spiritualibus, patet: et cetera.

5. I T E M ostenditur hoc a parte finis, quia angeli facti sunt ad videndam claritatem summæ lucis: sed materia corporalium de se tenebra est, et quod magis permiscetur, et magis vnitur ei, tantominus cognoscitur, et magis est tenebrosum. Si ergo forma angeli vnitur suæ materia: maxime in diuisione, substantia eius esset ineptissima ad contemplandam lucem: si ergo propter hoc solum factus est, numquam habet materiam conformem per vnitatem naturæ materiae corporali.

6. I T E M videtur quod non sit ponere materiam tanquam mensuram generis substantia rerum, quia quæ magis participant de ratione materiae, minus sunt entia, et ipsa est quid ignobilium in genere entium, quia prope nihil. Si ergo illud vnum quod est mensura generis, debet esse perfectissimum in genere illo, vt albedo in genere coloris: patet, et cetera.

CONCLUSIO.

Secundum varias considerationes, materia recte dicitur quod Angelorum et corporum eadem sit et non sit: profundius tamen illam considerantes, et nobilior vt Metaphysici, eandem omnium esse iudicauerunt.

RESP. AD ARG. Dicendum quod circa hanc questionem sapientes videntur contrariari sapientibus. Nam magni, et profundi clerici et in Theologia, et in Philosophia, qui magis fuerunt veritatis inquisitores, diuersificati sunt. Quidam enim posuerunt, quod materia in spiritualibus et corporalibus differt, nec habet vnitatem, nisi analogiæ. Alij posuerunt, quod est vna per essentiam. Si quis autem diligenter velit considerare, quæ istarum positionum sit probabilior, et verior, et attendere ad rationes mouentes, videbit quod vtraque opinio secundum diuersas vias verum dicat, ita quod neutri sunt decepti. Ratio autem huius diuersæ positionis fuit diuersus modus cognoscendi materiam. Materia enim dupliciter est scibilis, scilicet per priuationem, et per analogiam. Cognitio per priuationem est prius remouendo formam, deinde disponens ad formam, et considerare ipsam essentiam nudam in se quasi tenebram intelligibilem. Cognitionem autem per analogiam est per consimilem habitudinem: habitudo autem materiae est per potentiam, et ita hæc cognitio per comparationem materiae ad formam est mediante potentia. Potentia autem materiae dupliciter potest comparari ad formam. Aut in quantum præbet ei fulcimentum in ratione entis, et sic considerat Metaphysicus. Aut sub ratione mobilis, et sic considerat naturalis Philosophus. Considerantes igitur materiam secundum priuationem omnis formæ ita substantialis quam accidentalis, dixerunt quod eadem est in spiritualibus, et corporalibus per essentiam: si enim ab omnibus formis, et ab omnibus accidentibus separaretur vtraque materia, nulla omnino diuersitas apparebit. Considerantes autem materiam secundum analogiam, scilicet sub ratione potentia in quantum præbet fulcimentum formæ in ratione entis, dixerunt esse eandem secundum analogiam, quia est ibi consimilis habitudo. Sicut enim materia corporaliū sustinet, et dat suis formis existere, et subsistere, ita etiam materia spiritualium. Est etiam ibi ratio participationis secundum plus, et minus. Nam in spiritualibus subsistat formæ substantiali tantum, in corporibus superioribus formæ substantiali, et quantitati: et in inferioribus formæ substantiali, et quantitati, et contrarietati. Et quoniam quod pure est in genere substantia,

Opin. 1.

Opin. 2.

1. Physic. 22
2. Metaph.

tiæ, plus participat de ratione per se stantis, et independentis: quod autem plus accedit ad naturam accidentis, magis elongatur: hinc est quod substantia spirituales per prius et verius sunt substantia, deinde corpora superiora, postremo corpora inferiora: et hi dixerunt quod non esset eadem proprie, quia nec materia corporalium est nata sustinere formas spirituales, nec econuerso. Considerantes autem secundum analogiam sub ratione potentia in quantum præbet fulcimentum formæ in ratione mobilis, etiam dixerunt esse eandem per analogiam. Quoniam sicut in corporibus est aliquid quod sustinet variationes, quo ad proprietates corporales, ita in spiritualibus quo ad spirituales: et est ibi ratio prioris, et posterioris in participando. Nam materia potest esse fulcimentum variationis secundum situm, et formam, vt in corporibus corruptibilibus: aut situm tantum vt in superioribus: aut ad receptionem influentia, et habitum, et perditionem, vt in substantijs spiritualibus: et secundum hanc considerationem proprie est materia in corporalibus, et corruptibilibus, minus proprie in corporibus incorruptibilibus, minime in spiritibus. Et inde etiam est quod dicuntur aliquando immateriales, quia minimum habent de hac possibilitate, et secundum hoc materia est quid infimum. Et hi non postulerunt materiam vnam, quoniam materia in Angelis non habet possibilitatem ad transmutationem formarum substantialium, nec est possibilis ad recipiendum formas corporales: et inde est quod dicit Philosophus quod spiritualium, et corporalium non est materia vna, considerans potentiam materiae in relatione ad formam, vt mobilem. Ex his patet ratio diuersitatis, et via harum positionum, et quod verum dicunt secundum diuersas vias, et secundum diuersos modos intelligendi, et sic currunt diuersæ rationes, et auctoritates inueniuntur ad partes oppositas. Et patet responsio obiectionum. Nec est contra traditionem, si quis recte intelligat vtrumque. Vel aliter potest dici quod cum loquimur de vnitatem materiae, loquimur de ipsa, prout ad eam stat resolutio principiatorum: ideo tripliciter possumus loqui, secundum quod tres sunt qui docent resolutionem facere ad principium materiale. Nam ad materiam resoluit Naturalis, qui considerat generationem, et corruptionem. Ad eam resoluit Philosophus vniuersalis, qui considerat omne corpus mobile, siue ad situm, siue ad formam. Ad eam resoluit Metaphysicus qui considerat omne ens, et vnusquisque resoluit secundum amplitudinem suæ considerationis. Nam philosophus inferior, qui negociatur circa generationem, et corruptionem, considerat materiam, vt est principium generationis, et corruptionis, et sic est solum in his inferioribus: et quoniam omnia talia sunt adinuicem transmutabilia, ideo solum dicit eandem materiam generabilium corporalium, et corruptibilium. Philosophus superior considerat ipsam materiam mutabilem, siue ad situm, siue ad formam: et videt eandem passionem in inferioribus, et superioribus, per quam mutabilia sunt ad situm, vt partibilitatem mobilis, cuius principium est materia: et ideo resoluit ad materiam omnis rei corporalis, et secundum huc philosophum est eadem materia in omnibus corporalibus. Metaphysicus considerat naturam omnis creaturæ, et maxime substantia per se entis, in qua est considerare actum essendi, et hunc dat forma: et stabilitatem per se existendi, et hanc dat et præstat illud cui inuitur forma: et hæc est materia. Et quoniam per se esse in spiritualibus, et corporalibus dicit communiter non æquiuocam, sed communiter generis et rei non analogie solū, ideo debet recurrere ad principij vnitatem, ideo secundum Metaphysicum in omnibus per se entibus est ponere vnitatem materiae. Omnium istorum philosophorum

12. Met. 1.
et Auerr.
destru. disp.
4.

Arist. dicit: Eterno et corruptibili, non est materia vna, nec vsus est isto nomine spirituale vnumquod, ubi materia reperitur. Auerr. tamen vocat calū corpus rationale quod transmutatur in omnibus non subijcitur, præterquam ad vbi. Vide Arist. et Auerr.

S. Bon. To. 4.

Arum consideratio vera est, sed differenter iudicantur. Philosophus enim non dicit, eandem esse materiam, nisi in corporalibus, quia numquam venit ad considerandum materiam secundum essentiam, sed solum secundum esse: et absque dubio aliquod habet esse in corporalibus quod non in spiritualibus, et aliud in corruptibilibus quod non in incorruptibilibus. Metaphysicus vero non tantum secundum esse, sed secundum essentiam considerat: et quia abstracto omni esse, non est reperire, nec etiam fingere diuersitatem in materia, ideo dicit esse materiam vnam per essentiam: et ideo cum hanc questionem tractat Theologus, aut pertractat eam sicut Naturalis, aut sicut Metaphysicus, quia ipse potest accipere modos omnium scientiarum, cum ei famulentur. Si, vt naturalis: sic dicit non esse eandem. Si vt Metaphysicus, sic dicit eandem esse per essentiam differentem secundum esse. Et quoniam nobiliori modo iudicat Metaphysicus quam scientia inferiores, ideo hi qui posuerunt materiam eandem in spiritualibus, et corporalibus, altius eleuari melius iudicauerunt, quamuis secundum diuersas considerationes vtrique potuerint dicere verum, vt prius est ostensum. Concedendæ ergo sunt rationes probantes eandem esse materiam, per essentiam in spiritualibus, et corporalibus, sicut manifeste innuit Augustinus in lib. de mirabilibus factis Scripturæ, qui fuit altissimus Metaphysicus.

8. Met. 14.
et 1. de generatione
cōtex. 43. et
55. et 2. de generatione
cōtex. 2.

1. QVOD obijcitur ergo quod distinguitur materia contra angelicam naturam, dicendum quod loquitur de materia secundum esse, non secundum essentiam. Vel aliter, distinguit ratione actualitatis, quæ est in angelo, ratione cuius summe inter creaturas appropinquat Deo: et ratione passibilitatis, quæ est in materia de se, ratione cuius est prope nihil.

2. QVOD obijcitur: Quorum materia est vna, et cetera, dicendum quod loquitur de materia secundum esse, hoc est de materia transmutabili, ratione cuius dicuntur res adinuicem transmutabiles: et ideo sermo ille secundum physicum, et in genere physici est intelligendus, et alij sermones consimiles quid dicantur materiam esse diuersam: omnes enim loquuntur de materia secundum esse.

3. QVOD obijcitur de potentia suscipiendi, dicendum quod potentia materiae secundum se considerata, non est magis ad hanc formam, quam ad aliam: immo indifferenter se habet ad omnem. Nam materia in se considerata, nec est spiritualis, nec corporalis: et ideo capacitas consequens essentiam materiae, indifferenter se habet ad formam, siue spiritualem, siue corporalem: sed quia materia numquam expoliatur ab omni esse: et quæ semel est sub esse corporali numquam exiit, et similiter illa quæ est sub esse spirituali: hinc est quod materia consequens esse in spiritualibus et corporalibus, est alia, et alia.

4. QVOD obijcitur de partibilitate, dicendum quod hoc non est ratione ipsius materiae: quia materia abstracta omni forma simplex est, non tamen habet actualem simplicitatem, vt punctus: sed simplex, quia caret actuali extensione, habet tamen possibilitatem ad illam: et cum natura formæ corporalis illi materiae datur, tunc reducit ad actum. Vnde cum dicitur quod extensio est a materia: non est intelligendum quod a materia secundum essentiam suam, sed secundum esse, prout suscipit formam corporalem, quæ non est nata esse in materia, nisi cum extensione, quamuis ipsa in se sit simplici essentia consistens.

5. QVOD obijcitur quod materia est tenebra, dicendum quod tenebra dicitur ratione priuationis formæ, quia forma lumen est: et ideo materia cum priuatione repugnaret contemplationi. Et quia in Angelis facta est sub actu perfecto, sublata priuatione, hinc est quod remota est ab ea ratio tenebrositatis: et sic patet illud. Non enim est tenebra per

e essentiam

essentiam: nisi quis forte dicat tenebram comparatiue, sicut creatura omnis tenebra est respectu summe lucis, sic et materia tenebra potest dici respectu Dei, et respectu forme, qua perficitur.

6. Quid obijcitur quod materia non est illud, quo omnia mensurantur, dicendum quod licet aliqui voluerint dicere quod materia, ratione qua est fundamentum, dat esse fixum, et in ea ratione est ratio mensurandi, quia plus sapit, et participat de natura generis substantie, quod magis in seipso fulcritum est: tamen illud non est conueniens dicere quod ipsa materia sit illud vnum, cum hoc debeat esse completissimum, sicut dicitur in 10. prima Philosophie quod albedo est mensura omnium colorum. Et ideo dicendum quod non ponimus materiam vnam, quia ipsa sit mensura, sed quia si non est materia vna, impossibile est ponere aliquod vnum mensurans, cum illud presupponat illam. Quid autem sit illud vnum quod est mensura omnium, quæ sunt in genere substantie: hoc est alterius inquisitionis.

Metaph. 10
sentent. 24.

QVÆSTIO III.

An materia corporalium, et incorporalium sit vna numero.

- Alex. Alenf. 2. p. q. 42. Memb. 2.
- S. Th. 1. p. q. 56. art. 2.
- Et 2. Sent. d. 12. ar. 1.
- Scot. 2. Sent. d. 12. q. 1.
- Ægid. Rom. 2. Sent. d. 12. q. 3. ar. 4.
- Richardus 2. Sent. d. 3. ar. 2. q. 1.
- Duran. 2. Sent. d. 12. q. 1.
- Ioan. Bacch. 2. Sent. d. 14. q. 1.
- Tho. Argent. 2. Sent. d. 12. q. 1. ar. 4.

FVNDAMENTA.



TRV M materia spiritualium, et corporalium sit vna secundum numerum, aut secundum unitatem aliam. Et quod sit vna numero, videtur sic: Omne illud quod ita est vnum quod non recipit distinctionem, est vnum numero; materia per essentiam suam ita est vnum quod omnino nullam habet distinctionem secundum suam essentiam, quia omnis distinctio est a forma: ergo necesse est materiam in omnibus esse vnam numero.

Aristot. 1.
Topicorū.

Aristot. 12.
Met. ult.
et 8. Phy.

ITEM: Omne quod est vnum, est vnum vel genere, vel specie, vel numero: sed materia non est eadem in spiritualibus, et corporalibus unitate generis, vel speciei, cum illa sit solum a forma: ergo a diuisione sufficienti, materia est vna numero.

ITEM: Status perfectus non potest esse nisi in vno: ergo sicut est status in genere efficientis, et finis, ita in genere materie: sed in genere efficientis primi, et finis ultimi sic est status quod vnum solum est primum efficiens per essentiam, ad quod omnia reducuntur: ergo videtur similiter cum ex parte resolutionis sit status in essentia materie, quod illa sit vna numero.

ITEM: Cum dicitur materia lapidis est materia, et materia Angeli est materia, aut dicitur vniuocæ, aut æquiuocæ, aut idem prædicatur de se. Sed non æquiuocæ, quia tunc Angelus, et lapis æquiuocæ dicerentur substantie. Non vniuocæ, quia vniuocatio est solum in formis, et in his quæ dicunt formam: ergo oportet quod idem prædicatur de se: ergo si materia lapidis et materia Angeli non sunt plures materie sed vnica, restat quod materia est in spiritualibus, et corporalibus numero vna.

ITEM: Inelligamus materiam siue spiritualium, siue corporalium per abstractionem ab omnibus formis, intelligitur materia vt simplex, intelligitur mate-

ria, vt vnica, nullo modo multiplicata, nec distincta: sed forme superuenientes non mutant essentiam materie, sed solum esse: ergo si prius erat materia, quantum ad essentiam, vnica numero, ergo et nunc cum habet formas.

ITEM: Inelligamus per impossibile quod Deus de vno lapide faceret Angelum: tunc mutaretur forma, et esse materie, sed essentia esset salua: ergo materia cum sit vna per essentiam, etiam in hac transmutatione est illius mutationis subiectum: sed illa mutatio est vna numero: ergo materia per essentiam manet vna numero. Arguitur ergo sic: Si in illo Angelo sic producto, et lapide præexistente est materia vna numero, et tantum distat ille Angelus a natura corporali, quantum alius Angelus: ergo videtur quod in alijs rebus corporalibus sit materia vna numero.

1. CONTRA: Vnum numero respicit esse indiuiduum, siue indiuiduatum: sed materia in corporalibus, et spiritualibus non est vna unitate indiuiduali: ergo non est vna secundum numerum. Maior patet. Minor probatur per hoc quod quæcumque sunt eadem numero alicui indiuiduo, inter se sunt eadem, et vna numero: sed Angelus a sua materia non differt numero, nec lapis a sua: ergo si materia lapidis, et Angeli est vna numero: ergo lapis, et Angelus sunt vnum numero: quod falsum est.

AD OPPOSITVM.

1. Phy. con-
text. 18.

2. ITEM: Vnum et multum sunt differentie entis in actu: sed materia est omnino ens in potentia: ergo si diuidentia non conueniunt nisi eis, quibus conuenit diuisionem: ergo nullo modo potest esse materia per essentiam vna numero.

3. ITEM: Si de auro vno fiant diuersa vasa: postquam facta sunt, iam illud aurum definit esse vnum propter distinctionem superinductam: cum ergo de materia fiant creature, genere et specie differentes, videtur quod materia numeretur in illis: ergo, et cetera.

4. ITEM: Opposita non sunt compossibilia circa idem numero: hoc planum est, quia mutuo se expellunt: sed oppositæ formæ sunt circa materiam, vt est in diuersis: ergo impossibile est materiam esse vnam numero.

5. ITEM: Impossibile est idem numero esse ens, et non ens, quia inter ens, et non ens summa est distantia: sed Angelus secundum suam formam, et materiam est in actu: anima Antichristi nec est secundum materiam, nec secundum formam, immo creanda est secundum suum totum: ergo impossibile est quod Angeli, et anime sit eadem materia, vel alterius creature diuersæ.

6. ITEM: Creatio non solum terminatur ad esse, sed etiam ad essentiam: ergo vbi sunt diuersæ creationes, oportet diuersos esse terminos per essentiam: sed creatio anime Petri, et anime Antichristi est alia, et alia, et vtrouque producit essentia materie: ergo necesse est materiam hic et ibi aliam esse per essentiam: ergo impossibile est esse numero vnam.

7. ITEM: Esse simpliciter vnum in pluribus, hoc est proprietas Dei, siue esse vnum in omnibus: ergo non competit alij, vel si competit alij, minime competit ei quod maxime distat a Deo: sed materia maxime distat a Deo, cum sit prope nihil, ergo nullo modo videtur ipsi conuenire quod ipsa sit vna numero in omnibus, vel etiam in pluribus.

CONCLUSIO.

Materia spiritualium, et corporalium est vna numero, non unitate formali, aut actuali, sed unitate homogeneitatis, qua latiore in ea ponit capacitatem.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod positi-

sio philosophorum, et physicorum virorum hæc fuit, et est quod materia in quibuscumque est per essentiam, est vna et vna numero. Et rationem huius assignant, quia materia hoc ipsum quod est, omnino est ens in potentia: et ideo oportet, quod in quibuscumque est, sit per essentiam numero vna: hæc autem ratio bona est: quod melius patet si pertractetur. Quia enim materia omnino est ens in potentia: ideo per sui essentiam nullum habet actum, nullam formam: ergo nullam distinctionem habet, et non est nihil: oportet ergo quod sit vna sine multitudine, et ita numero vna. Amplius: Quia ens omnino in potentia: ideo nec genus, nec species esse potest. Quia dicit aliquo modo actum: ideo non potest esse communiis eis, quibus est communis unitate vniuersalitatis, vel vniuocationis: ergo nec genere, nec specie est vna, et tamen nihilominus est vna: et ita est vna numero. Rursus: Quia est ens omnino in potentia: ideo de se est infinita, et ad formas infinitas: sed Deus, quia infinitus est, vbi que est sua infinitate, quæ venit ex actualitatis summe perfectione. Sic et materia quia infinita, in omnibus materiis est vna propter infinitatem eius, quæ venit ex summe potentialitatis imperfectione. Postremo: Quia materia est ens in potentia, unitas eius non potest esse unitas indiuiduationis, siue per continuitatem: sicut mons est vnus: siue per actuale simplicitatem, sicut Angelus est vnus: sed si habet unitatem, unitatem habet homogeneitatis. Hæc autem unitas simul manet in diuersis, sicut patet si de eodem auro fiant multa vasa, illa sunt de eodem auro per homogeneitatem: sed aurum quod est in vno differt ab auro quod est in alio: adeo vt non sit vnum per continuitatem. Si igitur materia non est vna actuali simplicitate, vt Angelus, nec continuitate, vt mons, vel auri frustum, sed solum homogeneitate: et hæc non tollitur per aduentum formarum: ita est materia vna sub omnibus formis, sicut omnibus formis abstractis: sed abstractis omnibus formis, nulla est distinctio in materia: immo intelligitur, vt simpliciter vna: nunc igitur materia est in omnibus materiis numero vna, quia est ens omnino in potentia: et hæc est recta ratio, et causa. Ex his pro magna parte patet obiecta, quoniam ex prædictis colligi potest qualis est illa unitas qua materia dicitur vna. Non enim est unitas actualis, cuiusmodi est unitas Chorisici in foro, et theatro, et cuiusmodi est unitas Dei: sed illa unitas magis est possibilitatis, et potest dici homogeneitatis, quæ adeo ampla est, vt sustineat receptionem maioris multitudinis diuersitatis formarum superadictarum, quam unitas formæ alicuius vniuersalis, et generis generalissimi, et hoc est propter summam possibilitatem. Vnde dicitur vna numero, quia est vna sine numero: quemadmodum ovis carens signo respectu ouium habentium signum, dicitur esse signata: per hunc modum intelligi potest materia numero vna.

Scotus ponens habere existentiam propriam unitatem propriam positiuam.

Doctrina peripatetica singularis.

1. Quid obijcitur ergo, vnum numero respicit indiuiduum, dicendum quod verum est prout vnum numero dicit accidens, vel prout consequitur esse actuale: non autem est verum prout respicit essentiam, quoniam hoc modo se extendit ad unitatem maioris capacitatis, quam sit unitas indiuidualis, et de illa non sequitur quod quæ sunt eadem vni, et cetera. sicut non sequitur quod homo, et affinis vniuntur in animali, ergo sunt vnum inter se.

2. Quid obijcitur quod vnum numero est differentia entis in actu, dicendum quod verum est de vno quod dicit unitatem completam. Unitas enim, et veritas, et bonitas proprie, et complete sunt in creatura completa: nihilominus tamen, sicut

1. Quid obijcitur ergo, vnum numero respicit indiuiduum, dicendum quod verum est prout vnum numero dicit accidens, vel prout consequitur esse actuale: non autem est verum prout respicit essentiam, quoniam hoc modo se extendit ad unitatem maioris capacitatis, quam sit unitas indiuidualis, et de illa non sequitur quod quæ sunt eadem vni, et cetera. sicut non sequitur quod homo, et affinis vniuntur in animali, ergo sunt vnum inter se.

A dicit Augustinus de vera Religione, incomplete reperiuntur in materia. Sicut enim materia incompleta est de se: ita unitatem secundum se habet incompletam, possibilem tamen quantum ad esse compleri per formam, cuius aduentu constituitur indiuiduum numero vnum, unitate actuali, et completa: ex cuius etiam aduentu fit distinctio, et surgit in rebus multitudo.

3. Quid obijcitur de auro, non est simile, quia aurum habet unitatem continuitatis, et indiuiduationis, quæ opponitur numerationi et distinctio, et hoc est, quia aurum est materia scyphi, est ens in actu: non sic materia prima respectu materiarum, vt ostensum est prius.

4. 5. 6. Quid obijcitur quod opposita non possunt se compati circa vnum, et quod idem non potest esse simul ens, et non ens, et diuersis mutationibus introduci in esse. Ad hæc tria, vnica est responsio, scilicet quod illud verum est de eo quod est ita vnum quod eius unitas repugnat multitudini, sicut est vnum indiuiduum: sed de eo quod ita vnum quod multitudini non repugnat, immo propter suam possibilitatem admittit omnem diuersitatem, non habet veritatem, immo simul et semel habet

opposita. Simul etiam et semel potest esse in re, et potest esse in potentia agentis, et diuersis productionibus produci, sicut diuersis formis informari. Et hoc patet, quia forma humanitatis est vna unitate vniuersalitatis: et ideo simul verum est, quod est homo qui generatur, et est homo qui generandus est, et est homo albus, et est homo niger: in omnibus his est forma vna vniuersalis. Quod si dicas, quod non est simile, quia humanitas non est vna numero, vt materia, dico quod quamuis non sit vna numero, sed specie: tamen unitas materie, quæ est unitas homogeneitatis, maioris amplitudinis est, quam humanitas ipsa, et maiorem diuersitatem admittit. Et ideo nulla est oppositio, nulla omnino contradictio ex comparatione oppositorum ad unitatem materie per essentiam: sed solum ex comparatione oppositorum ad unitatem materie secundum esse. Vnde sicut si duo scyphi facti sunt de auro conformi, potest vnus destrui altero remanente, vel vnus produci altero in esse producto, sic intelligendum est in proposito. Si quis enim vult unitatem materie intelligere: oportet ab unitate indiuiduali animum abstrahere, et super actum, imaginationis conscendere: et omnino ens in potentia per priuationem cogitare: et sic poterit aliquammodo capere. Quamdiu enim materia vt moles extensa cogitatur, ad unitatem essentie nullo modo pertingitur.

7. Quid obijcitur, satis planum est. Sicut enim Deus est infinitus, et materia infinita, alio tamen modo infinitatis, qui potius est per recessum, quam per accessum, vnde non competit formæ, sed materie: sic intelligendum est de illa unitate. Deus enim est vnus in pluribus: ita quod perfectissimus, et omnino actus, et hoc est eius solius. Sed materia est vna in omnibus: et hoc quia per suam essentiam non potest esse distincta: non sic est de forma: et sic patet omnia.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo attributo, scilicet de discrezione personali. Circa quam tria queruntur. Primo queritur: Vtrum in Angelis sit mera discreto personalis. Secundo: Vtrum hæc proprietas sit accidentalis, aut substantialis. Tertio vero: Vtrum sit materialis, vel formalis.

QUESTIO I.

An in Angelis sit mera discretio personalis:

Alex. Alenf. 2. p. q. 20. Memb. 6. S. Tho. 2. p. q. 50. ar. 4. Et 2. Sent. d. 3. q. 1. ar. 4. Et 2. contra Gent. cap. 94. Scot. 2. Sent. dist. 3. q. 7. Egid. Rom. 2. Sent. d. 3. q. 2. ar. 2. Duran. 2. Sent. d. 3. q. 3. Richard. 2. Sent. d. 3. ar. 6. q. 1. Tho. Argent. 2. Sent. d. 3. q. 2. ar. 2. Franciscus de Mayr. 2. Sent. dist. 3. q. 3. Ioan. de Bassolis 2. Sent. d. 3. q. 1. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 3. q. 1.

FVNDAMENTA.

Dan. 7. C

QVOD in Angelis sit mera discretio personalis, ita quod Angeli aliqui differant solo numero, videtur: Millia millium ministrabat ei. Constat quod non tot habeat ministeria differetia specie, quot Daniel enumerat: ergo nec ministri omnes differerebant specie: ergo aliqui, vel omnes differerebant numero solo. Quod si dicas, quod tot ministeria: obijcitur de secunda parte aucto ritatis. Et decies centena millia assistebant. Constat quod tanta diversitas non poterat cadere ibi, nisi secundum numerum, cum haberent vnum statum, scilicet assistere.

ITEM: Gloria est regi habere multos ministros uniformes: ergo si gloriosum est regnum, in quo cum Christo gaudent omnes sancti: videtur quod multi sint uniformes in illo superno palatio: et ita solo numero, vel persona differentes.

ITEM: personalis discretio est in Deo, Angelis, et hominibus: et cum natura angelica sit diuina propinquior quam humana, ergo et discretio personalis: sed in Deo sunt plures personae differentes sola personalitate, similiter in hominibus: ergo videtur quod similiter in Angelis: ergo sunt ibi aliqui solo numero differentes, aut omnes.

ITEM: Omne animal per naturam desiderat societatem similis in specie: nam omne animal ad sibi simile copulabitur, et volatilia ad sibi similia conueniunt: ergo Angelus per naturam desiderat societatem similis in specie: sed desiderium eius non est frustra, maxime in Angelo beato: ergo, et cetera. Si tu dicas quod illud est verum in animalibus, non in substantiis spiritualibus: tunc quaero, utrum in Angelis sit socialis, et amicitabilis affectus: constat quod sic. Sed in quocumque est ponere affectum talem, est amare similem, et appetere habere: ergo redit idem quod prius.

AD OPPOSITIVM.

1. CONTRA: Diversitas quae est numero solo, causatur a diversitate materiae: inde est quod sol non multiplicatur, quia eius essentia est ex tota sua materia: ita quod materia eius non est diuisibilis, nec multiplicabilis: sed talis ratio est in Angelis: ergo, et cetera.

2. ITEM: Ratio finalis multiplicationis secundum numerum venit ex parte corruptibilitatis: ideo enim multiplicatur secundum numerum, ut quia non poterat saluari in vno, ipsa species saluaretur in pluribus: vnde sol, et luna quia perpetua sunt, non habent nisi vnum solum indiuiduum in eadem specie: ergo, et cetera.

3. ITEM: Si reperire contingit extrema, et medium: similiter est possibile esse. Sed contingit reperire pluralitatem personarum in vna natura in Deo, et econuerso pluralitatem naturarum in vna persona, ut in homine, et in Christo: ergo contingit plura-

litatem naturarum reperire in pluribus personis, ut tot sint naturae differentes, quot sunt supposita: et tot species, quot indiuidua.

4. ITEM: Distinctio personalis pura est, in Deo, quantum ad originem, et in homine similiter: ergo videtur quod origo sit tota, et principalis ratio discretionis personalis: cum ergo in Angelis non reperitur origo: nec pura distinctio personalis per consequens.

CONCLUSIO.

Angelorum quidam solo numero inter se discrepant, nullamque specificam habent differentiam: nonnulli vero et numero, et specifica inter se discrepant differentia.

RESPOND. AD ARG. Dicendum quod hic fuit duplex positio. Quidam enim dixerunt, quod in Angelis est discretio personalis: sed numquam pure, immo sunt ibi tot species, quot indiuidua: similiter dicunt in luminaribus mundi. Sed licet hoc aliquam probabilitatem habeat in corporalibus: non tamen videtur rationabile in spiritibus, ut nullus communicet cum alio in natura spiritali, et specifica. Sicut enim innotescit per scripturam, multi Angeli ad idem officium ordinantur, et communem videntur habere operationem eandem. Nobis etiam nec per scripturam, nec per dicta Sanctorum, nec per officia innotescit tanta diuersitas: ideo non videtur nisi praesumptio hoc dicere: maxime cum non appareat in promptu aliqua ratio cogens. Alia est positio sobria, et catholica quod in Angelis est ponere distinctionem, quantum ad personalitatem tantum modo, aut in omnibus, aut in aliquibus: et concedendae sunt rationes ad hoc inducendae tum ex parte ministerij, tum ex parte assimilationis ad Deum, tum ex parte assimilationis mutuae.

1. 2. QVOD ergo obijcitur quod diuersitas secundum numerum venit ex diuisione materiae, dicendum quod falsum est: sed multitudine per generationem venit ex diuisione materiae, quia generans dat generato partem suae substantiae. Diuersitas autem Angelorum non est per multiplicationem vnus ab altero: sed omnium Angelorum diuersitas, est a Deo. Et per hoc patet sequens obiectum de fine, quia ille non est finis multiplicationis, sed multiplicationis successiuae. Sed ratio potissima multiplicationis in hominibus et in Angelis, est diuina potentiae, et sapientiae, et bonitatis declaratio, et collaudatio, quae manifestantur in multiplicatione, et gloriae beatorum amplificatione: quia amor charitatis exultat in multiplicatione bonae societatis. Vnde credo quod erunt in magno numero, et perfectissimo: secundum quod decet illam supernam ciuitatem omni decore fulgentem.

3. QVOD obijcitur de medio, dicendum quod Angelus non potest esse medium, quia, sicut in praecedentibus probatum est, quamuis in Angelo non sit tanta naturarum diuersitas, quanta in homine: nihilominus aliqua est. Et praeterea, quamuis non diuersificetur in hominibus pluribus humana natura, tamen multiplicatur in illis: et ideo non est quaerere aliud medium.

4. QVOD vltimo obijcitur de origine quod est principalis ratio discretionis, dicendum quod quamuis Richardus dicat quod personae in hominibus distinguantur origine: tamen hoc non habent ratione principij: nam pauci homines sic distinguuntur per illam habitudinem. Ad solum enim vnum hominem habet homo illam habitudinem: et tamen ab omnibus differt personaliter. Sed ratio distinctionis personalis, quantum ad veritatem, venit ex prin-

Hac Sent. de possibilitate Dei fuit repro. in art. Pari sensibus.

Huic Sententiae videtur adhaerere. Hen. Quol. 2. q. 8

ex principijs constituentibus, et particulantibus: quantum ad notitiam, venit ex qualitatibus: quorum vtrumque est in Angelis reperire secundum diuersitatem: diuersa enim habent principia indiuiduantia, et diuersas proprietates innatas. Sicut enim homines diuersas habent facies, sic diuersas habent mentes, et proprietates mentales: ita intelligendum est, in Angelis suo modo.

QUESTIO II.

An personalis proprietas in Angelis sit substantialis vel accidentalis.

Alex. Alenf. 2. p. q. 20. Memb. 4. ar. 3. S. Tho. 2. Sent. d. 3. q. 1. ar. 2. Scot. 2. Sent. d. 3. q. 6. Egid. Rom. 2. Sent. d. 3. q. 2. ar. 1. dub. 1. Richard. 2. Sent. d. 3. q. 7. Duran. 2. Sent. d. 3. q. 2. Tho. Arg. 2. Sent. dist. 3. q. 2. ar. 1. Guil. Voril. 2. Sent. d. 3. q. 2.

AD OPPOSITIVM.

Porph. cap. de Proprio.

Ca. 1. et 2. Pradicab.

TRVM personalis proprietas sit in Angelis, accidentalis, vel substantialis. Et quod accidentalis, videtur sic. Boetius dicit, quod omne proprium manat de genere, accidentium non solum proprium indiuidui, sed etiam speciei: sed indiuiduum magis approximatur accidentibus quam species: ergo multo fortius proprietas indiuidualis de genere accidentium est, sed discretio personalis est proprietas indiuidualis: ergo, et cetera.

2. ITEM Richardus de sancto Victore ait quod in diuinis est personalis discretio per originem: in Angelis: per qualitatem: in hominibus vtroque modo: si ergo tam qualitas, quam origo dicit proprietatem accidentalem in creaturis, patet, et cetera.

3. ITEM Porphyrius dicit quod indiuiduum, constat ex proprietatibus, quarum collectionem impossibile est in altero reperire: sed tales sunt proprietates accidentales: ergo indiuiduum est per accidentia: sed per eadem est personalis discretio, per quae est indiuiduatio: ergo, et cetera.

4. ITEM humana natura in Christo non habuit personalitatem, nec discretionem personalem: constat quod habuit quae sunt essentialia substantiae rationali: ergo personalis discretio non est substantialis siue essentialis, nec homini, nec Angelo.

5. ITEM: Circumscriptis omnibus accidentibus, res non cadit in sensu: sed solum in intellectu: sed vniuersale dum intelligitur, singulare dum sentitur: ergo circumscriptis accidentibus circumscribitur indiuiduum, ergo et personalis discretio, et sic idem quod prius.

6. ITEM discretio personalis est discretio secundum numerum: sed circumscripta quantitate non est intelligere numerum, ergo nec discretionem personalem: sed substantiale intelligitur circumscripto accidentali: ergo si discretio personalis non potest intelligi accidentibus circumscriptis: ergo non est substantialis Angelo, sed potius accidentalis.

CONTRA arguitur primo per textum. Magister enim dicit quod prima consideratio est de substantia, et sub prima consideratione comprehendit personalem discretionem: ergo videtur quod personalis discretio est Angelo substantialis.

ITEM: Persona non est aliud quam indiuidua substantia rationalis naturae: sed indiuidua substantia, in quantum huiusmodi, est in genere substantiae non per reductionem, sed directe secundum lineam rectam: ergo, in quantum huiusmodi, S. Bon. To. 4.

FVNDAMENTA.

est in genere substantiae: ergo personalitas non est in genere accidentis, quia in eodem genere est album in quantum album, et albedo: ergo in eodem genere personalitas, et persona.

ITEM: Nullum accidens est nisi in substantia indiuidua: ergo omne accidens consequitur indiuiduitatem essentiae, et tam in rationali quam in irrationali hoc habet veritatem: ergo prius per naturam est, aliquid indiuiduum substantiae rationalis, quam habeat accidens: ergo per prius persona: ergo discretio in personalitate.

ITEM: Quae differunt personalitate, differunt in suis principijs substantialibus, sicut patet in Petro, et Paulo: et quae sic differunt, substantialiter discernuntur: ergo discretio personalis dicit differentiam substantialem: ergo non est proprietas accidentalis.

ITEM: Non est maior discretio in accidentibus, quam inter opposita: sed opposita non faciunt discretionem personalem, quia vnus homo prius est albus, postea niger: prius puer, postea senex: et tamen idem indiuiduum est, et vna persona: ergo, et cetera.

ITEM: Accidentia diuersa cum sunt in vno supposito, sunt vnum numero, ut grammaticum, et musicum: sed hoc non esset, si diuersitas secundum numerum, vel secundum discretionem personalem, veniret ab accidentibus: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Angelorum personalis proprietas et discretio, potest dici substantialis, si substantiale dicatur id quod immediate sequitur substantiam, et accidentale quod causatur ab accidentibus. At partim sic, partim vero non, si substantiale dicatur id quod substantiae genu non exit.

RESPOND. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam notandum quod circa hoc est triplex modus dicendi. Quidam enim dicere voluerunt quod personalis discretio est accidentalis proprietas: quia dicunt quod est in genere accidentis, et quod etiam causatur ab accidentibus, sicut discretio numeralis. In hoc autem differentia est: quia discretio numeralis causatur a diuersitate proprietatum, in quibus communicant creatura rationalis et irrationalis: sed discretio personalis a proprietatibus quae insunt proprietati creaturae. Sed illud improbat in opponendo per multas rationes: nec potest habere veritatem quod distinctio indiuidualitatis sit ab accidentibus, cum indiuidua differant secundum substantiam, non solum secundum accidens: et similiter de discretionem personali intelligendum est. Et ideo alius modus est dicendi quod discretio personalis dicit proprietatem accidentalem, quae non causatur ab accidentibus, sed a substantia siue principijs substantialibus: sicut veritas quae est principium numeri, est in genere accidentis: tamen immediate habet ortum a substantia. Sed cum persona dicat idem quod suppositum, rationalis naturae, ut est in genere substantiae, non videtur probabile quod personalis discretio dicat proprietatem accidentalem solum. Et ideo est tertius modus dicendi quod discretio personalis, etiam videatur dicere accidens, quia dicit per modum accidentis, tamen, principaliter dicit quid substantiale: et si aliquo modo importat accidens, hoc est consequenter: illud tamen immediate habet ortum a principijs substantialibus, et hoc patet sic: Discretio personalis addit super discretionem indiuidualem: discretio autem, indiuidualis duo dicit, indiuiduonem, et consequenter distinctionem. Indiuisio autem est ex principiorum indiuisione, et appropriatione: ipsa enim rei principia dum coniunguntur, inuicem se appropriant, et faciunt indiuiduum. Sed ad hoc consequitur esse discretum, e 3

Aristot. in Pradic. ca. de Substantia.

Opin. 1.

Improbatio

Opin. 2.

Improbatio

Opin. 3.

discretum, siue esse distinctum ab alio, et surgit ex hoc numerus, et ita accidentaliter proprietates dicit consequens ad substantiam: et sic indiuidualis discretio dicit aliquid accidentale, et aliquid substantiale: personalis autem addit super hanc dignitatem personalitatis. Dignitas autem illa duo dicit, scilicet nobilitatem rationalis naturae, quae est quod natura rationalis tenet principatum inter naturas creatas: unde non est ordinabilis ad perfectiorem formam. Et haec nobilitas, etsi per modum qualitatis habeat intelligi, tamen essentialis est naturae rationali. Dicitur etiā illa nobilitas actualem eminentiam, ita quod in supposito nulla sit alia natura ita principalis, ut natura rationalis, ut sit quasi per se sonans: et ideo quia hoc deficit ei in Christo, natura rationalis creata non facit personalitatem, et hoc est accidentale: dicendum igitur quod quemadmodum indiuidualis discretio est existentia formae naturalis in materia: sic personalis discretio est existentia naturae nobilis, et supereminens in supposito. Et ideo quamuis utrobique importetur quid substantiale, et similiter accidentale consequens, hoc dico in creatura, non tamen importatur accidentale quod causatur, vel ortum habeat ab accidente: sed potius consequitur formam in materia, vel naturam in supposito. Ex his patet veritas problematis, et dissolutio obiectionum pro parte. Si enim queratur, utrum personalis discretio sit proprietas substantialis, vel accidentalis. Si substantialis proprietates dicatur, quia immediate sequitur substantiam: sic dicendum est esse substantiale. Si substantiale dicatur, quia non exit genus substantiae, dicendum quod quodam modo sic, et quodam modo non. Similiter si dicitur accidentaliter proprietas, quia causatur ab accidentibus: sic dicendum simpliciter quod non. Si vero accidentaliter, quia est in genere accidentis: sic potest dici quod quodam modo sic, quodam modo non, secundum distinctionem primo factam.

Quod ergo obijcitur quod personalis discretio pertinet ad substantiam, et non causatur ab accidentibus: hoc totum concedendum est.

1. Quod obijcitur in oppositum quod omnino proprium manat de genere accidentium, dicendum quod Boetius loquitur de propria passione: et hanc dicit manare de genere accidentium: non quia non causatur ex principiis subiecti, sed quia, etsi ex ipsis formatur causaliter, tamen est in genere accidentium. Dupliciter ergo deficit illa ratio: primo quia peccat in intellectu huius nominis proprium. Est enim proprietates quantum ad re, et quantum ad modum: et Boetius intelligit de eo quod realiter est propria passio, non de eo quod est proprietates quantum ad modum. Proprietates autem indiuidualis aut proprietates personalis, et si videatur dicere proprietatem consequentem esse sicut accidens: realiter tamen non dicit nisi appropriationem principiorum per indiuidualem: hoc dico quantum ad proprietatem indiuidualem. Similiter proprietates personalis, non dicit ultra hoc nisi dignitatem, siue nobilitatem naturae rationalis: quae nobilitas non est ei accidentaliter, immo simpliciter, et omnino essentialis. Peccat et praedicta ratio in malo intellectu praedicti: quia proprium dicitur manare de genere accidentium: non quia manat ab accidentibus, sed quia manat a substantia existens de genere accidentium: sic in proposito. Unde sicut veritas quae est principium numeri, ortum habet a principiis substantiae accidentaliter ad ipsam relatis, non a principio aliquo quod sit in genere accidentis: sic intelligi potest de discretione personali secundum id quod in ea est accidentale: utpote comparatio ad alteram personam respectu cuius habet distingui, et numerari: et eminentia dignitatis in supposito respectu alterius naturae, quam non habuit, nec habet humana natura in Christo.

Sec. hoc in lo
co, ratione
indiuidui-
tatis ponit
haec haec a-
tem.

2. 3. Quod obijcitur quod discretio personalis est per qualitatem, dicendum quod intelligit de qualitate quae est in genere qualitatis quantum ad modum, non autem quantum ad rem. His enim duobus distinguuntur praedicamenta, vel quantum ad essentiam, vel quantum ad modum: et aliquid est in genere substantiae, quod nihilominus habet modum accidentis: unde etiam consuevit distingui, qualitas duplex, scilicet substantialis, et accidentalis. Vel dicendum quod Richardus loquitur de distinctione personali quantum ad nostram cognitionem: et quia cognitio nostra est per qualitates accidentales, dixit personas creatas distingui qualitate: et per hunc modum intelligitur verbum Porphyrii, qui dicit indiuiduum constare ex collectione proprietatum: loquitur enim secundum rationem et cognitionem, non secundum rem, et sic patet tertium.

4. Quod obijcitur quod in Christo humana natura non habet personalitatem, dicendum quod hoc est ratione illius eminentiae quae consequitur ad nobilitatem: et illa supereminens dicit quendam dignitatem accidentalem, sicut prius ostensum est, quae amitti potest non solum per deperditionem, sed etiam per dignioris superinductionem, sicut alibi melius dicitur.

5. Quod obijcitur de sensu, et intellectu, dicendum quod est sensus solum modo sit singularium, intellectus tamen potest esse non solum vniuersalium, sed etiam singularium: unde non est intelligenda illa differentia cum praecisione. Et hoc patet: quia solus intellectus comprehendit intrinseca principia Petri, et Platonis: et circumscriptis omnibus accidentibus, dicit eos esse discretos, et distinctos.

6. Quod obijcitur de numero, dicendum quod sicut unitatem substantialem consequitur unitas accidentalis inseparabiliter, quae non est principium indiuiduationis, sed consequens ad illam: sic diuersitatem substantialem consequitur numerus inseparabiliter: tamen secundum rem et naturam, distinctio illa est a substantiali principio, non accidentali: sic patet totum.

QVÆSTIO III.

An discretio personalis sit a parte principij formalis, vel materialis.

S. Th. 1. p. q. 77. art. 2.
Agid. Rom. 2. Sent. d. 3. q. 2. dub. 2.
Et Quol. 2. q. 7.
Tho. Argent. 2. Sent. d. 3. q. 2. art. 1.
Et omnes alij in superiori quaest. citati.

NTRVM discretio personalis sit a parte principij formalis, vel materialis. Et quod a parte principij formalis, Richardus dicit quod tam in Angelis, quam in hominibus est discretio personalis per qualitatem: sed qualitas aut est forma, aut tenet se ex parte formae: ergo, et cetera.

ITEM: Si aliquid inest aliquibus, et est in eis commune per analogiam, necesse est quod inest per aliquod analogice reperimentum in eis. Personalis aut discretio est in diuinis, et in Angelis analogice: sed in diuinis nullo modo est a materia, quia Deus est pura forma: ergo, et cetera.

ITEM: Personalis discretio in creatura dicit maximam nobilitatem: sed quod magis nobile est, magis elongatur a materia, et maxime accedit ad formam: ergo, et cetera.

ITEM: Personalis discretio dicit maximam auctoritatem, seu actualitatem in creatura, quia quod

FVNDAMENTA.

1. Dist. 39
q. 2. art. 1.

ADOPPO
SITVM.

1. Celi con-
sex. 95.

tale est, nullo modo est ad alterum possibile seu potentiale: omne autem tale consequitur formam, non materiam: ergo, et cetera.

ITEM: Nihil quod est vnum in omnibus, est principium discretionis: materia, quantum est de se, vnica est: ergo nullo modo est principium discretionis: ergo nec discretionis personalis.

ITEM: Diffinitio, ut vult Philosophus, est aggregati: ergo cum diffinitur homo, non forma tantum, sed compositum ex materia, et forma diffinitur: ergo si homo in communi claudit in se materiam, et natura rationalis similiter: sed si persona addit aliquid super naturam, cum non possit addere materiam, oportet quod addat aliquid formale.

CONTRA per Boetium. Species est totum esse indiuiduorum. Sed esse est a forma: ergo indiuiduum supra speciem non addit formam: ergo nec personam supra naturam. Si ergo aliquid addit, aut materiam, aut accidentia: sed per accidentia non potest esse discretio personalis, vel indiuidualis: ergo necesse est per materiam.

ITEM: Si persona adderet aliquam formam supra naturam: ergo sicut species est diffinibilis, quia addit differentiam, et formam supra genus: ita etiam indiuiduum esset diffinibile: quod falsum est.

ITEM: Si indiuiduum siue persona addit formam indiuiduantem supra speciem specialissimam: quare utrum additio possit facere aliam formam per omnia illi consimilem. Constat quod sic: quia nulla est forma accidentaliter, cuius similem non possimus cogitare: ergo similiter in substantiali. Sed si facit similem, illa est communis pluribus: sed nihil tale est indiuiduum: ergo impossibile est discretionem personalem esse a principio formali superaddito speciei.

CONTRA: Ab eodem est discretio personalis, a quo est distinctio secundum numerum: sed illa est a materia, sicut dicit Philosophus in prima philosophia: Omnino materia numerabiliter se habet: ergo, et cetera.

ITEM: Ab eodem est personalis discretio, a quo est esse hoc, siue hic, et nunc. Sed hoc est materia, quia in libro de celo, et mundo, dicitur quod differat dicere caelum, et hoc caelum: cum dico caelum, dico formam: cum dico hoc caelum, dico materiam: ergo, et cetera.

ITEM: In creaturis in quibus est personalis discretio per originem, non est ob aliud, nisi quod generans generat aliud: sed, ut dicit Philosophus, generans non generat aliud nisi propter materiam: ergo in rebus creatis est personalis discretio propter materiam.

CONCLUSIO.

Creaturarum principium indiuiduationis est coniunctio materiae cum forma: ita et personalis discretio quae dicit indiuiduationem: quae vero dicit dignitatem, est a forma.

RESP. AD ARG. Dicendum quod haec eadem est quaestio de indiuiduatione quae nunc mouetur de personali discretione: et de ipsa fuit contentio inter philosophicos viros. Quidam enim innitentes verbo philosophi dixerunt quod indiuiduatio venit a materia: quia indiuiduum supra speciem non addit nisi materiam. Et hoc ponebant: quia dixerunt vniuersalia solum dicere formas: et tunc primo tangitur materia, quando peruenitur ad hoc aliquid. Alijs vero aliter visum est, scilicet quod indiuiduatio esset a forma: et dixerunt quod ultra formam speciei specialissimae, est forma indiuidualis. Et quod mouit hos ponere illud, fuit quia intellexerunt ordinem in formis secundum generationem, et naturam esse

Prima opi-
nio.

Secunda opi-
nio.

per eundem modum, per quem ordinatur in genere: ita quod forma generis generalissimi primo aduenit materiae: et sic descendendo vsque ad speciem. Et adhuc, illa forma non constituit indiuiduum, quia non est omnino in actu, sed ultra hanc formam indiuidualis subsequitur, quae est omnino in actu, sicut materia fuit omnino in potentia. Quaelibet itarum positionum aliquid habet, quod homini multum intelligenti rationabiliter videri poterit improbabile. Quo modo enim materia, quae omnibus est communis, erit principale principium, et causa distinctionis, valde difficile est videre. Rursum:

Quo modo forma sit tota, et praecipua causa numeralis distinctionis, valde difficile est capere: cum omnis forma creata, quantum est de sui natura, nata sit habere aliam sibi similem: sicut et ipse Philosophus dicit etiam in sole, et luna esse: vel quo modo dicimus duos ignes differre formaliter: vel etiam, alia quae plurificantur, et numero distinguuntur ex sola diuisione continui: ubi nullus est nouae formae inductio. Ideo est tertia positio fati plana, quod indiuiduatio confurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctione vnum sibi appropriat alterum: sicut patet cum impressio, vel expressio fit multorum sigillorum in cera, quae prius erat vna, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur nisi, quia fiunt in ea diuersa sigilla. Si tamen queratur a quo veniat principaliter: dicendum quod indiuiduum est hoc aliquid. Quod sit hoc, principaliter habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco, et tempore. Quod sit aliquid: habet a forma. Indiuiduum enim habet esse: habet etiam existere. Existere dat materia formae: sed essendi actum dat forma materiae. Indiuiduatio igitur in creaturis confurgit ex duplici principio. Personalis autem discretio dicit singularitatem, et dignitatem. In quantum dicit singularitatem, hoc dicit ex ipsa coniunctione principiorum, ex quibus resultat ipsum quod est. Secundum dignitatem dicit principaliter rationem formae: et sic patet, unde sit personalis discretio originaliter, in creaturis loquendo, siue in hominibus, siue in Angelis. Quae ergo obijciuntur ad primam partem, procedunt ratione nobilitatis, et dignitatis, prout tamen est in ipso supposito, siue quod est: cuius distinctio venit in diuinis, ex origine: in creaturis ex principiis originalibus, sicut in primo libro fuit ostensum. Si autem queratur quid est illud commune secundum quod inest, dicendum quod proprietates dignitatis incommunicabiliter existens in hypostasi: aliter tamen reperitur hic, aliter ibi. Omnes rationes sequentes procedunt via praedicta.

1. 2. Quod obijcitur ad oppositum, quod non possit esse a forma, sed a materia, dicendum quod rationes illae probant, ut patet, quod non totaliter est a forma, quia forma nulla est indiuidua, nisi propter coniunctionem sui cum materia. Et vniuersalia similiter: quia dicunt formas, non concernunt materiam nisi ratione suorum indiuiduorum, pro quibus supponunt quando diffiniuntur, vel subiunguntur.

Vnde illae rationes concedendae sunt, quod indiuiduum non addit aliam formam, quae sit indiuidualis de se.

3. Quod obijcitur, quod indiuiduatio est a materia, dicendum quod per illas auctoritates non datur intelligi, quod materia sit principium indiuiduationis, nisi sicut causa sine qua non, non autem sicut tota causa. Nec tamen ita potest attribui materiae personalis discretio, sicut indiuiduatio: propter hoc quod dicit dignitatem, quae principaliter respicit formam, sicut ostendunt rationes ad partem primam.

Improbatio
illarum.

2. de Ani-
ma, conrex.
34. et 12.
Metaphys.
conrex. 4.
Tertia opi-
nio.

DI-

DIST. III. PARS II.

De habitibus malitiæ, et bonitatis angelorum.

Huius Partis Textum supra videre est.

Illud quoque inuestigatione dignum videtur.

Expositio textus.

Diuisio.



V P R A egit Magister de naturalibus attributis ipsis Angelis. In hac parte agit de habitibus superadditis: et hoc per naturam. Diuiditur autem hæc pars in tres. In prima agit de naturali bonitate. In secunda de naturali cognitione ibi: Hic inquiri solet quam sapientiam. In tertia de naturali dilectione, ibi: Solum etiam queri, et cet. Prima pars habet tres. In prima opinionem falsam ponit cum confirmatione sua. In secunda vero ponit opinionem veram, similiter cum sua confirmatione, ibi: Alijs autem videtur, et c. In tertia opinionem falsam exterminat, et rationes eius, et auctoritates explanat, ibi: Ideoq. Aug. exterminans, et cetera. Et sic in vniuerso tria determinat. Primo quales creati sint Angeli quantum ad bonitatem, et malitiam. Secundo, quantum ad cognitionem. Tertio, quantum ad dilectionem.

Hoc est, inquit, initium figmenti Dei, et cetera. Dub. I.

Quæritur de intellectu illius verbi Iob, quare dicitur figmentum. Si ratione corporis aptari, vt infra exponit, quo modo hoc verum est, cum illud non habuerit ab initio? Item Deus vult omnes saluos fieri: ergo fecit Angelum illum. Vt beatificaretur, non illuderetur: igitur male dicitur, vt illudatur ei, et cet.

Dicendum quod omnes creaturæ ratione suæ fragilitatis figmentum dicuntur: maxime rationalis, quando non consolidatur per gratiam. Quoniam igitur lucifer excellens fuit inter ceteras creaturas, et ipse spreuit gratiam, et in veritate non stetit: ideo dicitur initium figmenti Dei. Vnde et alia translatio habet, ipse principium viarum Dei. Nunc autem quamuis Deus præsciret futurum esse malum, tamen eum fecit, quia et simul præuidit quibus bonis vñibus accommodaret, scilicet sanctorum victoria, et amplificandæ coronæ. Potest igitur intelligi hæc coniunctio, vt, consecutiue, vel causaliter. Consecutiue, sicut frequenter accipitur in Euangelio, hoc autem factum est vt impleretur quod consecutum est ad hoc: sic diaboli ludificatio subsecuta est, quamuis propter illam non fuerit factus. Si autem intelligatur causaliter, tunc ponitur consequens pro antecedente. Finaliter enim diabolus factus est ad exercitium, et promotionem bonorum, ad quod consecutur ipsius diaboli ludificatio, qui dum intendit deijcere, promouet. Vnde sensus est, quod Deus fecit diabolum, quem præuidit malum, ad exercitium bonorum, ad quod consequitur eius ludificatio.

Augst. de Ci. Dei. lib. 11. cap. 14. 10. 5.

Sapientia fructus est pietatis, et cet. Dub. I I.

Quæritur quo modo sit intelligendum, quia magis videtur esse principium pietatis, quam fructus. Item nihil videtur ad propositum, quia præscientia casus non est sapientia: sed tantum scientia.

R E S P. Dicendum quod sapientia non dicitur hic a sapore, sed a sapere: et dicitur hæc sapientia cognitio desursum descendens per inspirationem, siue per reuclationem. Hæc autem est duplex, quæ-

A dam est a verbo, quadam est in verbo. Præscientia enim casus non potuit esse nisi cognitio desursum descendens, quia futurum est contingens, de quo nulla potest haberi certitudo secundum causas inferiores: aut igitur est in verbo, aut a verbo. Si in verbo, sic est fructus pietatis, nemo enim peruenit ad visionem verbi, nisi per pietatem animi: et quia hanc non habuit diabolus, ideo non potuit hoc nosse in verbo. Si a verbo, sic est fructus pietatis, quia a misericordia Dei excludente ignorantiam. Et hoc modo si præscientia casus daretur innocenti, non esset ex pietate: sed crudelitate sicut infra patebit, quia cruciaretur innocens, sine culpa: et sic patet intellectus verbi illius, et taliter valet ad propositum.

Triplex naturalis cognitio, et cet. Dub. I I I.

Quæritur an distinguat formaliter, an materialiter. Si materialiter, tunc sunt multo plures. Si formaliter, contra: Vnus erit modus cognoscendi.

R E S P. potest dici quod est distinctio quantum ad numerum cognoscibilium, et quantum ad gradum. Quantum ad numerum, quia cognoscibile aut est Creator, aut creatura. Si creatura, aut corporalis, aut spiritalis. Ordo etiam est, quia cognoscibile, aut supra, aut infra, aut iuxta, et sic clauditur omnis cognoscibilis differentia, ratione cuius Magister distinguit cognitionem magis quam ratione modi cognoscendi.

ARTICVLVS I.

A D intelligentiam huius partis, circa tria incidit hic quæstio secundum tria, quæ Magister determinat. Primo quæritur de qualitate, quam Angelus habuit in sua creatione. Secundo quæritur de naturali sua cognitione. Tertio vero de naturali dilectione. Circa primum quærentur duo. Primo vtrum Deus fecerit ipsum malum. Secundo dato, quod non, vtrum in primo instanti suæ creationis ex propria voluntate fuerit malus.

QVÆSTIO I.

An Deus malum condiderit Angelum.

S. Tho. 1. p. q. 64. ar. 4. Et 2. Sent. d. 3. q. 1. ar. 2. Et de Malo q. 1. ar. 1. Et 2. Contra Gent. cap. 117. Egid. Rom. 2. Sent. 2. p. q. 1. ar. 1. Duran. 2. Sent. d. 4. q. 1. Th. Argent. 2. Sent. d. 3. q. 1. art. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 3. q. 7.

Q U O D Deus fecerit ipsum malum, videtur per auctoritates, quas adducit Magister in littera. Videtur etiam per rationes, quia oppositio mali ad bonum decorat vniuersum, et confert salutem, et gloriæ beatorum: cum ergo Deus posset in omnem decorem, et in omne quod vile est salutem electorum, et iterum ipsum facere sit conueniens, videtur quod Deus non tantum fecerit Angelos bonos, sed etiam malos, et caput malorum scilicet ipsum luciferum. Et hoc est quod videtur dici in Ecclesiastico: Contra malum bonum, et contra mortem vitam, et contra virum iustum peccator: et sic intueri in omnia opera Altissimi.

2. I T E M hoc videtur ex ordine. Inter naturam quæ est apta nata habere iustitiam, et habet; et inter naturam quæ non est apta nata habere, nec habet, cadit

AD OPPO SITVM.

Ecll. 33. b

cadit media illa natura, quæ est apta nata habere, et non habet iustitiam: sed Deus potest facere extrema, et congruit eum facere: ergo pari ratione potest, et congruit ei facere mediam naturam, quæ est apta nata habere iustitiam, et non habentem congruit Deum facere: sed talis est natura mala, scilicet creatura rationalis mala: ergo, et cetera.

3. I T E M hoc ipsum videtur a simili. Sicut natura rationalis est mala, quæ non habet iustitiam, ad quam est nata, ita creatura irrationalis. Vnde canis cum sit natus ad latrandum, si non habeat latratum, est malus: ergo cum Deus possit creaturas facere deficientes operationibus, ad quas nate sunt, vtputa canem non latrantem, et oculum cæcum: pari ratione potest facere voluntatem carentem iustitia. Si tu dicas, quod non est simile: Quia creatura rationalis immediate ordinatur ad Deum, non sic irrationalis. Obijcitur tunc vltimus, quod intellectus noster immediate ordinatur in Deum: sed Deus potest facere intellectum carentem scientia, ad quam est, siue quam debet habere, scilicet ignorantem: sicut dicit Aug. in libro de libero arbitrio, quod si Deus talem condidisset hominem ante peccatum, qualis nunc est, nemo posset ex hoc accusare.

Anselm. de ensu diabo li. c. p. o. FVNDAMENTA. Ceteri. d

Dion. c. 4. de diuin. nominum.

4. I T E M hoc ipsum videtur a minori. Plus dependet materia a forma perfectiua, et magis est imperfecta in genere creaturarum siue entium, quam faciat rationalis natura a iustitia: sed hoc manifestum est, quod materia sine forma est ens omnino incompletum: sed creatura rationalis sine iustitia habet quodammodo esse completum. Cum igitur Deus fecerit materiam informem ad minus sine distinctione formarum, sicut dicunt multi sancti: ergo pari ratione potuit facere Angelum sine iustitia, quam debebat habere: sed Anselmus dicit quod malum nihil aliud est, quam priuatio boni, vbi debet esse: ergo videtur, et cetera.

C O N T R A: Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona: ergo, cum valde bona supponat bonum, cuncta quæ Deus fecit, erant bona: ergo nihil malum.

I T E M per Dion. Optimi est optima producere: ergo si Deus est optimus: non potest ergo producere malum, ita quod faciat malitiam in eo: et eodem libro de diuinibus nominibus dicit, quod sicut a calido non egreditur nisi calidum, ita nec a summo bono nisi bonum.

I T E M: Omne quod Deus indidit vnicuique rei a sua conditione, est ei naturale: ergo si Deus fecisset Angelum malum, malitia esset ei naturalis: sed pro naturalibus nemo est vituperandus, nemo puniendus: ergo nec vituperandus, nec puniendus esset diabolus.

I T E M: Si aliquod vitium factum facit aliquem dignum pœna, magis facit actorem dignum quam alium: si ergo diabolus ob suam malitiam dignus est pœna: si Deus fecisset eum malum: magis esset Deus dignus pœna quam diabolus.

C O N C L V S I O.

Angelus a Deo malus creatus non est: quin immo impossibile est Deum, angelum malum condidisse, cum quodlibet Dei opus laudabile, ordinabile, acceptabile, et perfectum debeat esse, et sit.

R E S P. A D A R G. ponere quod diabolus a Deo habuit originaliter sibi innatam malitiam voluntatis, non tantum falsum est, immo hæreticum: et ita est falsum, quod in se habet euidentiæ suæ falsitatis, si quis aduertat. Nam opus Dei eo ipso quod opus Dei est, necesse est ipsum esse laudabile, esse ordinabile, esse acceptabile, esse perfectum, vel perfectibile: nihil enim facit Deus quod non deceat suam maiestatem. Si enim magnus Deus, et laudabilis ni-

Psal. 47. a

mis, et intantum laudabilis, quod non tantum in se, sed etiam in nullo opere potest vituperari iuste, immo in omnibus digne laudari: impossibile est quod faciat opus vituperabile, quantum est de ipso actore: sed malum eo ipso quod malum culpæ, dignum est vituperio: ergo impossibile est quod aliqua creatura ab ipso habeat istam conditionem. Rursus, non tantum malum dignum est vituperio, immo etiam quodam modo in Dei vituperium. Si ergo Deus faceret creaturam malam, ipse faceret sibi vituperium, et contumeliam. Necesse est etiam esse ordinabile, quia nihil facit, nisi quod deceat suam sapientiam: sed nihil quod Deus facit, est ordinabile in pœna, quia tunc destrueret opera sua, et ita se prauaricatorem constitueret: Deus enim illius est vltor cuius non est actor: ergo si Deus facit creaturam malam malitiæ culpæ, erit ergo ordinabilis, et non in pœna: ergo malum culpæ maneret inultum, siue impunitum, saluo ordine vniuersi: sed hoc est impossibile per se, quia tunc malum esset bonum per se, si aliter esset ordinatum: ergo si Deus faceret creaturam malam, creatura non esset mala. Necesse est etiam quod sit acceptabile: non enim facit Deus nisi quod vult: sed omne quod vult Deus, iusta et bona voluntate vult: ergo cum omne quod iusta et bona voluntas approbat, sit omnibus acceptabile: si Deus faceret malum, esset omnibus acceptabile: ergo acceptare malum esset bonum, pari ratione et facere: ergo malum esset bonum. Necesse est etiam quod omne quod Deus facit, sit perfectum, vel perfectibile, cum Dei perfecta sint opera: ergo omne quod est in opere Dei a Deo, vel est de perfectione, vel inclinatur ad perfectionem: si ergo malitia est a Deo in creatura rationali, ergo vel est de perfectione Angeli, vel disponit ad perfectionem: sed nihil tale deordinatur: ergo malum non deordinaret, et si non deordinaret, non noceret: ergo malum esset aliquid, et non noceret. Cum ergo hic sint quattuor impossibilia manifesta, manifestum est, quod falsum est et impossibile Deum fecisse Angelum originaliter malum, et venit ista impossibilia ex summa perfectione, et nobilitate operantis, et vilitate mali culpæ: priuat enim illas quattuor conditiones nobiles, quas necesse est esse in omni diuino opere, non quod Deus teneatur operi illas dare: sed quia non deceat eius voluntatem aliter operari, vel facere.

A D illud ergo quod obijcitur, quod facit ad decorem, dico quod est mali productio, et producti ordinatio. Productio mali fœdat, et turpat quantum est de se: sed ordinatio decorat. Et quoniam Deus non potest fœdare, sed decorare: ideo non potuit producere, sed ordinare secundum antithesim: et secundum hoc intelligitur illud: Contra bonum malum: non quia Deus fecerit, sed quia Deus in suis operibus quod factum inuenit, ordinauit.

2. A D illud quod obijcitur de natura, quæ nata est habere iustitiam, et cetera. Dicendum quod cum dico naturam priuatam iustitiæ, duo dico, scilicet, quod natura est, et quod priuata: in quantum natura, tenet medium, et sequitur argumentum: in quantum vero priuata, non tenet medium, immo locum infimum, immo ipsa priuatio nullum habet medium quæ tū est de se, quia nihil est: et ideo non valet quod eam priuatam fecerit. Et si tu obijcias quod maior priuatio est non habere nec actum nec aptitudinem, quam habere aptitudinem et non actum, dicendum quod maior est priuatio si accipiatur large priuatio: sed ista est de formis, illa vero non, vt cum dico: lignum non videt, dico negationem, sed non deformitatem: cum dico: homo non videt, dico vtrumque, et sic patet illud.

3. 4. A D illud quod obijcitur a simili in alijs naturis, et a minori in prima materia, dico quod nec est, ibi locus a simili, nec a minori si bene consideretur. Malum enim culpæ magis importat deordinationem, siue

Ecll. 33. b

siue

2. I T E M: Si per species innatas omnia cognoscit: ergo a natura sua omnia scit, ergo praesentia et futura: necessaria et contingentia, naturalia et voluntaria: quod manifeste falsum est, et contra Scripturas.

3. I T E M: Si omnia cognoscit per species innatas, habet penes seipsum rationem cognoscendi omnia: ergo ita bene cognouit absentia, sicut praesentia: ita longinqua, sicut propinqua: ergo diabolus existens in inferno scit quidquid fit in mundo: et Angelus qui est hic, quidquid fit in Anglia: quod manifeste falsum est, et contra Scripturam, quae de multiplici missione Angelorum loquitur.

4. I T E M: Si omnia cognoscit per species innatas, aut non cognoscit singularia, aut habet species omnium singularium. Primum est falsum, et inconueniens quod Angelus singularia non cognoscit, cum hominibus specialibus ministret, et ad specialia, et singularia ministeria dirigatur. Si autem habet species omnium singularium: ergo cum possint augeri in infinitum, habebit species infinitas: aut fiet aliquando aliquod singulare, quod non poterit cogitare, seu cognoscere. Si tu dicas quod Angelus cognoscit singularia per species vniuersalia. Contra: In specie vniuersalium non distinguuntur: ergo non cognoscit distincte. Praeterea: Species vniuersalis non assimilatur cuilibet singulari assimilatione perfecta: ergo perfectius cognoscit homo quam Angelus. Si tu dicas quod Angelus appropriat illas species applicando ad singularia. Contra: Omnem applicationem non fornicat praecedat cognitio: si enim non cognoscit illum, cui applicat, quo modo vult illi speciem applicare? Et iterum, quare magis illi singulari applicabit speciem hominis quam asini? ergo ante applicationem cognoscit singulare. Praeterea: Aut cognoscit post applicationem, aut non. Si non: ergo Angelus non potest tenere in memoria cognitionem alicuius singularis, quod manifeste falsum est. Si sic: ergo remanet in memoria aliqua noua species, cum aliquid cognoscit quod prius non cognouit: et ita in illa recepit aliquam speciem: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Angelus quidem per innatas species intelligit alia atque necessaria, et per earundem applicationem atque appropriationem singularia, et contingentia.

RESPOND. AD ARGV. Dicendum quod omnes qui aliquid intellexerunt, hoc posuerunt quod Angelus cognoscit res creatas per species, nisi sit talis quae essentialiter sit in Angelo. Cognoscere autem rem omnino per seipsum, hoc est solius illius, qui est actus purus, et perfectissimus: et ideo idem est causa omnium, et efficiens, et exemplaris seipso, non alio quodam. Sed tamen in modo ponendi species diuersificati sunt. Aliqui enim posuerunt, quod Angelus omnia quae nouit per species, scit per species innatas: et huius positionis tradunt modum, et causam. Modus enim hic est. Quamuis in Angelo sint innatae species in numero finito scilicet rerum, quae sunt de prima constitutione mundi: tamen sicut Deus in prima conditione indidit rationes causales et feminales rebus ad se multiplicandas, ita tradidit etiam species, quas impressit angelico intellectui: et ita omnia possunt sine extrinseca receptione cognoscere. Causam autem huius assignant: quia cum receptus fiat per quandam abstractionem, et proportionem, ad quae

Positio. 1.

A concurrunt tamquam dispositiua organum, et medium, et virtutes inferiores, et hoc non fit in Angelo reperire: dicunt, quod nihil ab extra potest recipere. Sed huius positionis modum facile non est intelligere, quia difficile est videre, quia ratione species possint multiplicari. Nam species vnius rei non generat speciem omnino differentis rei: nec eadem species se multiplicat in anima secundum numerum, cum in vna sit anima, sicut vnius obiecti vna est species in vno speculo diuiso. Causam autem credo esse falsam: quia planum est quod Angelus habet intellectum possibilem, cum non sit purus actus.

Improbatio

B Planum etiam est, quod habet agentem maioris virtutis, quam si esset corpori alligatus. Si ergo alligatus potest abstrahere, et possibili imprimere: quanto magis intellectus liber, et separatus hoc potest? Ideo est alia positio, quod Angelus quaedam cognoscit per species innatas, vtputa naturalia, et necessaria, et quae fuerunt cum Angelo concreata: sed fortuita, et voluntaria, et futura contingentia intelligit per species acquisitas, et receptas. Angelicus enim intellectus est possibilis respectu huiusmodi specierum: non tamen est tanta possibilitate possibilis, vt humanus: quia humanus est possibilis omnino propter nuditatem. Est etiam possibilis propter coniunctionem cum phantasmatis: angelicus vero neutro modo, sed possibilis est respectu praedictorum cognoscibilium. Cum enim non habeant causam certam, solus Deus qui seipso cognoscit, est in actu respectu talis cognitionis, et ille qui cognoscit in Deo, vel per reuelationem factam a Deo: Angelus vero qui indiget informatione speciei per naturam, est respectu talium in potentia, non in actu. Sed haec positio videtur in se claudere duo opposita, scilicet quod Angelus habeat species vniuersalia, et suscipiat post, species singularium. Species enim singularium eiusdem speciei non differunt nisi numero, et impossibile est accidentia eiusdem speciei diuersa numero esse in eodem subiecto: ergo nullus intellectus potest habere species plures hominis: sed si habet vnam innatam, non potest aliam eiusdem speciei recipere, sicut nec duae albedines sunt in eodem corpore. Quod si dicas duarum albedinum similitudines esse in eodem aere, et diuersa lumina eiusdem naturae, vt dicit Dionysius et facies duorum hominum in eadem imagine, non est simile: quia cum idola, et lumina in medio distinguantur per suas origines, diuersae figurae possunt in genere figurae differre specie. Vel aliter sufficit species figurae cum numero, sicut possum tres species omnino similes confingere: et sic videtur dicta positio contraria implicare. Amplius: Si species est totum esse formale indiuiduorum, vt dicit Boetius, nec est indiuiduatio nisi ex coniunctione formae, cum materia: si species existens in intellectu omnino abstrahit a materia, nullo modo in eodem intellectu est ponere diuersas species, siue formas solo numero differentes: et sic redit idem quod prius, scilicet quod si intellectus angelicus habet omnium vniuersalium species innatas, nullam vltius speciem recipit, sed sufficienter per illas omnia cognoscit. Et ideo est tertia positio, quod Angelus omnia cognoscit per species innatas: non quia non possit recipere species: tunc enim si Deus crearet aliquod nouum specie, necesse esset Angelum ignorare: quod si falsum est, posset recipere. Et ideo haec non est ratio: sed hoc, quod Deus intellectum angelicum possibilem tot speciebus impleuit, quod per illas poterat omnia cognoscere sine omni receptione noua. Et ideo dicitur intellectus angelicus esse in actu respectu rerum, non quia seipso sit in actu, vel quia sit actus, sed per species factus est in actu: et modus, et intellectus istius positionis est hic. Deus enim in Angelis concreauit species vni-

Positio. 2.

C Intellectus est possibilis respectu huiusmodi specierum: non tamen est tanta possibilitate possibilis, vt humanus: quia humanus est possibilis omnino propter nuditatem. Est etiam possibilis propter coniunctionem cum phantasmatis: angelicus vero neutro modo, sed possibilis est respectu praedictorum cognoscibilium. Cum enim non habeant causam certam, solus Deus qui seipso cognoscit, est in actu respectu talis cognitionis, et ille qui cognoscit in Deo, vel per reuelationem factam a Deo: Angelus vero qui indiget informatione speciei per naturam, est respectu talium in potentia, non in actu. Sed haec positio videtur in se claudere duo opposita, scilicet quod Angelus habeat species vniuersalia, et suscipiat post, species singularium. Species enim singularium eiusdem speciei non differunt nisi numero, et impossibile est accidentia eiusdem speciei diuersa numero esse in eodem subiecto: ergo nullus intellectus potest habere species plures hominis: sed si habet vnam innatam, non potest aliam eiusdem speciei recipere, sicut nec duae albedines sunt in eodem corpore. Quod si dicas duarum albedinum similitudines esse in eodem aere, et diuersa lumina eiusdem naturae, vt dicit Dionysius et facies duorum hominum in eadem imagine, non est simile: quia cum idola, et lumina in medio distinguantur per suas origines, diuersae figurae possunt in genere figurae differre specie. Vel aliter sufficit species figurae cum numero, sicut possum tres species omnino similes confingere: et sic videtur dicta positio contraria implicare. Amplius: Si species est totum esse formale indiuiduorum, vt dicit Boetius, nec est indiuiduatio nisi ex coniunctione formae, cum materia: si species existens in intellectu omnino abstrahit a materia, nullo modo in eodem intellectu est ponere diuersas species, siue formas solo numero differentes: et sic redit idem quod prius, scilicet quod si intellectus angelicus habet omnium vniuersalium species innatas, nullam vltius speciem recipit, sed sufficienter per illas omnia cognoscit. Et ideo est tertia positio, quod Angelus omnia cognoscit per species innatas: non quia non possit recipere species: tunc enim si Deus crearet aliquod nouum specie, necesse esset Angelum ignorare: quod si falsum est, posset recipere. Et ideo haec non est ratio: sed hoc, quod Deus intellectum angelicum possibilem tot speciebus impleuit, quod per illas poterat omnia cognoscere sine omni receptione noua. Et ideo dicitur intellectus angelicus esse in actu respectu rerum, non quia seipso sit in actu, vel quia sit actus, sed per species factus est in actu: et modus, et intellectus istius positionis est hic. Deus enim in Angelis concreauit species vni-

Improbatio

D Intellectus est possibilis respectu huiusmodi specierum: non tamen est tanta possibilitate possibilis, vt humanus: quia humanus est possibilis omnino propter nuditatem. Est etiam possibilis propter coniunctionem cum phantasmatis: angelicus vero neutro modo, sed possibilis est respectu praedictorum cognoscibilium. Cum enim non habeant causam certam, solus Deus qui seipso cognoscit, est in actu respectu talis cognitionis, et ille qui cognoscit in Deo, vel per reuelationem factam a Deo: Angelus vero qui indiget informatione speciei per naturam, est respectu talium in potentia, non in actu. Sed haec positio videtur in se claudere duo opposita, scilicet quod Angelus habeat species vniuersalia, et suscipiat post, species singularium. Species enim singularium eiusdem speciei non differunt nisi numero, et impossibile est accidentia eiusdem speciei diuersa numero esse in eodem subiecto: ergo nullus intellectus potest habere species plures hominis: sed si habet vnam innatam, non potest aliam eiusdem speciei recipere, sicut nec duae albedines sunt in eodem corpore. Quod si dicas duarum albedinum similitudines esse in eodem aere, et diuersa lumina eiusdem naturae, vt dicit Dionysius et facies duorum hominum in eadem imagine, non est simile: quia cum idola, et lumina in medio distinguantur per suas origines, diuersae figurae possunt in genere figurae differre specie. Vel aliter sufficit species figurae cum numero, sicut possum tres species omnino similes confingere: et sic videtur dicta positio contraria implicare. Amplius: Si species est totum esse formale indiuiduorum, vt dicit Boetius, nec est indiuiduatio nisi ex coniunctione formae, cum materia: si species existens in intellectu omnino abstrahit a materia, nullo modo in eodem intellectu est ponere diuersas species, siue formas solo numero differentes: et sic redit idem quod prius, scilicet quod si intellectus angelicus habet omnium vniuersalium species innatas, nullam vltius speciem recipit, sed sufficienter per illas omnia cognoscit. Et ideo est tertia positio, quod Angelus omnia cognoscit per species innatas: non quia non possit recipere species: tunc enim si Deus crearet aliquod nouum specie, necesse esset Angelum ignorare: quod si falsum est, posset recipere. Et ideo haec non est ratio: sed hoc, quod Deus intellectum angelicum possibilem tot speciebus impleuit, quod per illas poterat omnia cognoscere sine omni receptione noua. Et ideo dicitur intellectus angelicus esse in actu respectu rerum, non quia seipso sit in actu, vel quia sit actus, sed per species factus est in actu: et modus, et intellectus istius positionis est hic. Deus enim in Angelis concreauit species vni-

Porph. c. de proprio.

E Intellectus est possibilis respectu huiusmodi specierum: non tamen est tanta possibilitate possibilis, vt humanus: quia humanus est possibilis omnino propter nuditatem. Est etiam possibilis propter coniunctionem cum phantasmatis: angelicus vero neutro modo, sed possibilis est respectu praedictorum cognoscibilium. Cum enim non habeant causam certam, solus Deus qui seipso cognoscit, est in actu respectu talis cognitionis, et ille qui cognoscit in Deo, vel per reuelationem factam a Deo: Angelus vero qui indiget informatione speciei per naturam, est respectu talium in potentia, non in actu. Sed haec positio videtur in se claudere duo opposita, scilicet quod Angelus habeat species vniuersalia, et suscipiat post, species singularium. Species enim singularium eiusdem speciei non differunt nisi numero, et impossibile est accidentia eiusdem speciei diuersa numero esse in eodem subiecto: ergo nullus intellectus potest habere species plures hominis: sed si habet vnam innatam, non potest aliam eiusdem speciei recipere, sicut nec duae albedines sunt in eodem corpore. Quod si dicas duarum albedinum similitudines esse in eodem aere, et diuersa lumina eiusdem naturae, vt dicit Dionysius et facies duorum hominum in eadem imagine, non est simile: quia cum idola, et lumina in medio distinguantur per suas origines, diuersae figurae possunt in genere figurae differre specie. Vel aliter sufficit species figurae cum numero, sicut possum tres species omnino similes confingere: et sic videtur dicta positio contraria implicare. Amplius: Si species est totum esse formale indiuiduorum, vt dicit Boetius, nec est indiuiduatio nisi ex coniunctione formae, cum materia: si species existens in intellectu omnino abstrahit a materia, nullo modo in eodem intellectu est ponere diuersas species, siue formas solo numero differentes: et sic redit idem quod prius, scilicet quod si intellectus angelicus habet omnium vniuersalium species innatas, nullam vltius speciem recipit, sed sufficienter per illas omnia cognoscit. Et ideo est tertia positio, quod Angelus omnia cognoscit per species innatas: non quia non possit recipere species: tunc enim si Deus crearet aliquod nouum specie, necesse esset Angelum ignorare: quod si falsum est, posset recipere. Et ideo haec non est ratio: sed hoc, quod Deus intellectum angelicum possibilem tot speciebus impleuit, quod per illas poterat omnia cognoscere sine omni receptione noua. Et ideo dicitur intellectus angelicus esse in actu respectu rerum, non quia seipso sit in actu, vel quia sit actus, sed per species factus est in actu: et modus, et intellectus istius positionis est hic. Deus enim in Angelis concreauit species vni-

Positio. 3.

F Intellectus est possibilis respectu huiusmodi specierum: non tamen est tanta possibilitate possibilis, vt humanus: quia humanus est possibilis omnino propter nuditatem. Est etiam possibilis propter coniunctionem cum phantasmatis: angelicus vero neutro modo, sed possibilis est respectu praedictorum cognoscibilium. Cum enim non habeant causam certam, solus Deus qui seipso cognoscit, est in actu respectu talis cognitionis, et ille qui cognoscit in Deo, vel per reuelationem factam a Deo: Angelus vero qui indiget informatione speciei per naturam, est respectu talium in potentia, non in actu. Sed haec positio videtur in se claudere duo opposita, scilicet quod Angelus habeat species vniuersalia, et suscipiat post, species singularium. Species enim singularium eiusdem speciei non differunt nisi numero, et impossibile est accidentia eiusdem speciei diuersa numero esse in eodem subiecto: ergo nullus intellectus potest habere species plures hominis: sed si habet vnam innatam, non potest aliam eiusdem speciei recipere, sicut nec duae albedines sunt in eodem corpore. Quod si dicas duarum albedinum similitudines esse in eodem aere, et diuersa lumina eiusdem naturae, vt dicit Dionysius et facies duorum hominum in eadem imagine, non est simile: quia cum idola, et lumina in medio distinguantur per suas origines, diuersae figurae possunt in genere figurae differre specie. Vel aliter sufficit species figurae cum numero, sicut possum tres species omnino similes confingere: et sic videtur dicta positio contraria implicare. Amplius: Si species est totum esse formale indiuiduorum, vt dicit Boetius, nec est indiuiduatio nisi ex coniunctione formae, cum materia: si species existens in intellectu omnino abstrahit a materia, nullo modo in eodem intellectu est ponere diuersas species, siue formas solo numero differentes: et sic redit idem quod prius, scilicet quod si intellectus angelicus habet omnium vniuersalium species innatas, nullam vltius speciem recipit, sed sufficienter per illas omnia cognoscit. Et ideo est tertia positio, quod Angelus omnia cognoscit per species innatas: non quia non possit recipere species: tunc enim si Deus crearet aliquod nouum specie, necesse esset Angelum ignorare: quod si falsum est, posset recipere. Et ideo haec non est ratio: sed hoc, quod Deus intellectum angelicum possibilem tot speciebus impleuit, quod per illas poterat omnia cognoscere sine omni receptione noua. Et ideo dicitur intellectus angelicus esse in actu respectu rerum, non quia seipso sit in actu, vel quia sit actus, sed per species factus est in actu: et modus, et intellectus istius positionis est hic. Deus enim in Angelis concreauit species vni-

ies vniuersales omnium stendarum rerum, et per illas certum est, quod potest omnia vniuersalia cognoscere: potest etiam in singularia: sed non nisi componat adiuuicem, vt patet. Si ego habeo penes me speciem figurae, speciem hominis, speciem coloris, et temporis, et componam adiuuicem, sine noua receptione speciei, cognoscam indiuiduum, vt in propria natura: sed quia talis compositio nisi esset secundum certitudinem, et correspondentiam ad ipsam rem, esset fictio, et deceptio: ideo angelus huiusmodi indiuidua, et singularia non cognoscit nisi dirigat aspectum supra ipsum cognoscibile, et secundum illud quod est in re, ipse componat species in se: et tunc habet ita clarum, et certam cognitionem de re, sicut si speciem statim reciperet. Et haec positio magis placet: quia concors est rationi, et philosophiae, et sacrae Scripturae: et patet responsio ad omnia obiecta, si bene intelligatur.

A commune, nec propriam: sola tamen directione aspectus super res cognoscit omnia visibilia, et recipit simul cognitionem certam et speciem, quia denudatus erat a forma recepti: quod si haberet species, multo melius posset, dirigendo aspectum ad res mundanas, eas cognoscere, non suscipiendo species cum iam habeat, sed ex directione: et applicare, et appropriare, et componere, et distincte nosse.

QUESTIO II.

An Angelus naturali cognitione, sine medio, et creatura adminiculo diuinam essentiam cognouerit.

S. Tho. 1. p. q. 55. art. 1. Et de Verit. q. 18. art. 1. Scotus 2. Sent. dist. 3. q. 10. Agid. Rom. 2. Sent. dist. 3. p. 2. q. 2. art. 2. dub. 1. Et de Cognitione Ang. q. 2. Richardus 2. Sent. dist. 3. art. 6. q. 2. Henricus Quol. 5. q. 14. Durandus 2. Sent. dist. 3. q. 6. Ioan. Bacch 2. Sent. dist. 6. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 3. q. 10.

D E naturali cognitione angeli respectu creatricis essentiae. Et est quaestio, virum angelus per cognitionem naturalem diuinam essentiam cognouerit in se ipsa sine omni medio, et creatura adminiculo. Et quod sic, videtur: Angelus per naturam habet deiformem intellectum sicut vult Dionysius in lib. de diuin. nom. sed intellectus humanus quando factus est deiformis cognoscere potest Deum in luce sua: non enim efficitur deiformis, nisi per gloriam: ergo et hoc poterat angelus per naturam.

AD OPPOSITVM

2. I T E M angelus per naturam est speculum clarum ipsius supremi luminis: sed illud lumen semper quantum est de se, et naturaliter supersplendet speculo intellectuali. Si ergo speculum mundum obiectum soli claritatem suscipit per naturam, ergo et angelus claritatem illius supernae lucis: ergo cum possit oculum ad illam supernam lucem nullo obistente dirigere, sed et dirigendo cognoscere: ergo videtur quod naturali cognitione ipsam diuinam lucem in seipso cognoscatur. Si dicas quod acies intellectus angeli retarderetur propter improportionabilitatem luminis. Contra: Semper manet improportionabilitas quidquid datur angelo: ergo nunquam videretur.

Dion. de diuin. nom. c. 4. post med.

I T E M quae sunt essentialiter, et praesentialiter in potentia cognoscente, cognoscuntur per sui praesentiam, et essentiam, sicut dicit Augustinus de Trin. et super Gen. ad litteram, quod anima seipsum, et habitus suos per essentiam, et praesentiam cognoscit. Si ergo Deus praesentissimus erat intellectui angelico, et hoc per naturam: ergo naturaliter ipsam diuinam essentiam in seipso cognoscebat.

Li. 9. de Trin. c. 2. et lib. 12. super Gen. c. 25.

4. I T E M omne illud quod est ens cognoscibile, per se, aut cognoscitur per sui essentiam, aut per speciem. Si ergo angelus cognoscebat Deum naturaliter, vt dicit Magister in littera, aut per speciem, aut in sua essentia: sed non per speciem: ergo, et cetera. Quod autem non per speciem videtur. Species enim est maioris simplicitatis, et abstractionis, et puritatis, quam illud cuius est species: sed nihil Deo simplicius: ergo Deus speciem non habet: ergo non poterat angelus Deum nosse per speciem, et nouit per speciem, vel essentiam: ergo, et cetera.

f I T E M

1. A D illud enim quod obijcitur quod angeli didicerunt, et cetera, dicendum quod haec positio bene ponit angelos multa discere, sed non propter hoc, species nouas recipere, nec illud est impossibile. Ego enim habeo speciem hominis, et animalis, dum scio vnam conclusionem de eis: sed per multiplicem conuersionem, et collationem poterit circa easdem res per eandem speciem noua cognitio generari secundum diuersas operationes, et habitudines: et ita aliquid addiscam, sed non nouam speciem recipiam: sic et angeli multa didicerunt, tum ex propria industria, tum reuelatione, tum ex experientia.

C

2. A D illud quod obijcitur quod tunc cognosceret contingentia, et absentia, dicendum quod sicut actum est, ad cognitionem harum rerum particularium, et maxime contingentium, non sufficit habere species innatas, nisi aspectus angelicus conuertatur, et conuersio requirit rei existentiam, vel in se, vel in causa: requirit etiam praesentiam, eo quod virtus angelica est finita: ideo in approximatione aliqua proportionali est, cum se conuertit ad rem extra: et ita patet, quod non propter hoc cognoscit futura, vel etiam contingentia.

3. A D illud quod obijcitur quod aut non cognoscit singularia, aut habet species infinitas, dico, quod cognoscit singularia per species vniuersalium applicando, et appropriando. Vnde per appropriationem proprie, et distincte cognoscit: nec oportet nouas species recipi, nec oportet infinitas esse, quia singularia ad numerum finitum vniuersalium reducuntur: sed finitae species infinitis modis componi possunt: et ideo nunquam tot singularia cognoscit angelus, quam adhuc posset cognoscere plura sine receptione speciei nouae, non tamen sine directione aspectus supra rem. Ex qua directione non recipit speciem a cognoscibili, cum sit in actu per speciem quam habet: sed dirigendo aspectum, speciem appropriat, et appropriando componit: et rem singularem sub sua proprietate cognoscit, et percipit, quia tota cognitio est a forma, et forma haec species est, quae est totum esse indiuiduorum.

4. A D illud quod obijcitur de applicatione, quod supponit cognitionem, dicendum quod verum est, quod supponit cognitionem, et relinquit cognitionem: sed tamen aliam praesupponit, aliam relinquit. Angelus enim sine conuersione aliqua habet cognitionem loci: et cum conuertit se supra locum, cognoscit omnes res, quae sunt in loco, applicando species vniuersales ad singularia, et componendo: et illae species sub tali applicatione, et compositione remanent in angelico intellectu: et ita relinquant cognitionem nouam sine receptione speciei. Ponatur etiam quod nullam haberet cognitionem: sed solum speciem vniuersalem in intellectu suo, adhuc poterit applicare, et appropriare non casualiter: sed certitudinaliter. Quod patet sic: Homo enim cum nascitur, non habet cognitionem, nec speciem singularium, nec

S. Bon. To. 4.

5. I T E M Angelus per naturalem cognitionē Deū A cognoscebat. Aut ergo sub velatione, aut facie reuelata. Non sub velatione, quia velamen non est nisi propter culpam, vel propter molem carnis coniunctam. Sed in angelo nulla erat macula culpæ, nulla moles carnis coniuncta, nec phantasmatum obfistentia: ergo sua naturali cognitione summam essentiam, in sua luce videbat.

6. I T E M si angelus cognoscebat Deum: aut ergo per medium, aut sine medio. Si sine medio: ergo videbat in seipso. Si per medium: ergo inter mentem angeli, et Dei, aliquid erat mediū, quod est contra Augustinum, et contra rationem. Nam illud medium, aut esset magis proportionabile Deo, quàm mens angeli, aut minus. Si magis, ergo aliqua creatura superior angelo. Si minus: ergo potius impediēbat cognitionem, quàm adiuuabat. Restat igitur quòd angelus per cognitionem naturalem, cognoscebat diuinam essentiam in seipsa.

FVNDAMENTA. Ioh. 17. a

C O N T R A: Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum: ergo in visione Dei est beatitudo summa: si ergo hoc habet angelus per naturam: ergo per naturam erat beatus.

I T E M adhuc naturalia salua sunt in angelis, maxime quæ spectant ad intellectum: si ergo per naturam poterant diuinam lucem conspiciere in se: ergo et nunc possunt: ergo non sunt in tenebris damnationis, quod aperte falsum est.

I T E M proximior est Deo anima habens gratiam, quàm sit angelus habens sola naturalia: sed anima ex ta cum gratia non potest aspicere lucem summam, nisi adiuuetur per gloriam, sicut patet de his qui sunt in purgatorio, et fuerunt in limbo: ergo videtur quòd nec angelus per naturam.

I T E M lux diuinæ essentiae est supra omnem intellectum creatum, quantumcumque ille intellectus sit excellens in naturalibus: ergo numquam intellectus creatus in illam intuendam ascendet virtute sua, nisi Deus condescendat per gratiam: ergo impossibile est, quòd angelus naturali cognitione cognoscat diuinam essentiam.

I T E M multo plus est Deus supra intellectum angelicum, quàm sit angelus supra intellectum humanum: sed homo non potest nosse angelum nisi angelus condescendat ei: ergo nec angelus ipsam diuinam lucem in seipsa.

I T E M impossibile est quòd aliquis oculus perueniat ad cognitionem luminis solaris, nisi per immisionem radiorum solis, quantumcumque habeat alta lumina: ergo impossibile est, quòd aliquis ad cognitionem supernæ lucis perueniat per illuminationem aliquam naturalem, vel acquisitam, nisi Deus suæ luminositatis radium immitat: sed missio hæc non est nisi per gratiam: ergo impossibile est, quòd aliqua creatura, quantumcumque nobilis, diuinam lucem in seipsa per naturam cognoscat.

C O N C L V S I O .

Angelus naturali cognitione diuinam essentiam in claritate essentia non poterat videre, cum eius splendor cuiuscumque virtutis create vires transcendat.

R E S P. A D A R G. Dicendum quòd angelus naturali cognitione diuinam essentiam nō poterat videre in essentia, siue claritate sua: et hoc patet, quia hæc cognitio est primum præmium, quo habito, mens creata quiescit tamquam beata, et perfecta: hoc autem præmium nemo obtinet nisi gratuita Dei influentia. Si autem quæretur ratio huius: sane dici potest, quòd diuina lux propter sui eminentiā est inaccessibilis viribus omnium naturæ create: et ideo per quandam benignitatis condescensionem facit se cognosci, ita quòd in illa

cognitione cognoscens multo plus agatur, quàm agat: illa autem condescensio bonitatis, quid gratuitum dicit: sed constat, quòd non dicit diuinæ essentiae humiliationem, quia non potest minorari: sed dicit alicuius radij gratuitam immisionem, per quam anima clare cognoscit, cum est missio in abundantia, sicut erit in gloria: et ita angelus diuinam essentiam non potest per naturam cognoscere in seipsa, sicut ostendunt rationes inductæ, et sicut colligitur a Dionysio in principio mystica Theologiae.

1. A D illud ergo quod obijcitur, quòd est deformis per naturam, dicendū quòd hoc non dicitur, quia habeat deformitatem, quam habet intellectus gloriosus per assimilationem, quæ est in statu perfecto: sed deformis dicitur, quia sine susceptione specierum per id quod habet in se, actu cognoscit.

2. A D illud quod obijcitur, quòd est speculum clarum, dicendum quòd Deus resurgit in omni creatura tamquam causa in effectu suo, et ex omnibus potest cognosci, et maxime in creatura, quæ ipsius Dei est insignita imagine: sed illa resurgentia luminis, per quam videtur Deus facie ad faciem, non est natura, sed condescensionis, et gratiæ. Nec est simile de luce corporali, quæ naturaliter insluit lumen in hæc inferiora: non sic debet intelligi de luce æterna.

3. A D illud quod obijcitur, quòd Deus præsentia-liter est in anima, et cetera. dicendum quòd esse præsens alicui, hoc est dupliciter. Vel vt principium conseruans, et continens, vel vt obiectum immutans, et mouens. Primo modo est Deus præsens angelo, et lux cæco, secundo modo non: et ideo non est simile de anima, et eius habitibus, quoniam præsentis sunt animæ utroque modo. Et ratio huius est: quoniam hæc cognoscibilia non superexcedunt cognoscentis potentiam, et naturam.

4. A D illud quod obijcitur, quòd aut per speciem, aut per essentiam, et cetera. dicendum quòd adhuc est tertius modus cognoscendi, scilicet per effectum: cognoscitur autem Deus per effectus visibiles, et per substantias spirituales, et per influentiam luminis connaturalis potentiae cognoscenti, quod est similitudo quædam Dei non abstracta, sed infusa, inferior Deo: quia in inferiori natura, sicut dicit August. 9. de Trin. cap. 11. et habitum est in primo: et ita respondetur illi rationi, quòd procedit ex diuisione insufficienti.

5. A D illud quod obijcitur de velatione, dicendum quòd non posse pertingere ad alicuius cognitionem, hoc est dupliciter, vel propter cordis obscuritatem, vel propter cognoscibilis profunditatem. Si primo modo, sic dicitur impediri velatione. Si secundo modo sic impeditur non propter interpositionem velaminis, sed propter sublimitatem cognoscibilis. Primo modo impeditur homo peccator. Secundo modo angelus. Vnde nec videbat sub velamine ænigmatis, nec tamen facie ad faciem: quia mediū est inter vtrūque, videlicet Deū videre in speculo absque ænigmate.

6. A D illud quod obijcitur quòd aut cognoscebat Deum per medium, aut sine medio, dicendum quòd per medium, scilicet per effectum: non quia illud medium magis erat proportionale, sed magis erat proportionale intellectui angelico: vnde naturaliter videbatur per speculum, et per vestigium, quamuis non per ænigma. Nec illud est contra Augustinum quia (sicut infra melius patebit) August. vult quòd inter mentem, et Deum non cadit medium, scilicet in ratione causæ efficientis, vel influentis: cadit tamen medium manductionis: quod tamen non habet rationem medij proprie, quia magis subferuit potentiae cognoscenti, quàm præsent.

A R T I C V L V S III.

C O N S E Q V E N T E R tertio loco quæritur de naturali Angelorum dilectione, et de ipsa duo quæ-

Aliter Sco. qui 2. Sen. dist. 3. q. 9. arguit contra S. Tho. ibi dicitur se eundem: ea enim arg. militans contra S. Bon.

Li. 3. de Tri. nit. c. 8. et 4. c. vltim. 10. 3.

runtur. Primo de dilectione qua diligebant Deum. Secundo de dilectione qua vnus Angelus diligebat alterum.

Q V A E S T I O I.

An Angeli naturali dilectione dilexerint Deum propter se, et super omnia.

Alex. Alenf. 2. p. q. 31. Membr. 3. S. Tho. 1. p. q. 60. art. 5. Et 1. 2. q. 109. art. 3. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 3. p. 2. q. 3. art. 2. dub. 2. Richardus 2. Sent. dist. 3. ar. 7. q. 1. Guiliel. Alisiod. 2. Sent. cap. 1. Albertus de quattuor Coeuis. q. 17. Stephan. Brulef. 2. Sent. dist. 3. q. 12.

AD OPPOSITVM

D E modo naturalis dilectionis ad Deum. Et est quæstio vtrum angeli dilectione naturali dilexerint Deum propter se, et super omnia. Et quòd non, videtur, quia per Bernardum dicitur quòd natura est curua: ergo cum seipsa reflectitur, magis diligit se, quàm alia, et alia propter se: ergo, et cetera.

2. I T E M qui diligit aliquid supra se, eleuatur supra se. Amor enim iungit amantem cum amato. Si ergo magis diligit quod est supra se quàm se: ergo supra se eleuatur: sed nihil per se eleuatur supra se: ergo necesse est, quòd talis amor aliud principium habeat, quàm naturam.

3. I T E M actus dilectionis est nobilissimus inter omnes actus animæ: et motus iste, scilicet diligere, propter se, et super omnia, est motus quo nullus potest cogitari nobilior: ergo si natura potest in hunc sine gratia, multo fortius et in quemlibet alium: et ita nulla est opportunitas gratiæ naturæ institutæ. Et iterum. Si nobilissimus est, Deo est placitus, et acceptus: ergo dignus remuneratione: ergo gratia non est necessaria ad merendum.

4. I T E M dilectio naturalis diligit quod diligit per modum desiderij, seu concupiscentiæ: sed omnis concupiscentia naturalis supponit aliquam indigentiam: sed quancumque aliquis diligit aliquid propter suam indigentiam magis diligit illud, in quo est indigentia, quàm illud quod supplet: vt cum appeto vestimentū propter indigentiam corporis, et similiter cibum, magis diligo corpus, quàm vestimentum, vel cibum: ergo si angelus naturaliter diligit Deum propter suam indigentiam: ergo magis diligit se, quàm Deum.

FVNDAMENTA. Tales Deus creauit Angelos, vt præ se ipsis illum diligerent, cuius opere se tales creatos esse cognouissent.

I T E M ratione videtur, quia affectus angelicus amabat bonum naturali dilectione: aut ergo quia bonum, aut quia bonum sibi. Si quia bonum: cum Deus esset summe bonus, magis ergo ipsum Deum quàm aliquid aliud diligebat. Si quia bonum sibi: sed Deus adhuc melius erat ei quàm aliquid aliud: quia bonus immo optimus est affectui querenti illum: ergo quocumque modo, videtur quòd ipsum propter se, et super omnia diligebat.

I T E M gustus sanus non errans in iudicio, id magis desiderat et magis amat, quod est magis delectabile: sed Deus est maxime delectabilis: ergo cum angelus a sua conditione hoc nosset, et affectum sanum haberet: ergo in eo propter se et super omnia delectabatur: sed illud magis diligit, in quo magis est, et propter se delectatur: ergo, et cetera.

I T E M hoc mandatum de diligendo Deum propter se et super omnia, erat scriptum in corde angeli: S. Bon. To. 4.

ergo conscientia dictabat ei quòd ad hoc tenebarur: ergo si non sic diligebat, contra conscientiam faciebat: ergo peccabat: ergo ante peccatum, Deum super omnia diligebat. Si tu dicas quòd conscientia non obligabat eum nisi pro tempore gratiæ, quia ante non poterat. Contra: Affectus angeli ante peccatum non repugnabat intellectui, alioquin ante peccatum erat bellum: sed intellectus dicit nihil esse diligendum super omnia nisi Deum: ergo cum oporteret angelum aliquid diligere super omnia, necesse erat quòd aut diligeret Deum propter se et super omnia, aut faceret contra conscientiam, et ita peccaret.

I T E M angelus diligebat Deum, aut ergo fruens, aut vtens. Si fruens: ergo propter se et super omnia. Si vtens: ergo cum summa peruersio sit vt fruendis, erat peruersus, et affectus erat in eo inordinatus, cum faceret de via, terminum, et ecountero, patet ergo, et cetera.

C O N C L V S I O .

Angelus atque homo, cum recti creati fuerint a Deo, eorum rectitudo in amore consistat, habiles fuerunt ad diligendum Deum propter se, et super omnia naturali dilectione.

R E S P. A D A R G. Dicendum quòd absque dubio, tempore naturæ institutæ tam homo, quàm angelus habilis erat ad diligendum Deum propter se et super omnia. Et hoc patet: impossibile enim erat eum aliter esse rectum. Rectitudo enim mentis consistit radicaliter in amore. Amor autem rectus esse nō potest, si aliquid diligit supra Deum vel æque, vel aliquid diligit propter se, et Deum propter aliud: si ergo Deus fecit hominem et angelum rectum, patet quòd vnicuique dedit habitatem ad amandum Deum super omnia, et propter se. Patet etiam hoc planius, si attendamus quid est diligere propter se, et super omnia. Contingit enim aliquid diligi dilectione concupiscentiæ, sicut aliquis amat vinum, vel amicum, siue socium. Propter se vero aliquid diligit est non alterius gratia, sed ibi sistere, sicut ebriosus diligit vinum propter se. Propter aliud, est alterius gratia, sicut sobrius diligit potum propter salutem. Similiter in amore amicitiae propter se diligit est non alterius gratia, velle alteri bonum, sicut dicit Philosophus, quòd diligimus amicos propter se, et si nihil omnino boni debeat nobis ab ipsis esse. Propter aliud vero est alterius gratia, sicut aliquis diligit hominem propter commodum suum: sicut dicit idem quòd inimicos nostros volumus esse iustos: vt nihil nobis noceant. Diligere vero aliquid super omnia amore amicitiae, est nullo modo, vel incommodo velle ipsum offendere, nec amicitiam soluere: similiter dilectione concupiscentiæ est nullo modo, vel incommodo velle illum perdere.

Aristot. 8. Ethic. c. 3.

Quoniam igitur affectus angeli Deum habere cupiebat propter se, quia summe bonum et summe reficiens, non alterius boni gratia, et Deo volebat bonum propter se, multo magis quàm amicus amico: similiter nullo modo, vel incommodo volebat Deum offendere vel perdere vt manifestum est, et patet intuitu: dico quòd Deum diligebat propter se, et super omnia.

1. A D illud ergo quod obijcitur quòd motus naturæ curuus est, dicendum quòd aut Bernardus intelligit de natura qua communicamus cum brutis: aut si de rationali, intelligit prout lapsa est: aut hoc vocat curuitatem, quod appetit sibi. Sed esto quòd Deum appetat sibi, non tamé aliquid magis diligit sibi quàm Deum, et ita nihilominus propter se, et super omnia.

2. A D illud ergo quod obijcitur quòd eleuatur supra se, dicendū quòd eleuari supra se est dupliciter, aut supra suū posse, et hoc est impossibile nisi adiuuetur natura: aut supra suū esse, et hoc est possibile, et naturale: vnde

bene concedo, quod homo naturaliter natus est eleuari supra se, id est ad id quod est supra se, contemplando, et amando.

3. Ad illud quod obijcitur quod motus iste videtur nobilissimus, et difficilissimus, et Deo gratissimus, dicendum quod motus iste aliter est gratiae, aliter est naturae institutae. Naturae institutae est ex quadam habilitate, et rectitudine respectu boni. Gratiae vero est, quia captiuatur affectus in obsequium Christi, sicut intellectus per fidem: tunc autem captiuatur intellectus in obsequium Christi, quando contra illud quod ratio sua dicitur, assentit primae veritati, sic et affectus quando id ad quod diligendum naturaliter inclinatur, amore Christi paratus est odire, vel econuerso, quando id ad cuius odium naturaliter inclinatur, paratus est amare, et talis est affectus qui contemnit vitam, et honores, et omne desiderabile, et amat odientes se, et laedentes propter Deum: et hic est solus affectus qui Deo famulatur, et quem Deus acceptat, et remunerat: et hic non est a natura, sed solum a gratia. Aliter etiam differt hic motus ab illo, quia ille a cognitione naturali scilicet, qui est dilectionis naturalis, alius est a cognitione fidei. Et differt haec cognitio ab illa, quia cognitio naturalis cognoscit Deum summe bonum propter diffusionem, siue communicationem bonitatis in effectibus creatis: sed fides dicitur Deum summe bonum per communicationem bonitatis in diuinis personis, et vtraque cognitio dicit Deum summe bonum, et summe diligendum: sed multo nobilius fides, siue cognitio gratuita: per hunc modum vtraque dilectio Deum diligit summe, sed magis et nobilius dilectio gratuita. Alia differentia consistit in dari, quod dilectione naturali diligit Deum animus, siue affectus rectus, quia bonus sibi: et ideo summe diligit, quia summe bonum sibi, et omne bonum quod est, et quod habet, pendet ex ipso, et nihil esset nisi per ipsum: ideo plus Deum diligit, quam etiam seipsum. Sed dilectione gratuita diligit quis Deum quia bonus: et quia summe bonus, diligit summe: et quia non est bonus ipse homo, nisi in quantum est ad Deum, non diligit se nisi propter Deum, et hoc dico dilectione gratuita. Et sic triplex est differentia, prima est a parte modi diligendi: secunda a parte cognitionis disponentis, siue principij: tertia est a parte motiui: omnes autem sunt rationabiles, sed prima magis innitendum.

4. Ad vltimum soluendum est per interemptionem, quia natura rationalis, de qua nunc loquimur, non tantum amat ratione indigentiae: sed etiam ratione conuenientiae, et complacentiae: et ideo magis illud quod natum est summe delectare, et summe placere.

QUESTIO II.

An Angelus naturali dilectione magis diligit superiorem, parem, an inferiorem

Alex. Alensis 2. p. q. 3. 1. Membro 4.
S. Tho. 1. p. q. 60. art. 4.
Egid. Rom. 2. Sent. dist. 3. p. 2. q. 3. art. 1. dub. 1.
Richardus 1. Sent. dist. 3. art. 7. q. 2.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 3. q. 12.

FVNDAMENTA.

Dion. li. de caelest. hier. c. 7. et 9.



TRVM Angelus naturali dilectione magis diligit superiorem, an parem, an inferiorem. Et quod magis superiorem, videtur. Si angelus angelum naturaliter diligit: aut ergo, quia bonum, aut quia beneficium: sed quocumque modo Angelus superioris ordinis magis est bonus: et iterum magis est beneficium, quia Angelus inferioris ordinis a superiori recipit illuminationes, per eum modum per quem Dionysius dicit: ergo, et cetera.

ITEM Angelus per naturam institutam Deum super omnia diligebat: ergo si illud quod magis appropinquat ad summum in omni genere est magis intantum: ergo si summe diligebat Deum, id est super omnia: ergo magis illud quod Deo erat similitudine, et proximus: sed angelus superioris ordinis est huiusmodi: ergo, et cetera.

ITEM Angelus inferioris ordinis volebat aequiparari angelo superioris ordinis quantum erat de naturali appetitu: ergo magis et eminentius bonum illi volebat quam sibi: sed super omnes angelos pares, et inferiores se diligebat: ergo, et cetera. Quod autem magis diligeret angelum eiusdem ordinis, videtur: Dilectio naturalis concernit similitudinem. Vnde Ecclesiasticus: Omne animal diligit sibi simile: sed angelus eiusdem ordinis similior est angelo sui ordinis quam alterius: ergo magis diligit.

Ecc. 13. c.

ITEM naturalis dilectio intenditur per familiaritatem, et domesticitatem: vnde magis diligit homo naturaliter domesticum, et socium suum quam extraneum: sed maior est familiaritas et societas Angelorum eiusdem ordinis: ergo, et cetera.

ITEM Ecclesia triumphans conformis est Ecclesie militanti: sed in Ecclesia militante est distinctio ordinum, et religionum: et recto et ordinato affectu, qui non repugnat gratiae, plus iungitur homo ei qui est eiusdem professionis: ergo pari ratione et angelus naturali dilectione plus diligebat angelos eiusdem ordinis.

QUOD autem magis angelos inferioris ordinis, videtur: Primo, quia probatio dilectionis est exhibitio operis: sed angelus superioris ordinis plus se communicat angelo inferioris quam paris, vel superioris, et ad hoc faciendum ordinatur per naturam, non solum per gratiam: ergo, et cetera.

ITEM per naturam plus amat rationalis creatura praesente, quam subesse: sed angelus medij ordinis, ideo subest, quia habet superiores: ideo praesent, quia habet inferiores: ergo si magis diligit praesente, magis per naturam diligit habere ordines inferiores quam superiores: ergo, et cetera.

ITEM nos videmus in linea consanguinitatis carnalis, quod magis diligit homo eum qui est infra, quam eum qui est supra vel iuxta, vnde magis filium quam patrem vel fratrem, et hoc est per naturam: ergo videtur pari ratione quod in ordinibus Angelorum magis affectio conuertatur ad eum qui infra est, cum nulum sit vinculum consanguinitatis, nec supra, nec iuxta.

CONCLUSIO.

Angelus ratione optati maioris boni magis diligit superiorem Angelum: ratione vero inferioris affectus, plus diligit aequalem: ratione vero impensivi beneficii, plus diligit inferiorem.

RESP. AD ARG. Dicendum quod magis diligere aliquem, hoc potest esse tripliciter. Aut ratione boni optati, aut affectus intensi, aut ratione effectus impensivi. Ratione boni optati, dicitur quis aliquem magis diligere quando ei maius bonum optat, et sic dicitur diligere magis, quia ad maius. Hoc modo naturali dilectione procedente ex iudicio rationis rectae, magis diligebat angelus angelum superiorem, volebat enim ipsum excellere, et plus boni habere, sicut et Deus conditor voluit sic ordinare. Ratione affectus intensi dicitur magis alterum diligere, quando affectio eius plus trahit alterum, et magis consolatur de eius societate: et sic dicitur aliquis magis illum diligere cum quo libentius cohabitatur. Et sic angelus magis diligebat per naturam angelum eiusdem ordinis. Quia sicut naturali affectu magis diligit quis compatriotas suos, maxime quando conformatur sibi in moribus: et sicut magis diligit homo eum qui est eiusdem professionis, et officij, vbi invidia non interponit partes suas: sic angelus alterum angelum eiusdem ordinis, magis dilectione naturali

naturali amplecti intelligendum est, cum se viderit a Conditor in officij aequalitate, et naturae similitudine illi sociatum, nec esset tunc morum diuersitas, nec inuidiae malignitas. Ratione effectus, siue beneficii impensivi dicitur quis magis eum diligere, cui plura bona impendit, et circa quem magis sollicitatur, sicut magis Magister cofouet filium tenellum, et sollicitior est circa illum quam circa adultum, et magis circa infirmum quam circa sanum: et hoc facit consideratio maioris indigentiae. Et hoc modo dici potest, quod angelus superioris ordinis magis diligit angelum inferioris, quia angelus paris vel superioris ordinis non indiget sic sua instructione, siue purgatione secundum

quod angelus inferioris ordinis. Et sic secundum diuersas vias, membra propositae quaestionis se habent sicut excedentia et excessa: et ideo rationes ad tria praedicta membra decurrentes sibi non obuiant, et concedi possunt, quamuis non sint multum cogentes. Si autem quis ex praedictis omnibus, simpliciter velit inferre maioritatem dilectionis, vnica responsione potest omnibus obuiari, scilicet quod omnes procedunt ab insufficienti. Si vero concluditur excessus dilectionis determinatae, vel in bono optato, vel in affectu intenso, vel in effectu impensivo, satis de plano omnes possunt concedi.

DISTINCT. III.

AN DEVS CREAUERIT ANGELOS perfectos, et beatos, an miseros et imperfectos.



OST hac videndum est, utrum perfectos et beatos creauit Deus Angelos, an miseros et imperfectos. Ad quod dici potest quod nec in beatitudine, nec in miseria creati sunt. Miseri enim ante peccatum esse non potuerunt, quia ex peccato miseria est. Nam si non fuisset peccatum, nulla esset miseria. Beati quoque nunquam fuerunt illi qui ceciderunt: quia sui euentus ignari fuerunt ideo peccati et supplicij futuri. Si enim lapsum suum praesciuerunt, aut vitare voluerunt, sed non potuerunt, et ita erant miseri: aut potuerunt, sed noluerunt, et ita erant stulti et maligni. Ideo dicimus, quia non erant praescij euentus sui: nec eis data est cognitio eorum quae futura erant super eos. Boni vero et qui persisterunt, forte suae beatitudinis praescij fuerunt. Vnde Augustinus super Gen. Quo modo, inquit, beatus inter angelos fuit, qui futuri peccati atque supplicij praescius non fuit? Queritur autem cur non fuerit. Forte hoc Deus reuelare diabolo noluit, quid facturum, vel passurum esset: ceteris vero reuelare voluit quod in veritate mansuri essent. His verbis videtur Augustinus significare, quod Angeli qui corruerunt, non fuerunt praescij sui casus: ideo beati non fuerunt. Et quod angeli qui persisterunt, beatitudinem sibi affuturam praesciuerunt, atque de ea certi in spe extiterunt: vnde quodam modo iam beati erant. Et reuera si ita fuisset, posset illos diu aliquo modo fuisse beatos, alios vero non, qui nesciuerunt euentum suum.

Aug. li. 11. c. 27. 10. 3.

Quod opinando Augustinus haec dixit non asserendo, scilicet quod angeli qui persisterunt, praescij fuerunt futuri boni.

SED hoc magis opinando et querendo dicit Augustinus quam asserendo: vnde et huic opinioni opponens consequenter subdit: Sed quare discernebantur illi a ceteris, ut Deus istis quae visdem ad ipsos pertinerent, non reuelaret, alijs vero reuelaret, cum non prius sit ipse vltor quam aliquis peccator, non enim damnat ipse innocentes. Hic videtur innuere quod nec peccatoris futurum malum, nec permanens futurum bonum reuelauerit, Ideo nec illi qui ceciderunt vnquam, nec illi qui persisterunt vsque ad consummationem beati fuerunt, quia beati non poterant esse, si de beatitudine certi non erant: vel si damnationis incerti erant. Vnde Augustinus in eodem, Dicere, inquit, de angelis, quod in suo genere beati esse possent damnationis vel salutis incerti, quibus nec spes esset quod mutandi essent in melius: nimia praesumptio est. Quo modo enim beati esse possunt, quibus est incerta sua beatitudo?

Cap. 19.

Summam colligit praedictorum, confirmans omnes angelos ante confirmationem vel lapsum non fuisse beatos, nisi quis per beatitudinem accipiat illum statum innocentiae, in quo fuerunt ante casum.

EX praedictis consequitur, quod angeli qui corruerunt, nunquam beati fuerunt, nisi beatitudinem aliquis accipiat illum statum innocentiae, in quo fuerunt ante peccatum. Illi vero qui persisterunt, aut suam beatitudinem futuram, Deo reuelante praesciuerunt, et ita spei certitudine, aliquo modo beati fuerunt: vel incerti extiterunt suae beatitudinis: et ita aliter beati non fuerunt, quam reliqui qui ceciderunt. Mibi autem quod posterius dictum est, probabilius videtur.

Aug. li. 11. de Cinitate Dei cap. 13. 10. 5.

Responsio ad id quod querebatur, an angeli essent creati perfecti aut imperfecti: et dicitur quod perfecti fuerunt secundum aliquid, et imperfecti secundum aliquid.

AD hoc autem quod querebatur, utrum perfecti vel imperfecti fuerint creati, dici potest, S. Bon. To. 4. f. 3. quia

quia quodam modo perfecti fuerint, et quodam alio modo imperfecti. Non enim uno modo aliquid dicitur perfectum, sed pluribus.

Quod tribus modis dicitur perfectum, secundum tempus, secundum naturam et vniuersaliter perfectum.

DICITUR namque perfectum tribus modis. Est enim perfectum secundum tempus, et perfectum secundum naturam, et est vniuersaliter perfectum. Secundum tempus perfectum est, quod habet quidquid tempus requirit, et conuenit secundum tempus haberi: et hoc modo Angeli erant perfecti ante confirmationem vel lapsum. Secundum naturam perfectum est, quod habet quidquid debitum est, vel expedit nature sue ad glorificationem: et hoc modo perfecti fuerunt angeli post confirmationem, et erunt sancti post resurrectionem. Vniuersaliter et summe perfectum est, cui nihil unquam deest, et a quo vniuersa proueniunt bona, quod est solius Dei. Prima ergo perfectio est nature condite: secunda nature glorificate: tertia nature increate.

Prædicta breuiter tangit, addens quales fuerint Angeli in conuersione, et auersione.

Quales fuerint Angeli in creatione ostensum est, boni scilicet, et non mali: iusti, id est, innocentes et perfecti quodam modo: alio vero modo imperfecti. Beati vero non fuerunt usque ad confirmationem, nisi beatitudo accipiatur (ut iam dictum est) ille status innocentie, et bonitatis in quo conditi sunt.

DISTINCT. III.

De habitibus beatitudinis, et miserie Angelorum.

Post hæc videndum est, et cet.

Expositio textus.

VPRA egit Magister de habitibus naturalibus, et de habitibus ad perfectionem preparantibus. In hac parte agit de habitibus in statum perfectum constituentibus, vnde inquit vtrum angeli mox ut creati sunt, fuerint beati, et perfecti. Diuiditur autem hæc pars in duas. In prima prosequitur questiones de beatitudine. In secunda de perfectione, ibi: Ad hoc autem quod quærebatur. Prima pars habet tres. In prima determinat questionem quantum ad illos qui ceciderunt, ostendens quod numquam beati fuerunt. In secunda quantum ad eos qui remanserunt, et hoc ibi: Boni vero qui perseverauerunt, et cet. In tertia breuiter resumit prædeterminata de vtriusque, ibi: Ex prædictis consequitur, et cet. Similiter secunda pars in qua prosequitur vtrum angeli sint creati perfecti, habet tres particulas. In prima innuit, quod per distinctionem est respondendum. In secunda subiungit distinctionem, ibi: Dicitur namque perfectum, et cet. In tertia vero resumit prædeterminata breuiter ostendens qualis facta fuerit natura Angelica, ibi: Quales facti fuerunt angeli in creatione.

Diuisio.

Beati quoque numquam fuerunt qui ceciderunt, quia sui euentus ignari fuerunt. Dub. I.

CONTRA: Ad hoc quod aliquis sit beatus non oportet scire omnia: sed sufficit Deum cognoscere: ITEM beatitudo non est aliud quam clara visio Dei: sed ad hoc non requiritur cognitio euentus: ergo, et cet.

RESP. Dicendum quod ad beatitudinem non solum dos visionis requiritur: sed perfectæ retentionis: perfecta autem tentio non est nisi quando est cum securitate, securitas autem non est nisi vbi est securitas de permanentione: et quia hoc angeli non potuerunt habere saltem qui lapsuri erant, quia falsum erat ipsos permanens: ideo beati non fuerunt. Ad illud quod

A obijcitur quod sufficit Deum cognoscere, dicendum quod falsum est, immo oportet etiam perfecte tenere. Et quod subiungit, quod aperta, et clara visio Dei est tota merces, dicendum est quod hoc est verum per concomitantiam, vix enim aut numquam est ita aperta Dei visio, quin sit futuræ permanentionis certitudo: aut si non est, non est in illa perfecta beatitudo, hanc autem visionem apertam quæ est facie ad faciem non habuerunt angeli ante confirmationem, immo simul Dei visionem habuerunt, et tentionem: licet ante aliquatenus cognoscerent, et amarent, siue ad hæc duo habiles essent.

Quia beati esse non poterant, et cetera. Dub. II.

CONTRA: Certitudo damnationis potius est contraria beatitudini quam consona: sed si certitudo nihil conferat ad gloriam: ergo incertitudo nullo modo impedit gloriam, siue beatitudinem perfectam.

RESP. Dicendum quod de aliquo futuro dupliciter potest haberi certitudo vel in partem affirmatiuam, vel in partem negatiuam: et sicut ad beatitudinem oportet habere certitudinem de eius perpetuitate futura, ita oportet habere certitudinem de miseria numquam futura: ista enim duo sunt omnino inseparabilia. Certitudo ergo damnationis numquam futura conferat ad gloriam: et quoniam incertitudo æque priuat certitudinem respectu affirmationis sicut et respectu negationis: ideo incertitudo negationis, ita repugnat sicut incertitudo permanentionis: et sic habet intelligi illud verbum.

Dicitur namque perfectum, et cetera. Dub. III.

D. Ista diuisio perfecti videtur insufficientis, quia non tantum est perfectio secundum naturam, sed etiam secundum gratiam, et gloriam, et secundum gratiam est multiplex genus perfectionis. ITEM queritur quare magis accipiatur vnum genus perfectionis secundum tempus, quam secundum aliud accidens.

RESP. Dicendum quod perfectum dicit complementum, siue completionem in qua est status. Status autem ponitur in aliquo dupliciter: aut simpliciter: aut in genere. Si simpliciter, sic est tertium membrum: si in genere creaturæ, hoc potest esse dupliciter, aut in quantum.

tum exit a Deo, et sic habet rationem vestigij, et reputatur hæc perfectio in omni creatura quando perducta est ad modum, speciem, et ordinem sibi competentem. Alio modo in quantum creatura redit in Deum, et sic est perfectio gloriæ, et hanc vocat Magister perfectionem secundum naturam: vnde ponendum quod est perfectio secundum essentiam, et secundum participationem: et hoc dupliciter, vel secundum egressum, vel secundum regressum.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis queruntur tria. Primum est quales creati sint angeli quantum ad gloriam. Secundum quantum ad futuri euentus præscientiam. Tertium est quantum ad cognitionem matutina. Circa primum queruntur duo. Primum est vtrum in sui creatione habuerint gloriam. Secundum est vtrum habuerint gratiam.

QVÆSTIO I.

An Angeli in gloria, vel in beatitudine creati sint.

S. Tho. 1. p. q. 62. ar. 1. Et 2. Sent. dist. 4. q. 1. ar. 1. Et Quol. p. ar. 8. Scot. 2. Sent. d. 5. q. 2. Ægid. Rom. 2. Sent. d. 4. q. 1. ar. 1. Richardus 2. Sent. dist. 4. ar. 2. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 4. q. 1. Tho. Argent. 2. Sent. dist. 4. q. 1. ar. 1. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 4. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 4. q. 1.

AD OPPOSITVM EXEC. 28. c.

Lib. 1. c. 2. a med. to. 3.

Aug. cap. 3. to. 3.

Ca. 59. to. 3.

TRVM angeli creati sint in beatitudine, siue gloria. Et quod sic, videtur: Tu plenus sapientia, et perfectus decore in delicijs paradisi fuisse: sed esse in delicijs paradisi, et esse plenum sapientia, est ipsa beatitudo quam dicimus æternam gloriam: ergo, et cet.

1. ITEM Augustinus in lib. de mirab. sacra Scriptura: Angelus in summo sui ordinis honore constitutus lapsus est, loquitur de angelo ante lapsum: sed summus honor ordinis angelici est beatitudo et gloria: ergo, et cet.

3. ITEM Augustinus de fide ad Pe. Angelici spiritus pro eo quod rationabiles sunt facti æternitatis, et beatitudinis donum in ipsa nature sue spiritualis creatione diuinitus acceperunt.

4. ITEM idem August. de ecclesiasticis dogmatibus: Angeli qui in illa qua creati sunt beatitudine perseverauerunt, non natura possident, vt non mutantur: ergo si modo habent veram beatitudinem, patet quod in beatitudine creati sunt.

5. ITEM ratione videtur: quia angelus a sua creatione habuit habitatem ad diligendum Deum propter se, et super omnia: ergo habuit habitatem ad fruendum Deo: sed ipse non habuit aliquod retardatiuum ex parte affectus, nec obumbratiuum ex parte intellectus: ergo totaliter ferebatur in ipsum Deum. amore fruitionis: ergo cum talis status, et actus sit beatitudo, et gloria, patet, et cet.

6. ITEM Deus fecit liberum arbitrium vertibile: ergo cum possit habere creatura rationalis ipsum inuertibile, vt patet modo in sanctis angelis, aliquibus debuit hoc modo facere: sed non est inuertibilitas liberi arbitrij in beato nisi per gloriam: ergo et cet. Aut si dicas quod non debuit facere, hoc non videtur, quia

debut facere res optimo modo: sed iste est optimus status ipsius angeli: ergo aliquem in hoc statu debuit facere.

CONTRA: Ille in veritate non stetit: sed beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus: ergo est status in veritate: ergo Lucifer non fuit factus beatus: sed inter omnes perfectus, et nobilis est conditus: ergo, et cet.

ITEM obijcitur, quod perseverantia siue securitas est de essentia, siue substantia beatitudinis: beatus enim non est qui potest amittere bonum quod habet: sed angeli potuerunt amittere, quia amiserunt: ergo, et cet.

ITEM nullus laudatur, vel vituperatur in his que habet a natura vel conditione: sed sicut damnationi essentiale est vituperium, ita beatitudini essentiale est laus: ergo impossibile est, quod aliquis beatus sit a conditione, immo est repugnancia in adiecto.

ITEM aut omnes fecit Deus beatos aut aliquos. Non omnes, constat, quia plures ex eis ceciderunt. Non aliquos vt videtur, quia tunc illi præcellerunt alios quasi præexcellencia improporionali: ergo Lucifer non fuisset ausus se eis præponere: quod si ausus est, videtur quod nulli conditi sunt beati. Si tu dicas quod maiorem audaciam præsumpsit scilicet æquiparari Deo, quanto magis præesse beatis: adhuc non soluit. Si enim Deus beatos condidit angelos ab ipsa conditione: hoc fuit, quia nature eorum consonabat vt sub tali perfectione et tam nobili fierent: si ergo Lucifer, vt dicitur Sancti et Magister dicit in sequentibus, splendidissima habuit naturalia, magis debuit, et congruum fuit ipsius naturam gloria insigniri: quod si ipse, vt patet, beatus factus non est, patet, et cet.

CONCLUSIO.

Angeli boni non fuerunt creati in statu beatitudinis si beatitudo statum perfectum, cum omnium bonorum plenitudine, visione Dei clara, retentione, perfecta claudat. Quod si beatitudo tantum dicat priuationem cuiuscumque mali, tam culpa, quam pena, beati creati fuerunt.

RESP. AD ARG. Dicendum sicut prædictum est supra. Quorundam opinio fuit quod angeli, quia sunt spirituales, et actuales, in instanti sue creationis fuerunt in actu conuersionis, et auersionis: et sicut in prima auersione sunt danati æternaliter illi qui auersi sunt, ita in prima conuersione illi glorificati sunt æternaliter qui conuersi sunt: et ita dicunt intellexisse Augustinum et fuisse eius positionem, quod aliqui sint creati beati, et formati, quia simul tempore, licet posterius natura factum est cælum, et lux, id est angelica natura informis et formata. Lux enim, vt dicit August. De Ciui. dicuntur angeli, quia illuminati sunt vt beate semperq. viuerent. Sed tamen hæc positio supra improbata est tanquam falsa, et erronea ratione illius partis quæ dicit in primo instanti fuisse auersos. Ratione alterius partis pari ratione improbata est, et patet falsitas per August. de correctione, et gratia: vbi dicit quod angeli, etsi beati sint, erat tamen adhuc quod eorum beatitudini adderetur, si permansissent. Constat quod beatitudini et gloriæ, cum sit inuariabilis, non sit additio: constat etiam quod loquitur communiter de bonis et malis, cum dicit: si permansissent. Et ideo aliter est dicendum quod beatitudo dupliciter potest dici. Vno modo status perfectus plenitudine rationis boni, et hæc ponit visionem Dei claram, et retentionem perfectam. Et hoc modo angeli non sunt creati beati, nec aliqui, nec omnes: sed habuerunt quiddam ex eis in ipsa confirmatione. Alio modo dicitur beatitudo status perfectus priuatione omnis mali tam pena, quam culpa. Et tales creati sunt Angeli, quia innocentes, et impassibiles: et de hac beatitudine loquitur.

FVNDAMENTA.

Opinio falsa.

Aug. de Ci.

Dei lib. 1. c. 1.

Dei. ca. 19.

Improbatio.

Opinio vera.

QVÆSTIO I.

An bonis Angelis reuelari debuerit futura permanſio.

Alex. Alenſis 2. p. q. 52. Membro 1. Richardus 2. Sent. diſt. 4. art. 3. q. 1. Durandus 2. Sent. diſt. 4. q. 3. Gabriel Biel. 2. Sent. diſt. 4. q. unica. dub. 1.



Vm nullis in creatione data ſit gloria, nullis etiam data ſit gratia, vtrum aliquibus data ſit futura glorificationis præſcientia. Et quod ſic, videtur: Deus ab inſtanti ſuæ creationis angelos condidit repletos ſcientia rerum mundanarum: ſed Deo magis placet, quod ſerui ſui habeant ſcientiam de his quæ ſpectant ad ſalutem. Si ergo præſcientia futuræ ſalutis erigit animum, et delectat: ergo cum aliqui eſſent ſaluandi, videtur quod ſaltem debuit eis dari præſcientia talis: conſtat enim quod potuit.

2. I T E M ſi non fuerunt de ſalute certi, ergo poterunt rationabiliter dubitare, et timere: ſed timor poenam habet: ergo poena ante culpam: ſed hoc eſt inconueniens: ergo ſequitur quod illi ſaltem debuerunt certificari, qui erant ſaluandi.

3. I T E M propinquiores erant Angeli ad gloriam quam nos in miſerijs conſtituti: ergo ſaltem tantam certitudinem vel maiorem habebant, quantum nos habemus. Sed nos habemus certitudinem ſpei: ergo ipſi habebant hanc, vel aliam: ſed hanc non habebant, quia ſpes eſt certa expectatio futura beatitudinis proueniens ex gratia, et meritis. Cum ergo ipſi non haberent gratiam, et merita certitudinaliter, ſperare eis fuiſſet præſumptio: non ergo habebant certitudinem ſpei. Sed non eſt aliam dare, quam certitudinem præſcientiæ, vel reuelationis: ergo videtur aliquibus ſaltem eſſe data.

C O N T R A: Plus eſt dare certitudinem de gloria, quam dare gratiam: multis enim Deus dat gratiam, quibus tamen non reuelat certitudinaliter ſuam gloriam: ergo cum non habuerint gratiam, ſicut ſupra probatū eſt, patet quod nec ſtabilitas præſcientiæ.

I T E M diabolus, ſive lucifer non habuit præſcientiam de ſtatu, quia non erat permanſurus: ergo ſi ipſe fuit plenus ſapientia, et perfectus decore inter omnes, videtur quod nulli alij habuerunt.

I T E M oſtenditur per deductionem ad duplex inconueniens. Vnum inconueniens eſt excuſatio diaboli, ſive ſui peccati. Poſſet enim de peccato ſuo quodam modo ſe excuſare, quia ſcientiam non habuit, quam Deus alijs angelis dedit. Aliud inconueniens videtur accuſatio Dei: quia ante videtur puniſſe malos, quam mali fuerint, et quod ante gratiam ſuam, ſive donū ſciētīæ ſubtraxerit, quam alijs dedit, qui nō præcelebant ipſos nec merito vitæ, nec dignitate naturæ.

C O N C L V S I O.

Angelo non fuit data præſcientia ſui ſtatus, cum talis noſſitia potius ad præmium, quam ad meritum ſpectare videntur.

R E S P. A D A R G. Circa hoc duplex fuit opinio ſicut tangit Magiſter in littera. Quidam enim dicere voluerunt quod bonis qui permanſuri erant, data eſt reuelatio, ſive præſcientia ſuæ ſtabilitatis: et hoc, loco ſpei, ratione cuius iam quodam modo beati erant. Et innuntur illi verbo Auguſtini, quod dicit opinando ſuper Geneſ. ad litteram, forte Deus diaboło reuelare noluit quid facturus, vel paſſurus eſſet: ceteris vero reuelare voluit, quod in veritate manſuri eſſent. Alia eſt poſitio.

communiter tenent doctores: et ita huic tanquam A probabiliori, et communiore concordant.

Gratia quot modis dicatur.

1. 2. 3. A D auctoritates in contrarium adductas reſpondendū eſt per diſtinctionem gratiæ. Vno enim modo gratia dicitur communiter, prout comprehendit quidquid naturalibus eſt ſuperadditum, naturalibus inquam quæ ſunt de eſſentiali rei conſtitutione: ſicut dicitur ex gratia habere bonum ingenium, bene legere, bene cantare, et huiuſmodi. Alio modo dicitur quod ſuperadditum eſt libero arbitrio ad reſtitutionem faciendi, et diſponendi: ſicut dicimus virtutes naturales, ſicut innocentia, mititas, pietas. Tertio modo quod eſt ſuperadditum tanquam reſtificans, et complens, et eleuans: et hæc dicitur gratia gratum faciendi, quia facit hominem acceptabilem Deo: et ideo acceptabilem, quia conformem. Quando ergo dicitur quod angelo data ſunt gratuita, aut non intelligitur de gratuitis tertio modo dictis, ſed primo, vel ſecundo: quia ſic multa dona gratuita habuerunt: aut ſi intelligitur de gratuitis proprie dictis, non intelligitur ab inſtanti creationis: ſed ſicut intelligitur peccatum diaboli fuiſſe ab initio, quia ſtatim poſt initium, et poſt primum motum deliberatiuum cecidit, ita intelligendum eſt de gratia angelorum. Aut ſi intelligitur de gratuitis proprie dictis, et ab inſtanti creationis, hoc non intelligitur formaliter, ſive eſſentialiter, ſed diſpoſitiue: vnde dicitur aliquis creatus in aliquo, quia in proxima diſpoſitione ad illud: et ita per hæc triplicē viā ad auctoritates inductas, et multas alias quæ poſſent induci, poteſt breuiter reſponderi.

4. 5. A D rationes autem ſumptas a Dei liberalitate, dicendum quod liberalitas eſt ſaluo ordine ſapientie, et iuſtitie. Quamuis enim ab inſtanti creationis cuiuſlibet hominis poſſet eum beatificare, tamen longo tempore tardat. Similiter quamuis poſſit cuiilibet paruulo gratiam dare ſine baptiſmate ſicut cum baptiſmate, tamen non dat. Et ratio huius eſt, quia gloria eſt bonum laudabile: et ideo non datur niſi per meritum laudabile: et ideo conuenit eam dare præcedente aliquo merito congrui. Similiter quando conſert gratiam, ſi conſert adulto, cum gratia faciat habitentem, dignum gloria, non conſert niſi ad motum liberi arbitrij, ſi habet uſum: ſi vero non habet, ad motum ſi dei aliena, ſive ad meritum Chriſti: ideo ſecundum ordinem ſapientie non ſtatim debuit dare, ſed expectare motum liberi arbitrij, quod et fecit: vnde ad ſe conuerſis ſine mora dedit gratiam. Patet igitur reſponſio ad illud quod obijcitur de liberalitate, et inhabitatione: quia non tantum exigit munditiam vt diſpoſitionem, ſed motum liberi arbitrij, in adulto: paruulo vero poteſt alienum meritum ſuffragari, ſicut et demeritum.

6. A D illud quod vitimo obijcitur de ſtatu, quod in malo erat, dicendum quod falſum eſt: quamuis enim non poſſet mereri ex his quæ acceperat: tamen quia Dominus ita promptus erat dare ſicut ipſe accipere, nullum habebat obſtaculum in merendo, ſicut nec in demerendo, et hoc patet: ſicut enim facile fuit diabolo auerti, ita facile bonis angelis conuerti: et ſicut auerſio fuit demeritoria, ita conuerſio facta fuit meritoria ſtatim appoſita gratia: vnde ſicut aliquis nō indirecťe dicitur habere aliquid, quod ſtatim habet dum indiget, et petit, quamuis non penes ſe habeat: ſic etiam non indirecťe poterunt dici Angeli gratiam habuiſſe: quod ſi habuiſſent maiorem facilitatem ad malum, ſive inclinationem et diuinum adiutorium in opportunitate deeſſet, recte obijceret.

A R T I C V L V S II.

C O N S E Q V E N T E R circa ſecundum, duo quaruntur. Primum eſt, vtrum bonis reuelari debuerit futura permanſio. Secundum eſt, vtrum reuelari poterit malis ſua damnatio.

tur Auguſtinus: ſed hæc non eſt perfecta, niſi cum additur ei altera, et de hac currunt auctoritates probantes quod beati ſunt.

1. A D illud enim quod dicit Ezechiel: In delicijs paradifi fuiſti, dicendum quod ſicut primus homo conditus eſt et poſitus in delicijs paradifi, quæ tamen non erant deliciæ beatitudinis perfectæ: et ſicut data eſt ei ſapientia ad cognoscendum omnia mundana, ſed non illa quæ eſt viſio Dei in patria, ſimili modo intelligendum eſt in angelo.

2. 3. 4. Q V O D Dicit Auguſtinus de mirab. ſacræ Scripturæ, intelligit quantum ad naturalia: quia ita bona habuit quod non erat habiturus meliora. Vnde et in illo loco conditus eſt, in quo erat beatificandus: duæ vero ſequentes auctoritates loquuntur de beatitudine ſecundum illas duas differentias quas dixi.

5. A D illud quod obijcitur, quod habebant fruitionem ſine retardatione, dicendum quod verum eſt, non tamen habebant in perfecta completionem, quia Deum non videbant facie ad faciem: ſed in effectibus cognoscebant, et in ſeipſis maxime, ſicut melius patebit infra.

6. A D illud quod obijcitur, quod debuit dari aliquibus liberū arbitriū inuertibile, dicendum eſt quod quantum eſt de conditione, nullis debuit dari, quam vis poſſit: quia homines, et angelos meliores iudicauit Deus ſi ei liberaliter deſeruirent. Ideo vtrumque poſuit in manu conſilij ſui.

QVÆSTIO II.

An Angeli creati ſint in gratia.

Alex. Alenſis 2. p. q. 9. Memb. 2. S. Tho. 1. p. q. 62. art. 3. Et 2. Sent. diſt. 4. q. 1. art. 3. Et Quol. 9. q. 4. art. 3. Scot. 2. Sent. diſt. 5. q. 2. Egid. Rom. 2. Sent. diſt. 4. q. 1. art. 4. Rich. 2. Sent. diſt. 4. art. 2. q. 2. Durandus 2. Sent. diſt. 4. q. 2. Thom. Arg. 2. Sent. diſt. 4. q. 1. art. 2. Greg. Arim. 2. Sent. diſt. 4. q. 1. art. 3. Steph. Bruleſ. 2. Sent. diſt. 4. q. 3.

AD OPPOSITVM Lib. 1. c. 9. no. 5.

Oſe 3. a

Dam. lib. 2. c. 3. de ſide orib.

Anſ. de caſu Diaboli. cap. 3.

Prin. 8. d

V P P O S I T O quod angeli non ſint creati in gloria, quaritur vtrum ſint creati in gratia. Et videtur quod ſic per Auguſtinum de Ciui. Creauit Deus angelos ſimul in eis condens naturam, et largiens gratiam.

2. I T E M ſuper illud Oſe 2: Dilixerunt vinacia vuarum: Gloſſ. Hieron. Per vinacia intelliguntur demones qui creati ſunt in magna pinguedine Spiritus ſancti: ſed per ſuperbiam arefacti de cælo ceciderunt: conſtat quod pinguedo Spiritus ſancti eſt gratia Spiritus ſancti.

3. I T E M Damascenus expreſſius: Per verbum Dei creati ſunt omnes angeli, et a Spiritu ſancto per ſanctificationem perfecti: ſi ergo ſanctificatio perfecta non eſt niſi per gratiam gratum facientem, et ipſe loquitur de omnibus: ergo, et c.

4. I T E M ratione videtur quod Deus cum ſit liberaliſſimus, promptus eſt gratiam dare omnibus paratis recipere. Vnde et Anſel. Ideo homo non habet gratiam, non quia Deus non dat: ſed quia ipſe non recipit: ſed nulla melior præparatio ad gratiam quam pura innocentia, et voluntas recta: ergo ſi hæc erant in angelis a ſui origine et creatione, per conſequens et gratia.

5. I T E M fecit Deus creaturam rationalem ad inhabitandum in ea: et hoc quia ipſe Deus vult in ea habitare: vnde dicitur: Deliciæ mee eſſe cum filijs hominum: ergo quod non inhabitetur, venit ex aliqua praua diſpoſitione ex parte mentis: cum ergo in angelis nulla praua eſſet diſpoſitio ex parte mentis, immo omnimoda idoneitas ad gratiam, videtur, et c.

6. I T E M pronior eſt Deus ad miſerendum, quam condemnandum: ſed ipſe fecit angelos in ſtatu, in quo ſtatim poterant demereri, et cetero. ergo in ſtatu in quo poterant mereri: ſed non contingit mereri ſine gratia gratum faciente: ergo, et cetero.

C O N T R A: per Auguſtinum ſuper Geneſ. ad litteram: Per cælum intelligitur angelica natura informis: ſed non fuit informis per defectum formæ naturalis: ergo informis fuit per defectum formæ ſuper additæ naturæ: ſed hæc eſt gratia: ergo, et cetero.

I T E M Gregor. 32. Moral. tractans illud verbum: Aurum opus decoris tui, et foramina tua in die qua conditus es, præparata ſunt. Huius lapidis in die conditionis ſuæ foramina præparata ſunt: quia videlicet capax charitatis conditus fuit, qua ſi repleti voluiſſet ſtantibus angelis, tanquam in ornamento regis, poſitis lapidibus inhærere potuiſſet. Habuit ergo ipſe lapis foramina, ſed per ſuperbię vitium, charitatis auro non ſunt repleta: ecce expreſſe quod non habuit charitatē.

I T E M ratione videtur, quia gratia in angelo nullam habet retardationem: ergo ſi haberet gratiam, vniuentem Deo, totaliter angelus ferretur in Deum: ergo numquam peccaſſet: ſed peccauit: ergo numquam charitatem, vel gratiam habuit.

I T E M ſicut ſe habet culpa ad damnationem æternam, ita gratia ad gloriam: ſed ſtatim vt habuerunt culpam, fuerunt damnati æternaliter et obſtinati: ergo ſtatim vt habuerunt gratiam, fuerunt confirmati: ergo numquam fuiſſent lapſi, ſi gratiam habuiſſent.

C O N C L V S I O.

Angeli non fuerunt creati in gratia gratum faciente, licet oppoſitum nonnulli defendiderint: probabilior tamen eſt prima opinio quam Magiſter defendit, et eſt communis.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod hæc quæſtio facta eſt: et quia non inuenimus aliam rationem, quam congruitatis, probabiliter poſſumus vtrumque opinari, ſicut et alij ante nos. Fuerunt enim aliqui dicentes quod angeli omnes creati ſunt in gratuitis gratum facientibus. Et ratio quæ mouit eos fuit hæc ex parte Dei, ſcilicet perfecta liberalitas: et ex parte creatorum, idoneitas. Quia enim ab inſtanti creationis erant vaſa, et receptacula munda, et Deus eſt promptus ſuam gratiam impartiri, niſi habeat obſtaculum ex parte ſuſcipientis: non dimiſit Deus illa ad momentum vacua: ſed ſtatim vt condidit, gratia illuſtrauit: et talia debuerunt de manu Dei exire receptacula, vt ſtatim eſſent prompta in bonū uſum. Vnde ſicut probabiliter conijciunt aliqui, quod Deus fecerit arbores plenas fructibus, et alia in ſtatu nobiliſſimo, et perfectiſſimo: ſic etiam naturā angeli ornauerit gratia a ſui conditione, quæ in primo viū bono ſine victoria erat perpetuanda: et in prima deordinatione perpetualiter amittenda. Hæc eſt vna poſitio: et ſatis videtur conſona Sanctorum auctoritatibus, vt patet inſpicienti. Fuerunt etiam alij, qui dixerunt angelos non habuiſſe gratiam gratum facientem ab inſtanti creationis, ſed poſt. Et ratio quæ eos mouit, eſt diſpoſitio angelicæ naturæ, quæ fertur in id quod appetit ſine retardatione. Vnde ſicut ex conuerſione ad malum ita profunde conuerſi ſunt, vt non poſſent redire, ſic, immo multo magis ex conuerſione ad bonum, ſive ex habilitate, ita bono totaliter adhæſiſſent, ſi gratiam habuiſſent, quod numquam lapſi eſſent. Vnde non videtur aliquo modo probabile quod Lucifer habuerit gratiam: et ſi ipſe non habuit, cum inter ceteros eſſet excuſus: a maiori arguitur, nec alios habuiſſe a ſui origine. Hanc poſitionem videtur acceptare Magiſter: hanc poſitionē commu-

FVNDAMENTA. Lib. 1. c. 9. no. 3.

Cap. 18. Ex ec. 28. d

Prima opinio.

Opin. 2.

Quid de hoc ipſe ſenſiat vide inf. diſt. 7. q. 1. art. 1.

positio, quod nullis data est præscientia sui status: quia habere certitudinem de sua permanfione, est cognitio magis spectans ad statum præmij, quam ad statum meriti: et huius signum est, quod Deus aut paucissimis, aut nullis reuelat quantumcumque dilectis et amicis, se certitudinaliter glorificandos. Hæc enim cognitio potius est expediens ad gaudendum, quam ad merendum: unde quia angeli erant in statu meriti omnes, quia nondum erant beati, ideo nullis data est hæc cognitio. Et hæc positio magis est rationalis, et magis placet Magistro, et magis consonat verbis Augustini sicut patet in littera. et in de Ciuit. ubi dicit quod patres fuerunt angeli quantum ad conditiones ante lapsum. Unde si alicubi videtur dicere contrarium: si quis incipiat adiacentia, aut opinando, aut querendo dicit: et ideo hæc positio magis est tenenda.

August. lib. 11. de Ciuit. Dei ca. 11. 12. 15. 20. 5

1. Ad illud ergo quod obijcitur, quod Deus dedit angelis præcognitionem rerum mundanarum, dicendum quod non est simile, quia cognitio vniuersi spectat ad perfectionem naturalis cognitionis: sed certa cognitio sui status spectat ad perfectionem gloriæ: et ideo solum debet dari quando in statu tali ponitur a quo non potest cadere: et sic patet illud.

2. Ad illud quod obijcitur, quod si non erant certi, ergo videtur quod rationaliter poterant dubitare, et timere, dicendum quod est certitudo ex parte cognitiuæ, et ex parte affectiuæ. Certitudo ex parte cognitiuæ est duplex. Vna scilicet infallibilis, vt quando ita scit aliquid, quod falli non potest. Altera probabilis, vt quando habet verisimiles rationes ad hoc, siue ad vnam partem: ita quod ad oppositum, aut nullas habet, aut paucas: et in angelis fuit certitudo secundo modo, non primo. Ipsi enim rationaliter conijcere poterant ex his bonis, quæ acceperant, quod ad beatitudinem parati erant: maxime cum in se nullam viderent maculam. Certitudo ex parte affectiuæ est duplex: vna in expectando, alia in tenendo. Expectare est spei: sed tenere est comprehensionis. Secunda non potuit esse in angelis ante confirmationem: prima fuit semiplene, et minus plene quam in viris sanctis: quia in his ex gratia et meritis, in illis erat ex affectione naturæ. Ex his patent obiecta: quia certitudo probabilis, quæ non habebat rationes ad oppositum, liberat et a dubitatione, et a penali timore.

3. Patet etiam vltimo obiectum, quod aliquam certitudinem habuerunt: sed tamen non oportet quod esset maior certitudine spei. Et ad illud quod obijcitur quod proximiores erant, dicendum quod proximiores erant quantum ad statum: quia medij erant inter gloriam, et miseriam. Sed tamen magis distabant quantum ad meritum: quia nondum habebant pignus gloriæ, nec primitias spiritus sicut habent viri sancti in hac vita: de quibus dicit Apostolus: Spes autem non confundit, quia charitas Dei, etc.

Rom. 5. a

QVÆSTIO II.

An mali Angeli potuerint præscire suum casum.

Alex. Alenf. 2. p. q. 25. Membro 2.
S. Thom. 2. Sent. d. 4. q. 2. art. 2.
Ægid. Rom. 2. Sent. dist. 4. q. 1. art. 2.
Richardus 2. Sent. dist. 4. art. 3. q. 2.
Durandus 2. Sent. dist. 4. q. 3.
Albertus de quattuor Cauis q. 10. ar. 3.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 4. q. 4.
Gabriel Biel 2. Sent. dist. 4. q. unica dub. 2.

FVNDAMENTA.

MALIS angelis reuelari potuerit suis casus. Et quod non, videtur. Omnis certa cognitio futurae pœnæ, et miseriam est pœnalis: sed si angelus certitudinaliter sciret se peccaturum, cum certo iudicio cognosceret peccati

atum esse puniendum, et peccatorem a Deo separatum esse miserum, haberet et præcognitionem certam suæ miseriam: ergo pœnam ante culpam haberet: Sed hoc est contra ordinem diuinæ iustitiæ: ergo si Deus contra ordinem diuinæ iustitiæ non potest facere: Deus non potuit reuelare.

ITEM omnis certa præcognitio de amissione alicuius boni cogit hominem desperare de illo: Sed Deus neminem innocentem potest cogere ad desperationem, quia non potest cogere ad peccatum: ergo non potuit angelo reuelare casum suum.

ITEM fiat argumentum Ansel. in lib. de casu diaboli: Si diabolus sciebat casum suum: aut volebat, aut non. Si volebat: ergo iam ceciderat: ergo non præsciebat se casurum. Si præsciebat, et nolebat: sed quanto magis nolebat, tanto plus dolebat: et quanto dolebat magis iustior erat, et quanto magis dolebat, erat inferior: ergo quanto iustior, tanto inferior: sed hoc est inconueniens: ergo, etc.

Anf. ca. 21.

ITEM fiat argumentum Magistri: Si præsciuerunt: aut ergo vitare voluerunt, et non potuerunt, et ita miserii fuerunt: aut vitare potuerunt, et ita fuerunt stulti, et maligni. Si ergo quodlibet istorum est impossibile: impossibile est quod habuerint præscientiam sui casus.

1. SED CONTRA: Dominus potuit prædicere Petro siue peccato casum suum, sicut dicitur in Matt. et in alijs Euangelijs: ergo pari ratione potuit reuelare Lucifero.

AD OPPOSITVM Mat. 26. d

2. ITEM Bern. de grad. humil. tractans illud verbum: Ponam sedem meam ad aquilonem: Puto per aquilonem reprobandos homines fuisse designatos: per sedem, potestatem in illos. Et in sequentibus dicit, quod in præscientia Dei suum præiudicium principatum, scilicet, quod debebat præesse malis: et ideo dixit: Ponam sedem. Ergo cum principatus sequebatur casum, et si potuit præiudicare principatum, videtur similiter quod potuit præiudicare casum.

Isa. 14. d

3. ITEM videtur quod rationes de pœna non valeant, duplici ex causa. Deus enim potest separare, quæ naturaliter sunt coniuncta, vt in igne, calorem a luce, sicut dicit Basiliius: ergo multo fortius cognitionem prædictam a pœna. Præterea. Quantumcumque aliquid sit punitiuum: tamen non punit nisi subiectum punibile sit. Unde si anima Petri esset in inferno, non puniretur: ergo cum angelus esset in statu illo innocens, et nullo modo ad pœnam dispositus: patet, etc.

4. ITEM videtur, quod ratio de desperatione non valeat: quia sicut præcognitio damnationis est occasio desperationis: ita præcognitio gloriæ est occasio præsumptionis. Sed præsumptio non impedit, quin Deus possit reuelare futuram glorificationem: ergo pari ratione desperatio non impedit quin Deus possit reuelare lapsum. Si tu dicas, quod non est simile: quia ex parte illa est occasio, hic est necessitas. Contra: Desperare est actus voluntatis deliberatiuæ, et actus qui est peccatum: sed nihil potest cogere voluntatem ad aliquid, maxime ad peccatum: ergo, etc.

5. ITEM præscientia Dei non ponit necessitatem, ergo nec præscientia diaboli: ergo si sciret, quod posset aliter esse, ergo posset adhuc sperare: non ergo cogere desperare.

CONCLUSIO.

Angelus malus certam præscientiam habere sui casus non potuit.

RESP. AD ARG. Dicendum quod angelus certam præscientiam sui casus habere non potuit. Cum enim hoc esset contingens, scire certitudinaliter omnia non potuit, nisi ab eo qui certitudinaliter omnia cognoscit, et tam necessaria, quam contingentia: quia eius

eius cognitio ex re non pendet: talis est Deus solus: nõ ergo potuit præscire nisi Domino reuelante. Deus autem sibi reuelare non potuit, quia prædicere quidem potuit, sicut prædixit Petro: quod non voco reuelare: sed certam interius illuminationem dare ad præcognitionem suum lapsum, hoc voco reuelationem. Hanc autem dare Deus non potuit de potentia ordinata: quia talis præcognitio de necessitate habet annexam culpam, aut miseriam. Aut enim sibi placeret, quod laberetur, et ita esset impius: aut displiceret, et ita esset miser et dolorosus. Vtrumque est Deo impossibile, et inordinatum: siue innocenti infligere pœnam, siue innocentem, dum est innocens, habere culpam: et hoc probat ratio prima Anselmi, et Magistri. Alia vero ratio de desperatione probat quod nõ potuit angelis reuelari sua damnatio: quia impossibile est, certum de damnatione sperare: unde illa via bona est, et concedenda.

1. Ad illud ergo quod obijcitur primo, quod potuit ei Deus reuelare, sicut et Petro: Soluitur, quia Petro non reuelauit, sed prædixit: unde Petrus non intellexit simpliciter, sed sub conditione, vel etiam non bene aduertit vsque ad lapsum: sic credo quod potuit prædicere angelo. Tamen aliqui dicunt, quod non est simile: quia lapsus Petri erat reparabilis: non sic lapsus angeli.

2. Ad illud quod obijcitur, quod præiudicium suum dominium: quare similiter non suum præcipitium, dicendum, quod de ipso Bernardus miratur, et soluit, quod ita potuit esse, sicut de Ioseph, qui vidit suum principatum, et non præiudicium suam venditionem. Sic etiam diabolo potuit Dominus reuelare dominium, et non præcipitium: quoniam dominium illud non de necessitate habet annexum præcipitium: potest enim aliquis bonus dominari malis. Aliqui tamẽ voluerunt dicere, quod illud quod dictum est, ad aquilonem, verbum est Prophetæ. Diabolus enim volebat præesse, et alijs sedem damnationis suæ præponere: et propheta prædicens, quod euenturum sibi fuerat, dicit, aquilonem, in hoc signans malos.

3. Ad illud quod obijcitur contra rationem de pœna, dicendum quod ab ipsa cognitione separare pœnam siue dolorem, est auferre bonam voluntatem, quia qui præiudicat se facturum malum, et non dolet, hoc ipso est malus: et ita ista cognitio necessaria dispositione disponit animam vel ad pœnam, vel ad culpam: nec debet Deus auferre, et separare pœnam, vt ex hoc redundet culpa: et sic patet illud.

4. Ad illud quod obijcitur de desperatione. Dico, quod supposito, quod præiudicaret lapsum, et impossibilitatem resurgendi, cogere desperare, quia hæc cognitio non potest stare cum spe. Unde si quis non credit aliam vitam, necessario desperat de futura vita, quia hæc necessario exigitur ad spem: sicut qui certus est de damnatione, desperat de salute. Unde non est simile de præsumptionis occasione, et præscientia Dei: quia illa non auferunt quod est necessarium ad humilitatem, et salutem: sed hæc præcognitio certa, necessario auferit certitudinem ad oppositum, et ita certitudinem spei.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER tertio loco queritur vtrum creati angeli illuminati cognitione matutina. Et circa hoc queruntur duo. Primum est, vtrum cognitionem matutinam habuerint in ipsa creatione. Secundum est, vtrum vespertinam post glorificationem.

QVÆSTIO I.

An Angeli in ipsa creatione matutinam cognitionem habuerint.

Alex. Alenf. 2. p. q. 23. Memb. 1.
S. Tho. 1. p. q. 58. ar. 6.
Et de Verit. q. 8. ar. 16.
Et Opusc. 3. cap. 214.
Richardus 2. Sent. dist. 4. art. 4. q. 1.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 4. q. 5.



QUOD in ipsa creatione habuerunt cognitionem matutinam, ostenditur primo sic: Augustinus super Genes. quasi per totum sic profectur illos septem dies, vt per hoc intelligat septemplex conuersionem angelorum super res: et dicit, quod simul tempore omnia facta sunt, et ab angelis cognita. Si ergo quilibet dies habet mane, et vespere, et isti dies fuerunt a principio conditionis angelicæ, quilibet angelus habuit cognitionem matutinam, et vespertinam a suæ creationis primordio.

AD OPPOSITVM

ITEM idem August. super Genes. ad litteram: Mens angelica pura charitate inhærens verbo Dei, postea quã illo ordine creata est, vt præcederet omnia, prius vidit in verbo Dei faciendam, quæ facta sunt. Si ergo omnia simul condita sunt, necesse est quod hanc cognitionem habuerit angelus ab instanti creationis: sed cognitio in verbo est cognitio matutina: ergo, etc.

Aug. 4. de Genesi ad litteram c. 32. in principio. 10. 3.

ITEM Dionysius dicit, quod angeli sunt lumina: ergo quod angelus videt in se, videt in lumine: ergo si cognitio matutina eo ipso dicitur matutina, quia est in lumine, cum angeli hoc habuerint a sua creatione: patet, etc.

Lib. 2. Cælest. Hier. c. 3. in principio. 10. 4.

ITEM Angeli ante lapsum in principio suæ conditionis nullam habebant impuritatem peccati, nec obfcuritatem mentis: ergo videtur, quod cognitio eorũ esset cognitio clara: ergo videtur, quod matutina: et ita ab instanti creationis, cognitione matutina perfecti sunt.

CONTRA: Cognitio matutina est cognitio qua quis cognoscit in ipso verbo: sed in verbo non potest aliquid aliquid videre, nisi videat verbum: verbum, autem nullus potest videre, nisi beatus: si ergo angeli in principio suæ conditionis non fuerunt beati, sicut supra probatum est: ergo, etc.

FVNDAMENTA.

ITEM lux faciebat vespere, et mane: sed lux dicit angelicam naturam formatam, sicut dicit August. et super Genes. et de Ciuit. et formata fuit per gratiam, et gloriam. Cum ergo angeli nec gratiam, nec gloriam habuerint in principio conditionis, quia non essent lapsi: ergo, etc.

Aug. 11. de Ciuit. 10. 5. Li. 1. super Gen. ad litteram cap. 15. 10. 3.

ITEM si in principio conditionis habuerunt cognitionem matutinam, cum dæmones habeant sibi data integra, et splendidissima, maxime que spectant ad cognitionem: ergo adhuc haberent cognitionem matutinam. Sed cognitio matutina est in verbo: et in rationibus æternis: ergo dæmones adhuc haberent istam cognitionem in verbo, quod est contra Aug. de Ciuit. qui dicit de Christo, quod innotuit dæmonibus non per id, quod est vita, et lumen, et incommutabile: sed per quandam lucis effectum.

Aug. 9. de Ci. Dei ca. 21. 10. 5.

ITEM sicut patet ex textu, vespere præcedit mane: unde dicitur: Factum est vespere, etc. ergo cognitio vespertina matutinam: sed cognitio vespertina sequitur existentiam rerum, sicut dicitur super Genes. ad litteram lib. 4. ubi dicit Aug. Nisi prius sit quod cognoscatur, cognosci nõ potest: ergo cognitio matutina sequitur vespertinam: ergo oportet quod sit post existentiam rerum: ergo non fuit concreata angelis a principio. Est igitur quæstio, quo modo si omnia simul creata sunt: qualiter angelus potuit cognoscere res siendas de primo

Aug. lib. 4. de Gen. ad litteram c. 32. in principio.

Quaest. 16. tom. 4.

de primo creatis. Rursus: Si matutina cognitio est gloriosa, quo modo potuit esse in angelis a suo primordio, cum omnes aequales fuerint, sicut Aug. videtur velle dicere ad Orosium, et Magister dicit in littera...

CONCLUSIO.

Angelus a sui creatione matutinam cognitionem non habuit, cum inter creationem, et lapsum, vel meritorium aliqua interfuerit mora: quod si secus quandoque videatur dicere Aug. non asserendo, sed inquirendo potius loquebatur.

RESP. AD ARG. Dicendum quod circa hoc diuersae sunt positiones, quae consurgunt ex diuersificatione verborum Augusti. in hac materia. Quidam enim attendentes ad verba Augusti. super Genes. ad litteram dicunt, quod quando queritur vtrum angeli a principio suae creationis cognitionem habuerint matutinam, facienda est vis: aut enim queritur de omnibus, aut de aliquibus. Si de omnibus: sic respondent, quod non omnes habuerunt. Lucifer enim numquam habuit cognitionem matutinam, quia numquam diuinam lucem vidit in seipsa, sicut in antecedentibus monstratum est. Si autem queratur de aliquibus: sic dicunt, quod habuerunt, quia simul tempore sunt creati, et ad Deum per gloriam conuersi, et in eodem instanti sunt formati, et a tenebris diuisi: et in eodem instanti res omnes cognouerunt secundum suum ordinem, et connexionem, et hoc in ipso verbo. Quae res, et si in eodem instanti, et simul cum angelis fuerunt conditae, tamen angelorum conditio, et ipsorum ad Deum conuersione sunt posteriores natura, et dignitate: et ideo dicitur quod angeli in verbo cognouerunt res faciendas, et illud expresse videtur sonare verba Augusti. in 4. super Genes. ad litteram, circa finem. Sed quonia...

Aug. cap. 26. to. 3.

Aug. 4. de Gen. ad litteram cap. 32. in medio.

Respon. ad argum. pro utraque.

nes vero ad oppositum intelliguntur de cognitione matutina proprie dicta, quae scilicet est per gloriam: et hoc curialius est dicere, quam dicere quod Augustinus dicat contraria: et tanquam instabilis modo dicat hoc, modo contrarium. Nisi enim distinguatur: quod obijcitur super Gen. directe videtur contrariari ei quod dicitur de Ciu. Dei. Quidquid autem sit de opinione Augustini in productione rerum ita determinatur. Quia licet alijs sanctis contradicere videatur, non est tamen credendum, quod tantus homo sibi contradicat, maxime in his quae non retractat. Verum qualitercumque intelligantur verba eius, magis standum est his quae dicuntur in libro de Ciuitate Dei, vbi loquitur asserendo, quam super Genes. ad litteram, vbi ipsemet protestatur se loqui inquirendo. Cum igitur ibi dicat, quod in angelo mora fuit inter creationem, et lapsum: ac per hoc inter glorificationem, et creationem, et cognitio matutina proprie sit gloriosa, tenendum est quod illam non habuerunt a sui conditione.

August. de Ciu. Dei tom. 5. lib. 11. cap. 12.

AD auctoritates igitur in contrarium, aut soluedum est, quod ipse locutus fuerit inquirendo, et opinando: aut certe respondendum est per distinctionem, vt praedictum est.

QUESTIO II.

An Angeli modo habeant cognitionem vespertinam.

Alex. Alex. 2. p. q. 23. Membr. 2. S. Thom. 2. 2. q. 58. art. 7. Richardus 2. Sent. dist. 4. art. 4. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 4. q. 5.

MYSTRUM in angelis sit cognitio vespertina post glorificationem. Et quod sic, videtur Augusti. super Genes. ad litteram loquens de Hierusalē superna dicit: Ibi semper est dies in contemplatione incommutabilis veritatis: semper vespere in cognitione creaturae in seipsa: semper mane ex hac cognitione in laudem Creatoris est.

FVNDAMENTA. Aug. lib. 4. de Genes. ad lit. cap. 23. et 26. clarior vespere c. 30. in medio.

ITEM ratione eadem lux est, quae faciebat vespere, et mane: si ergo lux quae facit mane, est illuminatio gloriae: ergo in hac illuminatione est vespere: ergo in statu gloriae est cognitio vespertina.

ITEM cognitio vespertina est cognitio rerum in genere proprio: sed angelus gloriosus in proprio genere cognoscit res: ergo cognitionem habet vespertinam.

ITEM Angelus gloriosus amplius laudat Deum, quam homo viator: sed homo viator non solum laudat Deum in sua maiestate, sed in operum suorum multiformitate: ergo et angelus beatus: sed haec laus praesupponit cognitionem: ergo, et c.

AD OPPOSITVM 2. Cor. 13. 8.

1. CONTRA: Cum venerit quod perfectum, euacuabitur quod ex parte est: sed cognitio vespertina, ideo dicitur vespertina, quia tenebrae est admixta: angeli autem vident in luce plena: ergo, et c.

2. ITEM cognitio fidei quae est per speculum euacuatur, adueniente gloriae cognitione quae consistit in videndo verbum aeternum. Si ergo cognitio vespertina: ideo vespertina est, quia in umbra creaturae: ergo non stat cum cognitione gloriae.

3. ITEM mane veniens expellit vespere, et similiter vespere expellit mane: sed in angelis continue est cognitio matutina, qua vident in ipso verbo sine in terpollatione: ergo non habet locum in eis vespertina cognitio.

4. ITEM vespere est per declinationem solis ad occasum: sed in angelis beatis numquam est proximitas ad occasum: sed continuus fulgor, et calor lucis aeternae: ergo numquam est in eis cognitio vespertina.

5. ET propter hoc est quaestio, cum tam mane quam vespere, vtrumque importet approximationem ad noctem,

et tenebras, et Angeli distent distantia omni moda tam a frigore peccati, quam ab ignorantia veri, videtur quod nec matutina, nec vespertina cognitio sit pohenda: sed potius meridiana. Queritur igitur pro quanto dicatur cognitio matutina, et pro quanto vespertina, et quare non ponitur differentia, tertia scilicet meridiana. Et iuxta hoc queritur ad quos pertineant istae cognitiones, et de ipsarum ordine, et prerogatiua, vt sic elucefcat harum cognitionum quidditas, et natura.

CONCLUSIO.

Angelus bonus habet cum matutina vespertinam quoque cognitionem, qua non temporis, sed dignitatis inter se habent ordinem.

Vide 11. de Ci. Dei. c. 7. 20. 21. et de Gen. ad lit. lib. 4. c. 23.

1. Ioan. 1. b

Aug. de Ci. lib. 11. c. 7. 20. 5.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod sicut vult Augusti. Omnis creatura, quantum est de se, tenebra est: Deus autem lux est, et tenebrae in eo non sunt vllae, sicut dicitur in canonica Ioannis, vbi Gl. dies dicit illustrationem a luce procedentem super haec tenebrosa: mane autem et vespere dicunt media inter diem, et noctem secundum accessum, et regressum. Intelligendum igitur quod diuina lux illuminans Angelum illuminatione perfecta ad cognitionem sui, facit Angelum lucem, et cognitio ipsius Dei in se dies dicitur, quia pura est lux, et cognitio, et cognoscendi ratio. Lux ista angelica sic illuminata habet cognoscere creaturam, et sic, quia cognoscit id quod est tenebra, est eius cognitio mane, vel vespere appellata: sed vespere, prout cognoscit creaturam in seipsa: mane prout ex illa cognitione confurgit ad laudem Dei, siue ad laudandum Deum, et refert ad cognitionem ipsius quam habet in verbo. Vnde Augusti. Scientia creaturae in comparatione scientiae Creatoris, quodam modo aduesperafcit, itemque lucefcit et mane fit cum ipsa referatur in laudem, dilectionemque Creatoris, nec in noctem vergitur, nisi cum Creator amore creaturae relinquitur.

tur. Vnde nota quod etsi ad similitudinem huius lucis visibilis dicatur ibi mane, et vespere, sicut dictum est, tamen est duplex differentia. Vna, quia ibi vespere non vertitur in noctem, sicut de luce materiali. Altera vero, quia mane non succedit meridies, neque diei vespere, sed totum est simul. Vnde Augusti. Simul, inquit, habent dies vespere, et mane: et sic patet quod in Angelis beatis est nunc cognitio vespertina cum matutina, nec habent successionem, vel ordinem temporis: habent tamen ordinem dignitatis. Quia dicit Aug. Cognitio creaturae in seipsa decoloratio est, quam cum in Dei sapientia cognoscitur.

Aug. de Ge. ad lit. c. 12 in p. 10. 3.

Aug. 11. de Ci. c. 7. 20. 5

1. Cor. 13. c

1. 2. AD illud ergo quod obijcitur quod euacuabitur quod ex parte est, dicendum quod falsum est, immo bene potest esse perfecta in proprio genere. Et si dicatur aliquo modo minus perfecta, hoc est respectu cognitionis in verbo. Verumtamen non habent oppositionem, quia haec imperfectio non venit ex parte cognoscentis, sed ex parte cognoscibilis, vel ipsius medij: et per hoc patet sequens de fide, quod ibi est imperfectio ex parte cognoscentis, non cogniti.

3. 4. AD illud quod obijcitur, quod vespere declinat ad occasum, et non compatitur mane, dicens quod verum est in his vbi est vespere, et mane propter lucis variationem, non ibi vbi simul conuertit se Angelus ad creaturam, et Deum. Nec est ista diuersitas nisi solum ratione diuersi modi cognoscendi, qui quamuis sint diuersi, non sunt tamen oppositi: sed vnus famulatur alteri, et vnus perficit alterum, non excludit.

5. EX his etiam patere possunt aliae quaestiones, scilicet in quibus sint istae cognitiones, quia proprie in beatis Angelis, nisi nomina extendantur. Patet etiam quare non dicitur cognitio creaturae dies siue meridies, sed cognitio Dei, quia omnis creatura, tenebra. Patet etiam quod cognitio matutina praecellit propter pleniorum lucem, ob quam clarior est, et certior, et altior, et sic patet totum.

DISTINCTIO V. DE CONVERSIONE, ET CONFIRMATIONE stantium, et auersione et lapsu cadentium.

POST hac consideratio adducit inquirere, quales effecti sint dum diuidentur auersione, et conuersione. Post creationem namque mox quidam conuersi sunt ad Creatorem suum, quidam auersi. Conuerti ad Deum, fuit ei charitate adherere: auersti, odio habere vel inuidere. Inuidia namque mater est superbia, qua voluerunt se parificare Deo. In conuersis quasi in speculo relucere cepit Dei sapientia, qua illuminati sunt, auersti vero excitati sunt. Et illi quidem conuersi sunt et illuminati a Deo, gratia apposita. Isti vero sunt excitati non immisione malitiae, sed desertione gratiae, a qua deserti sunt non ita quod prius habita subtraheretur, sed quia numquam est apposita vt conuerterentur. Hac est ergo conuersio, et auersio, qua diuisi sunt qui natura boni erant, vt sint alij supra illud bonum per inuisionem boni, alij illo corrupto per culpam mali. Conuersio iustos fecit, et auersio iniustos. Vtraque fuit voluntatis, et voluntas vtriusque libertatis.

De libero arbitrio breuiter tangit, docens quid sit.

HABEBANT enim omnes liberum arbitrium, quod est libera potestas, et habitus voluntatis rationalis. Poterant enim voluntate eligere quodlibet, et ratione iudicare, id est, S. Bo. To. 4. g discernere

discernere: in quibus constat liberum arbitrium: nec creati sunt volentes auerti, vel conuerti: sed habiles ad volendum hoc vel illud: et post creationem spontanea voluntate alij elegerunt malum, alij bonum: et ita discreuit Deus lucem a tenebris, sicut dicit scriptura, idest, bonos Angelos a malis, et lucem appellauit diem, noctem vero tenebras: quia bonos Angelos gratia sua illuminauit, malos vero excacauit.

Gen. 1. a

Post creationem aliquid datum est stantibus, per quod conuerterentur, nec merito aliquo, sed gratia cooperante.

SI autem queritur, Vtrum post creationem conuersis aliquid collatum sit, per quod conuerterentur, idest, diligerent Deum: dicimus quia est eis collata gratia cooperans, sine qua non potest proficere rationalis creatura ad meritum vite. Cadere enim potest per se: sed proficere non potest sine gratia adiuuante.

Qua gratia indiget Angelus, et qua non.

NON indigebat Angelus gratia per quam iustificaretur, quia malus non erat: sed qua ad diligendum Deum perfecte, et obediendum adiuuaretur. Operans quidem gratia dicitur, qua iustificatur impius, idest, de impio fit pius, de malo bonus. Cooperans vero gratia, qua iuuatur ad bene volendum efficaciter, et Deum pre omnibus diligendum, et operandum bonum, et ad perseuerandum in bono et huiusmodi: de quibus postea plenius dicemus. Data est ergo Angelis qui persisterunt cooperans gratia, per quam conuersi sunt, ut Deum perfecte diligerent. Conuersi ergo sunt a bono quod habebant, non perditio, ad maius bonum quod non habebant: et facta est ista conuersio per gratiam cooperantem libero arbitrio, qua gratia alijs qui ceciderunt apposta non fuit.

Dist. 26. et 29.

An sit imputandum illis qui auersi sunt.

IDEO quia a quibusdam dici solet non esse imputandum illis qui auersi sunt, et non conuersi: quia sine gratia conuerti non poterant: sed illa non est eis data, nec culpa illorum fuit quod non est data: quia in eis nulla culpa adhuc precesserat. Ad quod dici potest, quoniam quibus apposta est ipsa gratia non fuit ex meritis eorum, alioqui iam non esset gratia: si ex merito, quod esset ante gratiam daretur.

Ro. 11. a

Qua culpa gratia non est data eis qui ceciderunt.

QUOD vero alijs non est data, culpa eorum fuit: quia cum stare possent, noluerunt, quousque gratia apponeretur: sicut alij persisterunt, donec illis cadentibus per superbiam eis gratia apposta est. Aperte ergo cadentium culpa in hoc deprehendi potest: quia licet sine gratia nequirent proficere, quam nondum acceperunt: per id tamen quod eis collatum erat in creatione poterant non cadere, idest, stare: quia nihil erat, quod ad casum eos compelleret, sed sua spontanea voluntate declinauerunt: quod si non fecissent, quod datum est alijs, utique daretur et istis.

Quod Angeli in ipsa confirmatione beati fuerunt: sed vtrum eam meruerint per gratiam tunc sibi datam, ambiguum est: de hoc etiam diuersi diuersa sentiunt.

HIC queri solet, Vtrum in ipsa confirmatione beati fuerint Angeli: et an ipsam beatitudinem aliquo modo meruerint. Quod in ipsa confirmatione beati fuerint, plures contestantur auctoritates: et ideo pro constanti habendum est. Vtrum vero per gratiam tunc sibi datam ipsam beatitudinem meruerint, ambiguum est. Quibusdam enim placet, quod eam meruerint per gratiam quam in confirmatione perceperunt, simulq. in eis meritum, et premium fuisse dicunt: nec meritum precessisse premium tempore, sed causa. Alijs autem videtur quod beatitudinem quam receperunt in confirmatione, per gratiam tunc appositam non meruerint, dicentes tunc non fuisse eis collatam gratiam ad merendum, sed ad beate viuendum: nec tunc eis datum esse bonum quo mererentur, sed quo feliciter fruerentur. Quod autem tunc in premium acceperunt per obsequia nobis exhibita, ex Dei obedientia et reuerentia mereri dicunt: et ita premium precessit merita: et hoc mihi magis placere fateor.

DIST.

DISTINCT. V.

Quales facti sint Angeli auersione, et conuersione cadentium.

Post hac consideratio, et cetera.

Expositio textus.

Diuisio.

Supra ostendit Magister quales facti sint Angeli in sua prima conditione. Hic secundo intendit agere quales facti sint auersione, et conuersione. Diuiditur autem haec pars in tres. In prima agit de auersione, et conuersione. In secunda de confirmatione, et obstinatione, infra dist. 7. Supra dictum est quod Angeli, et cetera. In tertia, de ordinum distinctione, infra dist. 9. Post praedicta superest cognoscere. Prima pars habet duas. In prima agit de conuersione, et auersione. In secunda de ruina quae consecuta est auersionem: et hoc infra dist. 6. Praeterea sciiri, et cetera. Prima pars habet tres. In prima ostendit quid sit auerti, et conuerti. In secunda ostendit a quo sit, ibi: Habebant enim omnes, et cetera. In tertia quaedam dubia circa conuersionem mouet, et soluit ibi: Si autem queritur vtrum post creationem. Et illa tertia pars habet tres partes secundum tres dubitationes quas determinat, et explanat. Primo enim determinat vtrum bonis gratia sit collata, ad hoc, vt efficaciter conuenterentur. Secundo vero, vtrum malis sit sua auersio imputanda, cum gratiam non habuerint, ibi: Ideo quibusdam videtur, et cetera. In tertia vero determinat vtrum conuersio fuerit meritoria confirmationis, ibi: Hic queri solet vtrum in ipsa confirmatione, et cetera. Et sic tria tanguntur in vniuerso, scilicet auersio luciferi, conuersio aliorum minorum, et conuersio bonorum.

A dicitur ratione gratiae subsequenti, sed ratione voluntatis. Vel dicendum quod illa sunt differentiae prout habent esse in libero arbitrio lapsi, scilicet hominis: et ideo non habent locum in Angelis. Alia patent.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis in qua queritur quales facti sint Angeli per auersionem, et conuersionem tria queruntur. Primo queritur de auersione luciferi, qui fuit caput totius malitiae. Secundo queritur de auersione minorum Angelorum. Tertio de conuersione bonorum. Quantum ad primum duo queruntur. Primum est, vtrum peccauerit peccato superbiae. Secundum est, quid fuerit eius appetibile.

QUESTIO I.

An lucifer peccauerit peccato superbiae.

Alex. Alenf. 2. p. q. 98. Memb. 2. S. Th. 1. p. q. 62. ar. 2. Er 2. Sent. d. 5. q. 1. ar. 3. Et de Malo. q. 16. ar. 3. et 4. Scor. 2. Sent. dist. 6. q. 2. Egid. Rom. 2. Sent. d. 5. q. 1. ar. 3. Rich. 2. Sent. d. 5. q. 1. Franc. de Mayr. 2. Sent. d. 5. q. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 5. q. 3. Gabr. Biel. 2. Sent. d. 6. q. 1. Io. de Bassol. 2. Sent. d. 6. q. 1.

Vobis peccauerit peccato superbiae, videbitur sic. Super illud Lucae: Videbam Satanam, et cetera. Glo. Qui singulariter elatus erat vt in eius casu ceteri de elatione timerent.

ITEM: Initium omnis peccati superbia: sed primum inter omnia peccata fuit peccatum diaboli: ergo, et cetera.

ITEM per Aug. Factus continuo se a luce veritatis auertit superbia tumidus, et proprie potestatis delectatione corruptus.

ITEM per Lud. de summo bono: Mox vt factus est in superbiam erupit, et precipitatus de caelo est.

ITEM ratione videtur, quia non contingit peccare nisi tripliciter: videlicet aut concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vite. Sed primum peccatum non potuit esse carnis concupiscentia, nec potuit esse appetitus diuitiarum: quia spiritus istis non indiget: ergo necesse est quod fuerit superbia vite.

ITEM genera peccatorum spiritualium non sunt nisi quattuor, praeter auaritiam quae tenet quasi medium inter carnalia, et spiritualia, scilicet superbia, ira, accidia, inuidia. Sed in omnibus tribus generibus est odium: ergo cum omne odium causetur ab amore, odium inordinatum causatur ab amore inordinato: ergo ante ista tria genera oportet aliquod peccatum spirituale praecedere in diabolo: sed hoc non potuit esse nisi superbia: ergo, et cetera.

ITEM numquam peruertitur affectus, nisi prius peruertatur iudicium: et numquam peruertitur iudicium in his quae sunt de necessitate salutis, nisi aliqua excacatio sit in ratione: ergo excacatio rationis praecedit omnem appetitum. Sed excacatio non potest esse quin praecesserit peccatum: et non potuit praecedere peccatum appetitus: ergo praecessit peccatum praesumptionis: sed hoc est peccatum superbiae: ergo, et cetera.

Auerti, est odio habere, vel inuidere. Dub. I.

Contra: Nullius conscientia potest odisse Deum, cum omnes appetant naturaliter summum bonum: ergo videtur secundum hoc, quod nullus auertatur.

RESP. Dicendum quod Magister non diffinit hic quamcumque auersionem, sed auersionem consummatam, in qua est obstinatio, et rebellio contra Deum, quae fuit in diabolo: ex quo vidit se non posse consequi quod amabat.

AD illud ergo quod dicitur, quod nullius conscientia potest Deum odisse, dicendum quod Aug. illud retractat. Attamen veritatem aliquo modo habet illud verbum, si intelligatur de Deo in quantum est summum bonum, ad quod participandum facta est creatura rationalis: vnde cum semper appetat beatificari, numquam beatificans odit. Nihilominus contingit Deum considerari vt iustum, ponentem leges, et infligentem penas: et sic multi odiunt qui scilicet peccant in Spiritum sanctum.

Est eis collata gratia cooperans sine qua, et cetera. Dub. I I.

Contra: Gratia cooperans est subsequens respectu operantis: sed non habuerunt operantem, vt praedictum est: ergo nec cooperantem.

RESP. Dicendum quod eadem gratia dicitur operans, et cooperans ratione diuersorum effectuum: et ideo dicuntur non habere gratiam operantem, quia non habuerunt gratiam mundificantem voluntatem: habent tamen ipsam eandem gratiam vt adiuuantem in bona operatione, et isti effectus sunt separabiles. Ad hoc ergo quod dicitur, quod illa est praeueniens, dicendum quod praeueniens non.

S. Bo. To. 4.

FVNDAMENTA. Lucae 10. c. Eccli. 10. b

Aug. de Gene. ad litteram c. 23.

Ibid. lib. 1. cap. 10.

1. Jo. 2. c

I. CONTRA: Quod fuerit primum peccatum omisso videtur, quia si ipse deliberasset vtrum illud esset appetendum, numquam peccasset, nec aliter vitare poterat: ergo tenebatur deliberare: et ante omni sit deliberare, quam illud appetere: ergo ante omni sit, quam superbire. Si forte dicas, quod per intellectum deiformem poterat sine deliberatione videre quid faciendum. Contra: Ad hoc quod ipse hoc inspiceret, oportuit ipsum considerare circumstantias appetiti, et consequentia, et ista sunt multa. Sed simplex virtutis finis, quod cognoscit multa per multa, impossibile est simul multa cognoscere, cum se totaliter conuertat ad cognitum: ergo necesse habuit deliberare: sed tamen hoc non soluit, quia quidquid esset, tenebatur vitare peccatum, tenebatur reprimere cogitationem suam, ne procederet ad consensum, et hoc antequam consentiret: ergo ante omisit: ergo, *et cetera.*

In primo gradu superbia.

2. ITEM videtur quod peccato ingratitude: Bernardus de gradibus humilitatis, quia gratuita bonitati Dei, a qua conditus es, ingratus existis, iustitiam quam expertus non es non metuis, ideo audacter culpam committis: ergo ante fuit ingratus, quam committeret culpam illam superbia.

Ansel. de casu diaboli. cap. 203.

3. ITEM ratione videtur. Tenetur quis gratias agere de beneficiis quando illa considerat: sed diabolus considerauit beneficia Dei quando respexit suam pulchritudinem, et excellentiam, et non egit gratias, immo oppositum fecit, quia voluit sibi tribuere, quod Dei erat: ergo, *et cetera.*

Vbi supra.

4. ITEM videtur quod peccato infidelitatis, quia Anselmus, de peccato diaboli, et Bernardus, de gradibus humilitatis dicunt, quod diabolus non credit se esse puniendum siue credidit se non debere puniri: sed qui credit peccatum a Deo impunitum relinqui, est infidelis: ergo diabolus antequam peccaret appetendo, peccauit per infidelitatem.

In primo gradu superbia.

5. ITEM ratione videtur, quia diabolus numquam appetiuerit, nisi credidisset sibi esse bonum, vel possibile: sed omnis qui credit creaturam posse æquari ipsi Creatori, est infidelis: ergo diabolus antequam superbiret, infidelis fuit.

Isa. 14. d.

6. ITEM videtur quod peccatum curiositatis fuit primum: Bernardus de gradibus humilitatis cap. 12. Per curiositatem a veritate cecidit, quia quod prius spectabat curiose, affectauit illicite, et sperauit presumptuose.

7. ITEM hoc videtur ratione. Quia curiositatis vitium est diligenter respicere, quod non licet appetere, secundum illud: Non licet intueri, quod non licet concupisci: sed diabolus diligenter aspexit, quod supra se erat, quando dixit: In cælum ascendam: ergo manifestum, *et cetera.*

8. ITEM quod inuidia fuerit, videtur per Aug. de sancta virginitate, loquens de superbia, et inuidia: His duobus diabolus est: sed in primo peccato factus est diabolus: ergo fuit simul inuidia, et superbia: ergo qua ratione superbia primum, et inuidia.

9. ITEM ratione Magistri videtur: Sicut conuerti est charitate adherere, ita ab opposito auerti est odio habere, vel inuidere: cum ergo primo peccato diabolus fuerit auersus, inuidia fuit eius primum peccatum.

CONCLUSIO.

Angeli peccatum a presumptione sumpsit exordium, in ambitione accepit complementum, in inuidia, atque odij auersione fuit confirmatum: ideo primum eius peccatum fuit superbia.

RESPOND. AD ARGV. Ad hoc notan-

A dum, quod aliqui voluerunt dicere ad prædictas rationes, et auctoritates, quod diabolus simul tempore peccauit pluribus generibus peccatorum: naturaliter tamen, et principaliter præ alijs peccatis fuit peccatum superbia. Et sic respondetur vnicuique, et breui responsione ad omnia obiecta quod verum concludunt. Sed hæc responsio nec verum dicit, nec soluit. Non dicit verum, quia cum affectus diaboli sit simplex sicut intellectus, et intellectus non potest simul plura intelligere, vel plures cogitationes habere: similiter nec affectus simul, et in eodem instanti plura peccata committere, maxime quæ spectant omnino ad diuersas actiones, sicut infidelitas, superbia, et inuidia. Præterea: Est quod vera esset, non soluit, quia prædictæ rationes non tantum probant, quod prædicta peccata comitentur superbia, sed antecedant. Et ideo aliter est dicendum, quod est loqui de peccato quantum ad triplicem statum scilicet quantum ad inchoationem, consummationem, et confirmationem. Peccatum diaboli inchoatum est in presumptione: statim enim, vt suam vidit pulchritudinem, præsumpsit. Consummationem est in ambitione, quia præsumens de se appetijt quod omnino supra se fuit, et ad quod peruenire non potuit. Sed confirmatum est inuidia et odij auersione, quia ex quo obtinere non potuit quod appetijt: ideo inuidere cepit, et affectu odij contraire. Et in hoc firmatum est, quia hæc omnino ipsum a Deo separauit, et perfectum obtaculum posuit, sicut perfecta charitas perfecte Deo iungit. Concedenda sunt ergo rationes primæ, quod superbia fuerit primum peccatum: nam superbia presumptionis et tumoris primum fuit generatione, superbia ambitionis primum fuit consummatione.

Improbatio

Concordas positioni S. Bo. 2. l. h. 1. p. 9. 63. ar. 2. et 2. s. d. 5. q. 1. ar. 1. et 3. contra gent. cap. 108.

D tandum quod omisso nec fuit, nec potuit esse principale peccatum siue primum, quia dimissio boni venit ex timore male humiliante, et omnis talis timor venit ex amore male inflammante. Vnde nullus dimittit aliquid facere quod debet, nisi aliquid amet, quod non debet; sicut aliquis omittit ire ad matutinum, quia amat somnum et quietem in lectulo: hac eadem ratione non potuit peccatum primum esse ingratitude, nec etiam inuidia. Dicendum est igitur quod non quacumque dimissio inducit peccatum omissionis. Contingit enim omittere circumstantiam, et tunc non est peccatum omissionis, sed negligentia quadam. Contingit omittere actum, et hoc dupliciter, vel generaliter, vel specialiter. Generaliter, secundum quod apprehendit præceptum affirmatiuum, et negatiuum: specialiter contra affirmatiuum, sicut transgressio contra negatiuum: vnde non omittit qui non vitat fornicationem: sed qui non honorat parentes: et secundum quod est actus specialis potest esse actus principalis, vel non principalis. Et non est omisso peccatum principale, nisi propter actum principalem: sicut patet de eo qui tenetur ire ad matutinas, tenetur se induere, et surgere de lecto, et sic de alijs, et quamuis sint multi actus, vna est omisso. Ad hoc autem quod sit peccatum aliquod censendum esse peccatum omissionis, oportet quod sit omisso actus non circumstantiæ, affirmatiui non negatiui, principalis non annexi. Sicut autem patet, non est sic in proposito, quia diabolus actum principalem, aliquem ad quem teneretur, non dimisit: sed id appetijt, quod non debuit: et sic patet breuiter de omissione.

2. 3. AD illud quod obijcitur de ingratitude, dicendum quod ingratitude potest dici dupliciter, scilicet negatiue vel priuatiue. Negatiue, quando quis non est gratus Deo vt debet, et est sic circumstantia omnium peccatorum. Priuatiue,

quando non tantum non est gratus, immo contrarie mouetur, vt puta quando cogitat de beneficio, vt est beneficium, et parumpendit beneficium, vel benefactorem, et sic est speciale peccatum. Sic autem non peccauit diabolus, quia non cogitauit de beneficijs Dei in quantum erant Dei, sed in quantum erant bona propria, et ideo elatus est.

A ibi erat: ergo de cælo Trinitatis, sed in illo non est nisi æqualitas: ergo, *et cetera.*

I TEM super illud Psal. Quæ non rapui, Glof. Psal. 68. Quia Adam, et diabolus voluerunt rapere diuinitatem, amiserunt felicitatem: sed non voluerunt rapere diuinitatem quantum ad identitatem: ergo quantum ad æqualitatem.

I TEM Bern. de gradu humil. Hæc iniquitas tua non ira momentanea, sed odio digna est sempiterno, quod tuo dilectissimo, et Altissimo Domino desiderares æquari.

I TEM quod sit appetibile videtur ratione, quia similitudo est appetibilis: ergo maior similitudo magis, et maxima similitudo maxime appetibilis: sed similitudo æquiparatiæ est huiusmodi: ergo videtur quod valde facile fuit eam appetere, eo quod magna esset inclinatio.

I TEM omne quod potest cogitari delectabile, potest appeti: sed diabolus potuit cogitare delectabile esse tale, qualis est Deus: quia summe delectabile est esse Deum: ergo videtur rationabiliter quod hoc potuerit appetere.

I TEM quod appetierit, videtur. Diabolus superbus appetijt aliquid quod vidit supra se, quia hoc est ratio superbiæ: sed supra luciferum in statu illo nihil erat nisi Deus, et eius celsitudo: ergo appetijt diuinam celsitudinem.

I TEM tantum excellens fuit superbia, quantum excelluit inuidia, et odij malitia: sed non tantum diabolus odit, et inuidet creaturis Dei, vt homini, immo etiam inuidet ipsi Deo: ergo non tantum ipsi creaturis præesse, sed etiam Deo se voluit æquare.

I TEM licitum est appetere similitudinem conformitatis: si ergo diabolus illicitum appetijt, ultra hanc progressus est: sed ultra similitudinem conformitatis non est nisi similitudo æqualitatis: ergo hanc appetijt lucifer, vt videtur.

I. CONTRA: Adam non est seductus, *et cetera.* AD OPPOSITVM. Non est credendum quod vir spirituali mente præditus appetierit esse sicut Deus. Si non est credendum de homine, cum adhuc sapientior esset illo Angelus, multo minus est credendum de eo.

AD OPPOSITVM. 1. Tim. 2. d.

2. ITEM Anselmus in libro de casu diaboli: Nihil appetijt ad quod non peruenisset, si stetit: sed numquam fuisset pacificatus Deo: ergo, *et cetera.*

Hanc rationem vilipendit Sc. d. 6. q. 1. ibi.

3. ITEM quod hoc non sit appetibile, videtur. Diuina immensitas non potest mente capi: ergo nullus potest cogitare æqualitatem ad Deum: sed nihil potest appeti, quod non potest intellectu capi: ergo, *et cetera.*

Quia tamè

4. ITEM hoc probat Anselmus: Si Deus non potest cogitari nisi ita solus, vt nihil ei simile possit cogitari: quo modo potuit diabolus velle, quod non potuit cogitare?

Ibidem. c. 4.

5. ITEM quod diabolus hoc non appetierit, ostenditur: quia nihil appetijt nisi ad quod venire posse se credidit: hoc patet, quia ipse dixit: Ponam sedem meam. Sed nullus nisi demens posset vquam credere, quod creatura Creatori posset æquare: ergo cum diabolus adhuc omnino stultus non esset, hoc numquam appetijt.

6. ITEM diabolus diligebat se super omnia: ergo non volebat esse alius, quam ille qui erat: sed si esset par Deo, esset alius quam ille qui erat, quia esset Deus: ergo cum hoc non appeteret, non appetijt Deo omnino æquari. Si tu dicas quod bene appetitur antecedens sine consequente: verum est appetitum desideratiu: sed electino nullus nisi stultus vult esse abbas deliberatiue, quin velit esse monachus.

7. ITEM omne peccatum est per conuersionem ad bonum commutabile: ergo si diabolus appetijt parificari Deo, diabolus non peccauit: sed peccauit: ergo hoc non appetijt.

4. AD illud quod obijcitur de infidelitate, dicendum quod nec peccatum infidelitatis, nec curiositatis fuit primum peccatum: quia oculus sanus, et clarus ipsius intellectus non peruertitur in iudicando, vel inquirendo: nisi prius aliqua elatione inclinetur.

5. AD illud ergo quod obijcitur, quod non credit, *et cetera.* Dicendum quod ad infidelitatis peccatum duo concurrunt. Oportet enim quod sit consensus rationis cum iudicio vniuersali. Si enim aliquis cogitat quod fornicari est sibi bonum, vel cogitat in vniuersali quod est bonum, et non consentit iudicio rationis, non est infidelis, vt patet: et de diabolo dico, quod non consentit iudicio rationis, sed aestimauit sibi bonum.

6. 7. AD illud quod obijcitur de curiositate, dicendum quod duo faciunt considerationem dici curiosam, scilicet curæ attentio, et vtilitatis priuatio. Vnde si diabolus ex omnibus quæ respexit suum bonum eliciuisset, referendo illa in gloriam Dei: illa consideratio nec esset culpanda, nec curiosa dicenda. Quod ergo fuit curiosa, ex hoc fuit, quod non suum bonum inde elicit, sed malum presumptionis, et ambitionis incurrit: et ita fuit primo ratio peccati, et in presumptione, et in consideratione. Et sic patet quod quamuis in diabolo fuerit curiositas: non tamen fuit culpa antecedens presumptionem, nec alia: sed conditio illi annexa.

8. 9. AD illud quod vltimo obijcitur de inuidia: patet responso per verbum Aug. quod non fuit primum peccatum. Nam Augustinus dicit quod est proles superbiæ, in libro de virgin. et ita eam consequitur, et si non in eodem instanti, tamen in eodem tempore, sine more intermissione. Vnde in huius prolis generatione confirmata est superbia: et diabolus dicitur esse diabolus, quia deorsum fluxit: et ex hoc in malitia sua firmatus fuit. Et ideo Magister describens perfectam auersionem, qualis est in diabolo, non qualis est in hominibus peccatoribus, dicit quod auerti est odio habere, vel inuidere: diabolus enim superbus non valens conscendere, sed compulsus descendere, odit Deum iustum, et inuidet excellentiæ eius.

QUESTIO II.

An lucifer appetiuerit Deo æquiparari.

Alex. Alens. 2. p. q. 98. Memb. 3. S. Tho. 1. p. q. 63. ar. 3. Et 2. Sent. d. 5. q. 1. ar. 2. Et de Malo q. 16. ar. 3. Scot. 2. Sent. d. 6. q. 1. Egid. Rom. 2. Sent. d. 5. q. 1. ar. 2. Franc. de Mayr. 2. Sent. d. 5. q. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 5. q. 2. Duran. 2. Sent. d. 5. q. 1. Gabriel Biel. 2. Sent. d. 6. q. unica. ar. 2. Io. de Bassol. 2. Sent. d. 6. q. 1. ar. 1.

FVNDAMENTA.

Isa. 14. d.

V I D appetijt ipse lucifer. Et quod appetiuerit Deo æquiparari, ostenditur per textum Isaie, vbi describitur eius peccatum: Ascendam in cælum, et ero similis Altissimo: sed non dixit de cælo empyreo, quia S. Bo. To. 4.

CONCLUSIO.

Angelus malus quodam modo equiparantia, quodam modo imitationis appetit similitudinem: cum sua auctoritate alijs præesse, et quod sine meritis, nulliq. subesse appetit.

RESP. AD ARG. Dicendum quod duplex est similitudo Dei, scilicet æquiparantia, siue æqualitatis, et imitationis. Similitudo imitationis potest appeti ordinate, et inordinate. Ordinate ut appetatur similitudo in his quæ nostræ sunt aptitudinis, et diuinæ acceptionis: cuiusmodi sunt perfectiones, et decores virtutum. Inordinate vero ut homo appetat id quod non decet, vel quod Deo non placet: ut si appetat hominibus præesse, vel se de aduersarijs vindicare. Similitudo omnimoda æqualitatis nullo modo potest appeti ordinate: sed aliquo modo est appetibilis, aliquo modo non. Nam omnimoda similitudo non est appetibilis, quia non potest cadere in cognitionem, siue in intellectum, et ideo nec in appetitu: et si quis fingat: non appetit æqualitatem, sed suam fictionem. Alio modo est similitudo æqualitatis in aliqua conditione, ut in dominij præsentia, et scientia: et sic credo quod potest appeti. Notandum est igitur quod diabolus quodam modo appetit similitudinem imitationis, quodam modo æqualitatis: et hoc apparet si attendatur appetibile, et modus appetendi. Diabolus enim appetit alijs præesse, sua tamen auctoritate, quod appetit præesse, hoc fuit imitationis, et hoc quidem aliquando obtinisset, si stetit: quod autem propria auctoritate, ita quod sine meritis, et sine datore, ita quod nulli subesset, hoc est solius Dei, et hoc est æquiparantia: et ita patet, quid appetit: et patet multæ auctoritates Sanctorum, quia Gregorius dicit quod appetit esse sui iuris, ita quod nulli subesset. Bernardus dicit quod appetit æqualitatem potentia. Anselmus, quod appetit præesse sine meritis: et omnes verum dicunt, et diuersæ auctoritates circumloquuntur hoc, quod est præesse omnibus propria auctoritate.

Sc. 2. sen. d. 6. q. 1. quod potuit appetere, æqualitate Dei absolutam.

Bern. de grad. hum. in 1. grad. superbia. Ansel. de casu diaboli. cap. 6.

Resp. ad 1. et vit. pro fundam.

Ad illud ergo quod obijcitur, quod appetit diuinam æqualitatem, concedendum est in aliquo: et sic currunt rationes ad illam partem inductæ, quia bene potuit appeti: et maxime ab illo qui fuit superbissimus inter omnes, est appetita. Quod tamen obijcitur victimo, non valet: quia quamuis licitum esset appetere similitudinem imitationis, non tamen omnem similitudinem, sicut ostensum est. 1. Ad illa quæ obijciuntur in contrarium facile est respondere per iam dicta. Quod enim obijcitur de Adam non est simile: quia Adam gratiam habuit, et præterea non habuit tantam occasionem efferendi se. 2. Ad illud quod obijcitur de Anselmo, iam patet responsio, quia verum dicit quantum ad ipsum appetibile, non quantum ad circumstantiam sub qua appetit, scilicet quod propria auctoritate. 3. 4. DVAB sequentes rationes quæ probant, quod non potest appeti, loquuntur de omnimoda assimilatione: quia si aliquis cogitet Deum in generali, et cogitet ei similem, non cogitat Deum: sed fingit, et ideo non appetit esse similis Deo: sed fictionis suæ. 5. 6. Ad illud quod obijcitur, quod non appetit, dicendum quod illæ rationes probant quod non appetit omnino, et hoc verum est. 7. Ad illud quod obijcitur vltimo, quod non peccauit si appetit similitudinem, quia non est conuersus ad bonum commutabile, dicendum quod ipse conuertit se ad bonum incommutabile, et esset proprium, et ita ut ad commutabile, ac per hoc in-

A ordinate. Et ad Deum conuerti superbiendo, est auerti a Deo, et conuerti ad se: et hoc patet, quia diabolus quod Dei erat, appetebat sibi, et ita finaliter ad se conuertebatur, non ad Deum, et sic patent omnia quæ sita.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER secundo loco queritur de auersione minorum Angelorum. Et circa hoc duo queruntur. Primum est, quo genere peccati peccauerunt minores Angeli. Secundum est de comparatione peccati minorum Angelorum ad peccatum luciferi.

QUESTIO I.

An minores Angeli peccauerint peccato superbia.

Alex. Ales. 2. p. q. 98. memb. 3. §. 1. et 2. Richar. 2. Sent. d. 5. q. 2. Et omnes alij in superiori Quæst. citati.



TRVM minores Angeli peccauerint peccato superbia. Et quod sic, videtur per Greg. Tanto magis homines ad caelestia ascendere inuident, quanto se a caelestibus per immunditiam elationis deiectos vident, loquitur de demonibus.

FVNDAMENTA. Greg. 2. Moral. 1. c. 25.

ITEM Hugo de sancto Victore: Omnes in eadem malitia consenserunt, et vnum ordinem peruersæ societatis fecerunt: sed si omnes consenserunt in eadem malitia, cum malitia diaboli fuerit superbia: ergo omnes consenserunt in superbiam: sed nullus in superbiam consentit, nisi superbus: ergo, et cetera.

ITEM Libido est fundamentum ciuitatis diaboli, et radix omnis peccati: ergo cum libidinosus amor, sit amor ad se reuerus, et amor priuatus, quia in hoc differt ab amore casto: ergo quilibet aliquid sibi appetit: sed non appetit appetibile oculorum, nec carnis: ergo superbia vitæ.

ITEM est amor commodi, et amor honesti, ut vult Anselmus. Si ergo peccauerunt demones, aut igitur amore commodi, aut honesti: cum omnis affectio ortum habeat ex amore: sed non amore honesti, ergo ex amore commodi: sed hæc est amor proprii boni: ergo, et cetera.

Ansel. de casu diaboli. cap. 4.

CONTRA quod non peccauerunt peccato superbia, videtur, quia superbiorum est appetere præesse, et non subesse: sed minores Angeli voluerunt lucifero subesse: ergo non superbierunt. Maior manifesta est. Minor probatur per Hugonem, et Magistrum, quorum vterque dicit quod lucifero consenserunt: ergo voluerunt quod præesset, sicut optabat.

AD OPPOSITVM.

ITEM maioris dignitatis, et sublimitatis est subesse summo Domino quam minori: ergo Deo quam Angelo: Ergo si superbus appetit quod maioris est dignitatis, si superbierunt, potius appetierunt subesse Deo, quam lucifero: sed voluerunt a domino Dei transire in omnimodum dominium luciferi: ergo, et cetera.

ITEM Omnis superbus appetit aliquam excellentiam: si ergo superbierunt, aliquid appetierunt, scilicet se parificari Deo, ut videtur dicere Magister in littera: quod superbia voluerunt se parificare Deo. Tunc igitur cum minus haberent motuum ad hoc quam lucifer: ergo grauius peccauerunt: quod

quod est contra totam scripturam, quæ dicit ipsum caput malitiæ. Si tu dicas quod voluerunt quiescere sine meritis, et ideo superbierunt. Sed contra: Laus est et gloria consequi præmium per merita: ergo cum superbus appetat laudem et gloriam, appetere beatitudinem sine meritis non est superbia, immoderata.

ITEM: Aut appetebant sine meritis propter vitandam dilationem, aut propter vitandum laborem. Non propter vitandum laborem: quia Angeli non lassantur sicut nec motor primi mobilis: ergo propter dilationem: sed sancti viri vitant dilationem qui cupiunt dissolui, et esse cum Christo: ergo videtur tunc quod ipsi superbiant.

CONCLUSIO.

Angeli mali inferiores, superbia peccato deliquerunt, non tantum consentiendo, sed sibi quoque excellentiam appetendo: ad quam non posse sine ipsius luciferi sublimitate peruenire putauerunt.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod planum est ex dictis Sanctorum et glossis quod Angeli minores peccato superbia sunt auersi: sed tamen in modo superbiendi diuersitas est inter Doctores. Nam aliqui voluerunt dicere quod superbia eorum fuit in consentiendo superbia luciferi, et consentire superbia non potest esse nisi superbientis: sicut etiam Adam dicitur superbiisse, quia mulieri superbienti consentit. Sed tamen illud non videtur probabile quod Angeli minores prius appetierunt, alij aliquod bonum commutabile, quam sibi: cum vniuscuiusque affectus maxime sit iunctus sibi, et primo appetat sibi inordinate quam alij: et si alij, propter se hoc facit. Secunda vero positio est, quod Angeli minores superbierunt, non tantum consentiendo, sed sibi excellentiam appetendo: et cum se non crederent posse ad illud peruenire sine ipsius luciferi sublimitate, qui erat quasi caput, et sibi et illi appetierunt, et ideo superbierunt proprie, et superbia etiam consenserunt: et concedendæ sunt rationes ad hanc partem inductæ. Ad intelligentiam autem obiectorum in contrarium notandum, quod superbia demonum conformis fuit capiti, totius malitiæ principi, scilicet tenebrarum: ipse autem diabolus attendens suorum naturalium strenuitatem, et excellentiam, et præcellentiam voluit præesse, et requiescere sua auctoritate, hoc est sine meritis, et sine ministerio. Demones vero ei subiecti non sunt ausi tantum appetere: sed considerantes naturalium strenuitatem, voluerunt sub ymbra illius requiescere: ita quod non ministrarent, sed quædam sub illo potirentur voluntaria libertate, quam videbant se non posse habere sub diuino dominio. Cognouerunt autem Angeli se esse factos ad participandum quietis beatitudinem, et acquirendum per merita, et ministeria. In hoc ergo superbierunt, quia sine meritis voluerunt beati esse, et sine ministerio quiescere, et sine limite propriam voluntatem implere: et hoc totum est superbia, quamuis non sit tantæ superbiæ, quanta fuit appetere omnibus præcellere, et nulli subesse. His visis, facile est ad obiecta respondere.

Positio 1.

Improbatio

Positio 2.

Ad illud enim quod obijcitur quod non superbierunt, quia non appetierunt, dicendum quod quamuis non appetierint præesse, noluerunt tamen debito modo subesse, quia non voluerunt subesse illi Domino, qui præcepit solum quod bonum est, et restringit voluntatem: sed ei qui permittit laxari frantum concupiscentia: ideo mali homines et superbi potius volunt subesse diabolo, quam Deo: similiter potuit esse de Angelis. Præterea alia fuit ratio, quia non cupiebant ei subesse: sed sub eius dominio, siue seruitio, vel ministerio requiescere, et hoc superbiæ est: et ita patet sequens quod obijcit, quod gloriosus est Deo subesse: verum est secundum veritatem: sed non secundum estimationem superbi.

Ad illud quod obijcitur tertio, quid appetierint, utrum parificari Deo, dicendum quod in aliquo voluerunt parificari Deo, in hoc, scilicet, quod sine meritis, et obsequio voluerunt esse quieti, et beati in æternum: quod solius Dei est proprium: non tamen adeo parificari voluerunt, ut Lucifer: et ideo non adeo peccauerunt.

Ad illud quod vltimo obijcitur quod gloria est obtinere cum meritis, dicendum quod superbus magis reputat esse gloriosum, habere a se, et non ab alio, quam per merita ab alio obtinere: tum quia dedignatur seruire, tum quia dedignatur ab alio recipere: et quia Angeli voluerunt propria auctoritate quiescere, patet quod secundum estimationem, superbi excellentiam appetierunt non veram, sed falsam: sicut patet in superbis, qui appetunt magis gloriam, et excellentiam vanam, quam veram. Et per hoc patet quod queritur, quare appetebant sine meritis, dicendum quod non quia laboriosum, nec quia tardum propter desiderium: sed quia vile reputabant obsequium, et ministerium, et hoc superbiæ est.

QUESTIO II.

An peccatum minorum Angelorum habeat ordinem ad peccatum luciferi.

S. Tho. 1. p. q. 63. art. 8. Et 2. Sent. d. 6. q. 1. ar. 2. Egid. Rom. 2. Sent. d. 5. q. 1. ar. 3. dub. 1. Richar. 2. Sent. d. 5. ar. 1. q. 3. Duran. 2. Sent. d. 6. q. 2. Tho. Arg. 2. Sent. dist. 5. q. 1. ar. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 5. q. 4.



E comparatione peccati minorum Angelorum ad peccatum luciferi, et queritur utrum habeat ordinem ad ipsum. Et quod habeat ordinem causalitatis cuiusdam videtur: Draco traxit secum tertiam partem stellarum. Sancti, et Magistri exponunt de Lucifero, et demonibus. Si traxit: ergo aliquo modo procurauit casum eorum: ergo, et cetera.

Apoc. 12. a

ITEM in Ioanne dicitur: Ipse mendax est, et pater eius: ergo diabolus est pater mendacij: ergo cum mendacium ibi vocetur omne peccatum: ergo ipse fuit pater omnis peccati: ergo et peccati minorum Angelorum: et ita videtur quod sit ibi ordo causalitatis.

Ioan. 8. f

ITEM quod sit ibi ordo temporis, siue durationis, videtur, quia Hugo dicit et Magister, quod peccauerunt peccato, consentiendo: sed non potuerunt consentire peccato luciferi, nisi quod præcesserat: prius enim vult aliquis aliquid, quam requirat consensus: ergo, et cetera.

ITEM videtur, quia diabolus aliquo modo fuit origo, siue suggerendo, siue exemplum præbendo. Non potuit suggerere nisi postquam appetit, nec etiam demonstrare alijs conceptum suum, nec illi consentire, nisi postquam cognouerunt: ergo in medio inter peccatum diaboli, et aliorum, cecidit suggestio, uel saltem demonstratio, et perceptio, et dijudicatio de percepto: sed ista non possunt simul esse: ergo fuit ibi ordo temporis.

1. SED

AD OPPOSITIVM 1. SED CONTRA quod non potuerit ibi esse ordo causalitatis, siue occasionis, uidetur: quia statim, ut peccauit, deformatus est: ergo cum angeli ante peccatum haberent limpium visum, si viderunt deformitatem, potius debuerunt a peccato retrahi, quam eius exemplum, vel suggestionem imitari: ergo non peccauerunt eius exemplo, vel suggestionem.

2. ITEM quod non fuerit ibi ordo temporis, videtur: quia statim, ut diabolus peccauit, corruit: alioquin fuisset dedecus peccati sine decore iustitiae: sed omnes simul ceciderunt: unde Damascenus dicit quod simul cum eo, scilicet Lucifero conuulsa est innumera multitudo: ergo simul tempore omnes peccauerunt.

3. ITEM potest obijci quod neuter ordo ibi fuerit: quia boni simul conuersi sunt: ita quod nec fuit ibi ordo causalitatis, siue suggestionis, nec temporis: ergo si statim diuisa est lux a tenebris, statim boni facti sunt lux, et mali tenebrae: ergo simul non tantum tempore, verum etiam natura.

4. ITEM: Adhuc quod neuter ordo ibi fuerit, videtur: quia si fuit ordo causalitatis, ergo videtur quod peccatum aliorum Angelorum sit remediabile, sicut et peccatum hominis quod aliunde habuit remedium, quia aliunde habuit occasionem. Si vero fuit ordo temporis, ergo videtur quod peccatum minorum Angelorum sit grauius, cum non formidauerint diuinum iudicium quod conspexerunt circa Luciferum.

Damascenus lib. 2. cap. 4. de fide orthodox.

CONCLUSIO.

Inter Luciferi peccatum et ceterorum fuit ordo, tum quo ad grauitatem delicti, tum quo ad occasionem: quia ceteris praebuit exemplum, tum quo ad durationem, quia prius ipse, quam ceteri, peccauit.

Opin. 1.

RESPOND. AD ARG. Dicendum ad praedictorum intelligentiam, quod hic triplex consuevit poni positio. Quidam enim voluerunt dicere quod non fuit ibi nisi ordo secundum gradus: quia maius et excellentius fuit peccatum Luciferi, eo quod magis superbiuit, nec tamen fuit prius peccato aliorum tempore, nec origine: sed statim in eodem puncto quilibet propria voluntate deprauatus, sine exemplo peccauit: et quia aspectum habuerunt ad idem, ideo consimili modo, et eodem genere peccati peccauerunt: et concedunt rationes ad hoc. Aliorum positio fuit quod non tantum fuit ordo excessus, immo causalitatis, ut causalitas large dicatur non tantum ad causam vere, sed etiam ad occasionem: non tantum ad perpetrationem, sed etiam ad suggestionem: non tamen ordo temporis. Et hoc volunt sic dare, intelligere quod in Lucifero simul fuit tempore appetitus, et eius expressio: et in Angelis simul perceptio, et appetitio, et ita simul tempore peccauerunt: tamen peccatum diaboli praebuit eis viam sicut exemplum. Et ponunt simile: Si oculus directe aspiceret in Orientem existens in Occidente, simul fieret conuulsi, et appareret in oculo: a minori volunt hoc esse posse in Angelo, et per hoc soluunt obiecta.

Opin. 2.

Exemplum

Opin. 3.

Tertia positio est quod fuit ibi ordo, et quantum ad gradum, et quantum ad occasionem, et quantum ad durationem. Quantum ad gradum, quia illud Luciferi fuit maius. Quantum ad occasionem, quia alijs praebuit exemplum. Quantum ad durationem, quia sicut Lucifero necesse fuit tempore ante esse cognitionem, quam peccare, quia non potuit in eodem instanti habere cognitionem, quae exigit ad peccatum cum deordinata affectione, sic in minoribus Angelis dicitur fuisse in peccando, et cum peccauerunt, aspiciendo quod Angelus volebat, et exinde aspiciens

Ad commodum suum: et haec positio videtur intelligibilior, unde concedenda sunt rationes ad hoc inductae.

1. AD illud ergo quod obijcitur quod deformis fuit statim: potest responderi quod fuit: sed illa deformitas erat intra conscientiam, et ideo non apparuit, quia non reuelauit. Vel potest dici quod est deformitas contra naturam, et contra voluntatem. Deformitatem contra naturam, statim natura cognoscit, et respuit, quia non mouetur nisi in uno modo. Sed deformitatem voluntatis non respuit voluntas, eo quod ipsa libera est: et ideo frequenter placet ei actus culpabilis, et deformis, nec unquam talis actus displicet ei, nisi in quantum adhaeret aliquo modo iustitiae. Et quia quidam Angeli adhaeruerunt iustitiae: ideo eis displicuit motus Angeli, et deformis voluntas. Alij vero non adhaeruerunt: ideo immunditiam non perceperunt, sed magis, ut apparens bonum acceptauerunt.

2. AD illud autem quod obijcitur, quod simul ceciderunt, potest dici quod simul, non quia in eodem instanti, sed quia repente quasi in non perceptibili tempore: et ibi bene potest esse ordo, quamuis non percipiatur. Vel aliter et melius potest dici, quod Satanas non cecidit statim, ut apperijt: sed postquam peccatum eius consummatum, et confirmatum per odium, et inuidiam fuit: et postquam facta est diuisio bonorum Angelorum a malis, de quorum consortio post beatificationem statim repulsi sunt. Nec valet illud quod obijcitur de peccati dedecore, quia peccatum semper habet poenam internam sibi coniunctam: unde sicut statim homo non fuit deiectus de paradiso, ut peccauit, sed tamen statim poenam habuit: ita videtur de Angelo esse dicendum, quod non in eodem instanti cecidit.

3. AD illud quod obijcitur de bonis Angelis, dicendum quod tam conuersionem beatorum Angelorum, quam auersionem demonum peccatum Luciferi praecessit: nam ipse prius superbiuit, et superbiam suam omnibus indicauit: et ex tunc quidam adhaeruerunt sibi, alij uero resisterunt, et adhaeruerunt Deo, et simul isti lux, illi tenebrae facti sunt. Quamuis enim simul fuerit Angelorum conuersio, et demonum auersio, non tamen simul cum peccato Luciferi.

4. AD illud quod obijcitur de excusabilitate, et grauitate, dicendum quod prima pars ratiocinationis deficit dupliciter: primo quia illa non est sufficiens ratio: quare peccatum hominis fuit remediabile, sicut infra patebit melius. Secundo deficit, quia non est simile. Aliter enim diabolus dedit occasionem homini, aliter Angelis malis: homini promittendo, et fallendo: sed Angelis solum conceptum suum insinuando: unde non dicitur eos tentasse, ut primos parentes. Secunda pars deficit, quia non aduerterunt eius ruinam, nec uiderunt diuini iudicij seueritatem in ipsum, quousque peccatum eius fuit consummatum, ut prius tactum est, et determinatum.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER tertio loco quaeritur de conuersione bonorum. Et circa hoc duo quaeruntur. Primo quaeritur de ipsa conuersione in comparatione ad suum principium. Secundo quaeritur de eadem in comparatione ad primum.

QUESTIO I.

An conuersio bonorum Angelorum fuerit virtute naturae, vel auxilio gratiae.

§. Tho. 1. p. q. 62. ar. 2. Et 2. Sent. d. 5. q. 2. ar. 1. Egid. Rom. 2. Sent. d. 5. q. 2. ar. 1. Et Quol. 2. q. 29. Rrichardus 2. Sen. d. 5. ar. 2. q. 1. Tho. Argent. 2. Sent. d. 1. q. 1. ar. 3. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 5. q. 5.

AD OPPOSITIVM.



TRVM conuersio beatorum Angelorum ad Deum fuerit virtute naturae, vel auxilio gratiae. Et quod virtute naturae, videtur primo auctoritate Magistri littera: Non indigebat Angelus gratia per quam iustificaretur: ergo iustus erat etiam praeter gratiam: sed qui iustus est, recte et ordinate conuertitur ad fontem omnis iustitiae: ergo videtur quod hoc potuerint Angeli sine auxilio gratiae.

9. de Anima.

2. ITEM Philosophus ait quod intellectus semper est rectus: sed hoc non esset nisi rectitudo esset ei connaturalis: ergo Angeli intellectus et vere, et proprie de natura sua erat rectus. Sed nullus est rectus, nisi is qui sursum est conuersus, et qui habet caput mentis erectum ad diuina: ergo videtur quod hoc habuerit per naturam.

3. ITEM: Facilius potest quis aliquid ad quod naturaliter ordinatur, quam illud ad quod non ordinatur: sed Angelus erat ordinatus ad eum magis, quam ad aliud, et natura erat ordinata in ipso: ergo cum sine aliquo adiutorio posset conuerti ad bonum commutabile, et auerti a Deo, multo fortius absque auxilio aliquo potest conuerti ad ipsum.

4. ITEM: Naturale est alicui conuerti ad illud quod naturaliter magis diligit: sed Angelus naturali dilectione magis diligebat Deum, quam aliquod creatum, ut in praecedentibus habitum est: ergo videtur quod naturaliter conuerteretur ad ipsum.

5. ITEM pono quod simus in instanti conuersionis, et auersionis: tunc arguitur sic: Nulla est differentia inter Angelos ante hoc instans: si ergo aliqua alia incipit differentia esse, hoc est auersione, et conuersione: ergo prior est auersio, et conuersio quam gratiae infusio: ergo conuersio non potuit esse a gratia.

6. ITEM: Si conuersio fuisset a gratia, et non a natura: ergo illis angelis, qui numquam habuerunt gratiam, sed sola naturalia, non esset imputandum quod ad Deum non sunt conuersi: ergo nec diabolus esset culpandus, nec puniendus quod Domino non adhaesit.

FVNDAMENTA.

AD OPPOSITIVM arguitur auctoritate, et demonstratione. Auctoritate sic. Magister dicit in littera: Conuersio iustos fecit: sed auersio iniustos: sed nihil facit iustum nisi gratuitum sit: ergo conuersio fuit a gratia. Si dicas quod intelligit de iustitia naturali, hoc nihil est, quia illam habebant omnes Angeli a sua origine.

4. de Gen. ad litt. ca. 22. 10. 3.

ITEM: Conuersio creaturae spiritualis ad Deum, ut dicit Augustinus, est dies, quia ibi est fulgor cognitionis, et calor affectionis: sed per naturam lux praecedit diem: cum ergo Angelus non sit lux nisi per informationem gratiae, prius suscepit gratiam quam conuerteretur ad bonitatem diuinam.

ITEM demonstratio sic: Non est meritum sine gratia, ut patet infra, quia non hominem propter opus, sed opus propter auctorem acceptat Deus: sed Angeli in sua conuersione me-

meruerunt, sicut alij in auersione demeruerunt: ergo, *et cetera.*

ITEM: Si per sola naturalia fuisset conuersio: cum ergo in naturalibus praecelleret Lucifer, potius videtur, quod ipse esset conuersus, quam alij. Si ergo non fuit conuersus, non a virtute naturae fuit illa conuersio, sed magis ab auxilio gratiae.

CONCLUSIO.

Angeli qui ad Deum conuersi sunt, quamquam a natura reuerentiam quamdam habere poterint, meritoriam tamen sine gratia habere non poterant.

RESPOND. AD ARG. Ad intelligentiam obiectorum praenotandum est, quod in conuersione ad Deum attenditur reuerentia substantiae spiritualis quantum ad eius mentem, maxime ratione partis motiuae, nec potest esse recta nisi actu, vel habitu sit ad Deum conuersa. Quemadmodum igitur duplex est reuerentia, sic duplex est conuersio. Est enim quaedam reuerentia naturae instituta, et penes hanc est iustitia originalis: et est reuerentia gratiae, et penes hanc est iustitia meritoria, quam accipit iudex summus ad retributionem aeternam. Et quia videt in ea pulchritudinem gratiae, merito eius animam traducit in sponfam, et opera eius sunt ipsi amabilia: Sic intelligendum est quod duplex est conuersio, quaedam a naturali reuerentia, quaedam a reuerentia gratiae. Primam potuerunt habere Angeli absque gratia: sed secundam non sine gratia. Quando igitur quaeritur, de quo principio fuerit illa conuersio, dicendum quod conuersio illa fuit meritoria, et Deo placita: et ideo non potuit esse sine gratia. Rursus, quia per illam conuersionem obtinuerunt gratiam, oportet ponere quod conuersionem illam inchoauerit voluntas libera, sed consummatam gratia: et ideo fuit ibi gratia subsequens, non praueinens: gratia cooperans, non operans, ut dicit Magister in littera.

Concedendum est ergo, quod illa Angelorum conuersio, in qua confirmati sunt, non fuit sine auxilio gratiae.

1. AD illud ergo quod obijcitur quod non indigebat Angelus gratia iustificante, dicendum quod iustificationis actus dupliciter intelligitur. Est enim iustificare, de non iusto facere iustum. Non iustum autem dupliciter accipitur, scilicet priuatiue, et negatiue. Priuatiue idem est non iustum, quod iniustum: et tunc iustificare idem est quod de impio facere pium: et hoc modo non fuit gratia in Angelis ad hunc effectum. Alio modo dicitur non iustum negatiue, et sic non tantum dicitur non iustum quod habet impietatem, sed quod non habet iustitiam culpatae: et sic fuit in Angelis iustificatio per gratiam, et ab hac iustitia fuerunt opera eorum meritoria.

2. AD illud quod obijcitur quod intellectus semper est rectus, iam patet responsio: quia intelligitur de reuerentia naturali. Illud tamen verbum philosophi debet intelligi, ut dicatur semper esse rectus respectu illorum ad quae mouetur, ut natura, siue naturaliter: et sic nos dicimus in Theologia synderesim semper rectam. Si autem intelligatur respectu eorum ad quae mouetur, ut deliberans, falsum est: immo circumscripto omni imaginabili, et phantasmate, posset intellectus peccare, siue prauiuari: et sic forte fecit Angelus.

3. AD illud quod obijcitur quod facilius potest quis in id ad quod ordinatur, *et cetera.* dicendum quod verum est, si illud sit intra terminos naturae: sed conuerti conuersione perfecta, et meritoria, hoc est supra naturam: sed deficere habet in natura.

infra: et ideo ratio illa non cogit. Vel dic quod illud est verum, quando genus operis ad potentiam comparatum, est æqualis difficultatis, sicut in se consideratur: aliis non habet veritatem, sicut patet in multis exemplis.

4. Ad illud quod obijcitur de conuersione quod sequitur dilectionem, dicendum quod vniformiter sumpta conuersione cum ipsa dilectione, non habet instantiam. Sicut enim quædam dilectio est a voluntate naturali, vt qua desideratur Deus vt beatificans: quædam a voluntate electiua, qua quis optat Deo honorem, et gloriam: quædam a gratuita, qua in obsequium diuinum captiuatur ipsa voluntas tota: sic et conuersio per appetitum concupiscentiæ est a natura: conuersio per affectionem amicitia est a voluntate deliberatiua, siue electiua: conuersio vero per obsequium obedientiæ gratæ, est ab ipsa gratia, et sic patet illud.

5. Ad illud quod obijcitur, quod in nullo differrebat, dicendum quod illud concludit, quod gratia non inchoauerit, sed non excludit quin consummaret: et hoc est verum.

6. Ad illud quod obijcitur quod non esset imputandum malis, si conuersio esset a gratia, dicendum quod falsum est: quia stare poterant, et non auerti, si volebant: et ideo auersio eis imputatur in culpam.

QVÆSTIO II.

An in conuersione bonorum Angelorum, meritum præcesserit præmium.

- Alex. Alenf. 2. p. q. 109. Memb. 1. 1.
S. Th. 1. p. q. 62. ar. 4.
Et 2. Sent. d. 5. q. 2. ar. 2.
Scot. 2. Sent. d. 5. q. 2.
Ægid. Rom. 2. Sent. d. 5. q. 2. ar. 2.
Et Quol. 2. q. 29.
Richard. 2. Sent. d. 5. ar. 2. q. 2.
Durant. 2. Sent. d. 5. q. 3.
Tho. Argent. 2. Sent. d. 5. q. 1. ar. 4.
Gregorius Arim. 2. Sent. d. 5. q. 1. ar. 3.
Franciscus de Mayr. 2. Sent. dist. 5. q. 1.
Ioan. de Bassolis 2. Sent. d. 5. q. 1.
Gabriel Biel 2. Sent. d. 5. q. 1. et 2.

FVNDAMENTA. Cap. 11. 107.

DE conuersione bonorum in comparatione ad præmium. Et quaeritur vtrum in eorum conuersione meritum sequatur præmium, vel præcedat. Et quod præcedat, videtur per Augustinum de correctione, et gratia: Angeli sancti qui cadentibus alijs steterunt, illius vitæ mercedem recipere meruerunt: si ergo mercedem meruerunt recipere, meritum præcessit receptionem mercedis.

ITEM meritum est via ad præmium: sed recto ordine procedendo, prior est status viatoris quam comprehensoris: et via, quam patriæ: ergo in Angelis fuit meritum ante præmium.

ITEM dispositio præcedit illud ad quod disponit vel tempore, vel natura: sed gratia est dispositio ad gloriam: ergo si Deus dedit Angelis gratiam, qua possent mereri, et gloriam qua sunt beati, prius habuerunt gratiam quam gloriam: sed gratia quando inuenit liberum arbitriū in actu debito, facit illum motum, siue actum esse meritorium: ergo si liberum arbitrium Angeli in ingressu gratiæ, et gloriæ erat in actu: ergo prius habuit motum meritorium, quam gloriosum.

ITEM per impossibile videtur, quia si Deus de-

dit Angelis gloriam, aut ergo dignis, aut indignis. Si indignis: iniuste, et inordinate fecit, quod est impossibile: ergo dedit dignis: sed nullus est dignus corona nisi per merita: ergo, et cetera.

ITEM si mereri contingit habitum, dum quis seruit Deo, et bene vitur habito: ergo cum omnis perseverans in gratia bene vitatur ea, qui perseverat. In gratia, meretur eam: sed quod est ex meritis, non est ex gratia: ergo merendo gratiam, desereret esse gratia.

ITEM si præmium præcedit meritum, quare quod est illud meritum: aut quantum ad actum, contemplationis, aut ministerij. Non quantum ad actum contemplationis: sic enim omnes beati mererentur. Si quantum ad actum ministerij: ergo videtur quod si non esset homo, Angelus non posset mereri, ergo nec dignus esset beatificari: quod falsum est plane.

CONTRA hoc est quod Magister dicit in littera: quod magis placet, scilicet quod merentur iam habitum.

ITEM ratione: Angeli dum ministrant nobis, aliquid merentur, cum ex magna charitate, et liberalitate nobis condescendant: et ministerium non sit actus comprehensoris, sed viatoris potius: aut ergo merentur habitum, aut habendum. Si habitum: habeo propositum quod meritum sequitur præmium. Si habendum: ergo tunc cum mereantur beatitudinem non sunt beati. Si aliud quam beatitudinem: ergo non est meritum eorum perfectum, nec necessarium. Præterea: Quidquid mereantur, cum spes quæ differtur affligat animam, videtur quod tale meritum respectu rei habendæ non possit stare cum statu beatitudinis.

ITEM magna præmia non debent dari sine magnis meritis: et magna merita non sunt sine magnis obsequijs: ergo cum Angeli magna præmia habeant, et magna obsequia non præcesserint in quibus meruerint: ergo debent sequi.

ITEM secundum quod plus dat Deus, plus exigit Deus a creatura: si ergo maius robur virtutis dedit Angelo quam homini: ergo et maiora obsequia requirit: sed homo non glorificatur nisi per labores multos, et magnos: ergo nec Angelus sine operibus debet glorificari: sed opera non præcesserunt, sed solus motus affectionis: ergo oportet sequi.

CONCLUSIO.

Angelorum præmium præcessit meritum, tamen Magister secus opinatus fuerit: quia meritum requirit fundamentum in perfectione voluntatis, et non in multitudine operationum.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod circa hoc, sicut dicit Magister, duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod in Angelis præmium præcedit meritum, et huius positionis fuit Magister: et ad hoc ponendum moti sunt rationabiliter, et quantum ad motiuum, et quantum ad modum. Quantum ad motiuum: quia enim intellexerunt, quod non est meritum sine gratia, nec magnum meritum vbi non est magnum obsequium, et in Angelis propter naturæ velocitatem, et idoneitatem simul duratione datur gratia, et gloria: dixerunt quod in Angelis meritum non potuit præcedere præmium, meritum, inquam condigni: sed solum si aliquid præcedit, hoc est meritum congrui: sed sequitur meritum condigni. Hos etiam ad hoc ponendum instigauit, quod meritum rei habendæ sonat indigentiam, quæ non videtur posse stare cum

Improbatio. cum gloria. Modum autem huius meriti satis aduertere possumus in milibus, qui bene pugnando merentur equum ante merita datum. Hæc autem opinio quamuis sit probabilis, tamen plura habet sibi aduersantia, quæ in opponendo tacta sunt. Propter quod fuit alia positio quod in Angelis meritum præcessit præmium non tempore, sed natura. Et rationem huius assignant: quia gratia naturaliter præcedit gloriam: et gratia cum inuenit motum in libro arbitrio ordinatum, facit meritorium: et pensatur meritum secundum quantitatem gratiæ, non secundum multitudinem operum: ideo cum Angelis data sit perfecta gratia, et liberum arbitrium omnino cooperatum gratiæ, dicunt, quod in sua conuersione sufficienter meruerunt glorificationem. Et hæc positio rationabilior est, et melius habet fundamentum: quia meritum requirit et fundatur in perfectione voluntatis, non in multiplicatione operationis: hanc communiter tenent moderni Doctores: ideo huic adhaerendum est. Ad illud quod obijcitur de Magistro, dicendum quod in hac opinione sicut in pluribus alijs

non assentitur ei. Ad illud quod obijcitur, quod merentur, dicendum quod est præmium substantiale, et hoc meruerunt per conuersionem sui in Deum. Et est præmium accidentale: et hoc merentur per ministerium quod faciunt homini. Et quia accidit beatitudini: ideo sine tali præmio cum eius merito potest stare beatitudo: nec affliguntur ex expectatione, sicut nec animæ beatæ de secundæ stolæ perceptione: et adhuc minus, quia minus inclinantur. Ad illud quod obijcitur, quod magna præmia requirunt magna merita, dicendum quod magnitudo meriti non consistit in opere exteriori principaliter, sed interiori: Vnde sicut diabolus multum peccauit propter improbam voluntatem, et nihil exterius fecerit: sic conuerso multum meruerunt Angeli boni. Ad illud quod obijcitur de homine, dicendum quod homo non ita cito mouetur, vt Angelus, ideo tempus meriti habet diuturnius: et ideo non est simile: sed hoc melius patebit infra distinctione. 7.

DISTINCT. VI.

QVOD DE MAIORIBVS, ET MINORIBVS quidam ceciderunt: Vnde, quo, et ad quid. Sunt vero inter eos aliqui maiores aliqui minores. Quorum supremus est lucifer, ligatus in abyſſo vsque ad tempus.



RAETEREA sciri oportet, quoniam sicut de maioribus, et minoribus quidam perbiterunt: ita de utroque gradu quidam corruerunt. Inter quos vnus fuit omnibus alijs cadentibus excellentior, nec inter stantes aliquis eo fuit dignior: sicut testimonijs auctoritatum monstratur. At enim Iob: Ipse principium viarum Dei. Et in Ezechiele legitur: Tu signaculum similitudinis plenius scientia, et perfectione, decorus in delitijs paradisi Dei fuisti. Quod Gregorius exponens ait: Quanto in eo subtilior est natura, eo plenus in illo imago Dei similis insinatur impressa. Item in Ezechiele legitur: Omnis lapis preciosus operimentum eius, id est, omnis Angelus quasi operimentum eius erat: quia vt dicit Gregorius: In aliorum comparatione ceteris clarior fuit. Vnde vocatus est lucifer, sicut testatur Isaias: Quo modo, inquit, cecidisti lucifer qui mane oriebaris? et cetera: qui non vnus ordo, sed vnus spiritus accipiendus est: qui teste Isidoro, postquam creatus est, eminentiam naturæ et profunditatem scientiæ suæ perpendens, in suum creatorem superbiniit, intantum quod etiam Deo se equare voluit: vt in Isaiâ dicitur: In celum ascendam super astra cæli, et exaltabo solium meum, et ero similis altissimo. Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem, sed per æqualitatem potentie.

Iob 40. c
Ezec. 28. c
Moral. lib. 32. cap. 18.
Ezec. 28. c
Isa. 14. c
Isid. de summo bono li. 1. c. 12.
Isa. 14. d

Vnde et quo deiectus fuerit merito suæ superbiæ.

ET tante superbiæ merito de celo, id est, de empyreo, in quo cum alijs fuerat, deiectus est in istum caliginosum aerem cum omnibus suæ prauitatis consortibus. Nam vt Ioannes ait in Apocalypsi: Draco de celo cadens secum traxit tertiam partem stellarum: quia lucifer ille alijs maior non solus cecidit, sed cum eo alij multi qui ei in malitia conseruerunt: eosque cadentes huius caliginosi aeris habitaculum excepit. Et hoc ad nostram probationem factum est, vt sit nobis exercitationis causa. Vnde Apostolus: Colluctatio est nobis aduersus principes, et potestates mundi huius, et aduersus rectores harum tenebrarum, contra spiritualia nequitie in cælestibus: quia demones, qui sunt spirituales et nequam, in hoc turbulento aere nobis propinquo, quod celum appellatur, habitant. Vnde et diabolus princeps aeris dicitur.

Apo. 12. a
Ephe. 6. b
Ephe. 2. a

Quod non est concessum eis habitare in celo, vel in terra.

NON enim est eis concessum habitare in celo, quia clarus locus est et amœnus: nec in terra nobiscum

Aug. lib. de nobiscum, ne homines nimis infestarent. Sed iuxta Apostoli Petri doctrinam in epistola canonica Gen. adli. traditam, in aere isto caliginoso, qui eis quasi carcer usque ad tempus iudicij deputatus est: tunc c. 26. 2. Pet. 2. b autem detrudentur in baratrum inferni, secundum illud: Ite maledicti in ignem eternum, qui Mat. 25. d praparatus est diabolo et Angelis eius.

Quod demones alij alijs præsunt, et habent etiam alias prelationes.

ET sicut inter bonos Angelos alij alijs præsunt: ita et inter malos alij alijs prelati sunt, et alij alijs subiecti, quamdiu durat mundus, Angeli Angelis, demones demonibus, homines hominibus præsunt. Sed in futuro omnis euacuabitur prelatio, ut docet Apostolus. Habent quoque secundum modum scientia maioris vel minoris, prelationes alias maiores vel minores. 1. Cor. 15. d Quidam enim uni prouincia, alij uni homini, aliqui etiam uni uitio præsunt. Vnde dicitur Dan. 10. c Spiritus superbie, spiritus luxurie, et huiusmodi: quia de illo uitio maxime potest homines tentare, a quo dominatur. Inde etiam est quod nomine demonis diuitie uocantur, scilicet Mammona. Est enim Mammon nomen demonis: quo nomine uocantur diuitia secundum Syricam linguam. Hoc autem non ideo est quod diabolus in potestate habeat dare vel auferre diuitias cui uelit: sed quia eis utitur ad hominum tentationem, et deceptionem. Mat. 6. c

An omnes demones sint in hoc aere caliginoso, an aliqui sint in inferno.

SOLET autem queri, Vtrum omnes in isto aere caliginoso sint: an aliqui iam sint in inferno. Quod in inferno quotidie descendant aliqui demonum, uerisimile est qui animas illuc cruciandas deducunt: et quod illic aliqui semper sint, alternatis forte vicibus, non procul est a uero, qui illic animas detinent atque cruciant. Quod autem anima malorum illuc descendant, atque illic puniantur, ex eo constat quod Christus ad inferos descendit, ut iustos qui ibi tenebantur, educeret. Si enim iusti illuc descendebant, multo magis iniusti: et sicut tradidit auctori Osee 13. d tas, cum iustos eduxit, iniquos ibi reliquit. Momordit enim infernum, non absorbit.

Quidam putant luciferum esse in inferno relegatum ex quo tentauit Christum et victus fuit: quem dicunt primum hominem tentasse et vicisse.

DE lucifero autem quidam opinantur quod ibi relegatus sit, et ad nos tentandos nunc accessit Apo. 20. a sum non habeat: quia in Apocalypsi legitur: Cum consummati fuerint mille anni, soluetur Satanus de carcere suo, et exiet, et seducet gentes: quod erit nouissimo tempore Antichristi, Mar. 24. a quando erit tanta tribulatio, ut etiam si fieri potest, moueantur electi. Quem ibi relega- Mar. 4. a tum dicunt ab eo tempore, quo tentauit Christum in deserto, vel in passione, et victus fuit ab eo. Ipsum putant primum hominem tentasse et vicisse: et secundo Deum, sed ab eo victum esse, et ideo in inferno relegatum. Alij autem putant ex quo cecidit pro peccati sui magnitudine, illuc fuisse demersum.

Quod lucifer non habet potestatem quam habebit in tempore Antichristi.

SED siue in infernum demersus sit, siue non, credibile est eum non habere potestatem accedendi ad nos, quam habebit in tempore antichristi: in quo fraudulenter ac uolenter operabitur, et ideo forte dicitur tunc soluendus, quia tunc dabitur ei potestas a Deo tentandi homines, quam modo non habet. Apo. 20. a

Quod demones semel uicti a Sanctis non accedunt amplius ad alios.

ALIIS quoque, qui a sanctis iuste et pudice uiuentibus vincuntur, potestas alios tentandi uidetur adimi. Vnde Origenes, Puto, inquit, sane quia sancti repugnantes aduersus istos incontentos, et uincentes minuant exercitum demonum, et uelut quamplurimos eorum interimant: nec ultra fas sit illi spiritui, qui ab aliquo sancto caste et pudice uiuendo uictus est, impugnare iterum alium hominem. Hoc autem putant quidam intelligendum tantum de illo uitio in quo superatus est: ut si de superbia aliquem uirum sanctum tentat, et uincitur, ulterius non liceat in illum uel alium de superbia tentare. To. 2. hom. 20. in 10. sue c. 12.

DIST.

DISTINCT. VI.

De ruina qua consecuta est malorum angelorum auersionem.

Præterea sciri oportet, et cetera.

Expositio textus.

Diuisio.

VPRA egit Magister de auersione, et conuersione angelorum. In hac parte agit de lapsu, siue ruina malorum. Et diuiditur hæc pars in duas. In prima determinatur ueritatem. In secunda remouet dubitationem, ibi: Solet autem queri, et c. Prima pars habet tres. In prima determinat qui, et quales ceciderint, ibi: Et tante superbia. In secunda remouet dubitationem, ibi: Solet autem queri, et c. Similiter secunda pars habet tres. In prima mouet quaestionem de uitate loci quantum ad angelos minores. Secundo quantum ad luciferum. Tertio occasionaliter ostendit configendi modum inter nos, et nostrum aduersarium. Primum facit, ibi: Solet autem queri, et cetera. Secundum autem, ibi: De lucifero. Tertium, ibi: Alij quoque quia sanctis, et c. Principialiter igitur in hac distinctione determinatur unde angeli conuerunt: et deinde quis locus post ruinam: et quis ordo in loco, et officio.

Eosq. cadentes huius caliginosi aeris habitaculum recepit: et hoc ad nostram probationem, et c. Dub. I.

Contra: Ergo uidetur ex hoc quod ultimo dicitur, quod debeant habitare in terra, cum ad nostrum exercitium sint deputati. I T E M in dialogo legitur quod quædam comedit lactucam, et statim obesa est a demonio: et ibidem ratio redditur, quia diabolus erat in lactuca quam momordit: ergo uidetur quod sint in terra.

R E S P. Dicendum quod diuina clementia, et prouidentia locum sequestratum prouidit demonibus, ne nimis acriter nos tentarent: nec tamen nimis a nobis longinquum, ut possent nos exercitare. Vnde quod inhabitent in caliginoso loco, hoc diuinae sententiæ est: quod uero ad nos ueniant, hoc permissionis est. Vnde cum triplex sit aeris interstitium: si quaeratur in qua parte sint, probabile uidetur quod sint in medio: ubi est turbulentia, et vexatio, et uarietas impressio: et hinc est quod frequenter commouent ventos, et tempestates.

Aere isto caliginoso qui eis quasi carcer, et c. Dub. II.

Contra: Videtur quod nullo modo sit carcer, quia discurrunt quod uolunt: et iterum spirituales sunt: ergo nec prohibentur, nec detinentur corpore. I T E M: Ventus non potest commouere, nec conturbare radii: ergo multo fortius nec spiritum. I T E M: Cum non habeant uisum corporalem, uidetur quod nullus locus sit eis caliginosus: nec puniri uidentur tenebris corporalibus.

R E S P. Dicendum quod sicut ex quadam congruitate caelum empyreum est angelis sanctis locus conueniens et aptus, tum ex luce, tum ex spatio: ita recte potest dici palatium, attestans claritatem, et tranquillitatem, et ampliationem charitatis. Sic per oppositum, aer ille caliginosus carcer est, quia parnus, et arctus, et obscurus, non obscuritate quæ obscurat, uel arctitudine, quæ angustat: sed potius quæ attestatur mentis arctitudinem, et frigori iniquitatis, et commotioni affectionum: et ideo recte carcer dicitur. Et sicut alio modo locus corporalis locat spiritus, alio modo corpora: ita et etiam alio modo incarcerat. Et sic patent obiecta.

S. Bon. To. 4.

A Tunc dabitur ei potestas a Deo tentandi homines, quam modo non habet. Dub. III.

Contra: Non est potestas super terram, quæ possit ei comparari: ergo si uires eius excedunt nostras, potius uidetur, quod Deus debebat nobis augere posse quam demonibus: aut uidetur iniuste agere, et inæqualiter, dum exponit debilem forti, et fortificat fortem contra debilem.

R E S P. Dicendum quod potestas illa, de qua loquitur Iob, est potestas uirtutis naturalis, non est potestas tentandi: nam potestas tentandi debilis est, nisi fortificetur per consensum tentati. Debilis enim est hostis, qui non vincit nisi uolentem. Quia tamen propter nostram concupiscentiam, et ignorantiam multipliciter nos decipit, et allicit: ideo fortis est, et adeo quod pauci essent, qui non uincerentur, nisi Deus astutiam eius, et fallaciam reprimeret, et restringeret, quam in fine iusto iudicio permittit dilatare: et ideo potestatem tentandi dicitur dare non conferendo nouam potentiam, sed sinendo ipsam operari secundum illam potentiam, et astutiam, quam iam habet.

Nec ultra fas sit, et c. Dub. IIII.

Innuat Magister, quod non est fas ulli spiritui, qui uictus est, impugnare aliquem. Contra: Probabiliter creditur quod diabolus magnus, qui tentauit Adam, tentauit Christum, et omni modo est uictus: ergo uidetur quod nunquam ammodo tentet, quod est contra textum Apoc. Item: Si hoc est uerum: ergo uidentur exercitus demonum adeo diminutus in fine, quod tentare non possit: hoc autem falsum est, cum fortius tentet in fine.

R E S P. Dicendum quod circa hoc difficile est ueritatem determinare: quod autem fiat diminutio in eodem exercitu demonum, non uidetur improbabile, cum ita uideamus contingere secundum legem belli, ut qui superatur amoueat a bello: quantum tamen, et quando, difficile est determinare: unde quid dicat Origenes melius est dubitare, quam super hoc aliquid diffinire.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam eorum, quæ in hac parte dicuntur de lapsu angelorum, tria incidunt quaerenda. Primum est, de quo ordine, uel dignitate ceciderint. Secundum est, in quid ceciderint. Tertium est de ordine, siue prelatione eorum post casum. Circa primum duo quaeruntur. Primo, de quo ordine fuit lucifer. Secundo de quo ordine lapsi sunt minores angeli.

QVÆSTIO I.

An lucifer fuerit de supremo ordine Angelorum.

S. Tho. 1. 2. q. 63. art. 7. Et 2. Sent. dist. 3. q. 1. art. 1. Et 3. contra Gen. cap. 1. 9. Et Opusc. 1. cap. 19. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 6. q. 2. art. 1. Richardus 2. Sent. dist. 6. q. 1. Dionandus 2. Sent. dist. 6. q. 1. Francisc. de Mayr. 2. Sent. dist. 6. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 6. q. 2.

DE quo ordine fuerit lucifer. Et quod fuerit de supremo, hoc ostenditur per Iob: Ipse est principium uiarum Dei: sed non ordine naturæ: ergo ordine dignitatis: ergo fuit præcellens inter creaturas ceteras: ergo et inter angelos.

FVNDAMENTA. Iob 10. c

ITEM

Ex ec. 28. d. I T E M Greg. 32. Moral. tractans illud Ezech. Tu cherub extentus, et protegens, et c. Quia comparatione claritatis suæ ceterorum claritatem obumbrasset creditur, et ideo ipse extentus, et protegens perhibetur, loquitur de lucifero: ergo, et cetera. Et ibidem iterum dicitur ceteris agminibus angelorum prælatus, eorum claritatem transcendit, ex eorum comparatione clarior fuit. Et iterum in eodem libro: Illa supernarum virtutum proceræ altitudinis agmina in letitiæ æternæ viriditate plantata, quamvis excelsa fuerit condita, huic tamen nec prælata sunt, nec coequata.

I T E M ratione: Lucifer appetijt omnibus præesse, et credidit se posse obtinere ut nulli subesset: sed hoc non est probabile nisi vidisset se omnes præcellere: ergo fuit de supremo ordine.

I T E M peccatum eius maximum fuit inter peccata omnium angelorum, immo omnium creaturarum: sed tanto magis est vitium, quanto in nobiliori natura: ergo si maximum peccatum habuit omnium aliorum: ergo quantum ad naturam ceteris maior fuit.

A D O P P O S I T V M I. S E D C O N T R A in Ezechiele dicitur ad luciferum: Tu cherub extentus, et protegens, sicut exponit Greg. sed supremus ordo non est ordo cherub sed seraphin, sicut vult Dionysius: ergo non fuit de supremo ordine.

I T E M Dam. lib. 2. cap. 4. ex his angelicis virtutibus quæ præerant terrestri ordini, id est eius qui circa terram est ordinis, et cui terre custodia a Deo commissa erat, libero arbitrio sui electione auersus est: ergo lucifer secundum Damascenum fuit de infimo ordine.

I T E M ratione videtur. Quia si ipse fuit supremus: ergo magis fuit deiformis: ergo magis ad peccatum inhabilis: ergo non peccauit: aut si peccauit, non ita profunde sicut alij, ut videtur.

I T E M si supremus inter omnes angelos: ergo inter omnes creaturas nobilior: ergo magis a Deo dilectus qui diligit omnia quæ fecit: ergo cum facillimum fuerit Domino ipsum conseruare, non videtur probabile quod ipsum permisisset rueri.

C O N C L V S I O.

Lucifer, quantum ad capacitatem naturæ, futurus erat de primo beatarum mentium ordine: qui si steterisset, merito gratia inter primos annumeratus fuisset.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod sicut testantur auctoritates sacræ Scripturæ, et sanctorum, lucifer valde excellens fuit, et si steterisset, in supremo ordine collocatus fuisset: cum ad hoc haberet idoneitatem ex parte naturæ. Sicut enim patebit infra, distinctio ordinum consummata venit ex parte gratiæ: sed dispositio ex parte naturæ: vnde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

A D illud quod obijcitur, quod dicitur cherub, dicendum quod seraphin interpretatur incendium, et hoc est per charitatem: angelus autem licet a sua conditione habuerit plenitudinem scientiæ, non tamen habuit incendium charitatis nisi a gratia. Et quia cherubin dicitur plenitudo scientiæ: sed seraphin dicitur incendium charitatis, hinc est quod dicitur cherubin non seraphin: et hoc non ideo quia esset de ordine cherubin, sed quia habebat habitum illi ordini conuenientem: non sic habitum conuenientem ordini seraphin, quamuis ad illum esset preparatus.

A D illud quod obijcitur, quod præerat terrestri ordini dicendum quod Damascenus hoc dicit quantum ad vim administratiuam, quia ceteri ei erant subiecti quantum ad actum ministerij: et quia actus ministerij omnibus aliquo modo competit ex natura. sicut infra patebit: quia omnes sunt administratorij spiritus: ideo ex hoc non habetur quod angelus fuerit de ordine infimo, immo potuit etiam esse de supremo, et præsidere terreno ministerio. Sed tunc est quæstio:

Hebr. 1. d.

A cum in angelo esset vis contemplatiua, quare magis per administratiuam eum describar. Et dicendum, quod vis contemplatiua attenditur in comparatione ad superius: sed administratiua sumpsit occasionem peccandi, considerando suam præsidendam respectu inferiorum: ideo secundum illam vim eum describit. Vnde Augustinus dicit, quod consideratio angeli in peccando fuit contrario modo considerationi Centurioni, qui dixit: Ego sum homo sub potestate constitutus, habens sub me milites. Angelus e contrario primo considerauit milites, et ministros sibi subditos: ideo eleuatus est in superbiam.

Mat. 8. d.

A D illud quod obijcitur, quod minus erat habilis ad peccandum, dicendum quod verum est: attamen voluntas in omnibus angelis libera erat, et veribilis: et ideo sine omni pronitate poterat quo volebat inclinari, et hinc est quod ille grauius peccauit: vnde ad peccatum non necessario concurrat pronitas, sed veribilitas: nec peccatum intenditur ex pronitate, sed magis ex naturæ, et donorum dignitate, et conuersionis profunditate. Et quia altior erat: ideo cecidit profundius. Et quia fortior, ideo ad malum se conuertit fortius, et inseparabilius.

A D illud quod obijcitur vltimo, quod videtur incredibile, quod Deus nobilissimam creaturam suam sic perire dimitteret, dicendum quod mira in hoc Dei iustitia ostenditur, quæ tantam seruat iustitiam, ut ordinem institutum nullo modo infringat: tantum peccatum odit, ut propter peccatum quos charissimos reputauit, abijciat. Vnde credo quod tam spectandum monstrum diuinæ seueritatis in angelo nobilissimo, et primo homine, quorum vtrumque proprijs manibus plasmavit, et decorauit, Deus nobis infimis proposuit, et ostendit, ut discamus quantum Deus odit peccatum, et maxime superbiam, quod pro vno motu cordis nobilissima creatura omnium creaturarum æternaliter, et sine spe veniæ est damnata: et pro vno esu pomi, et ipse Adam et tota posteritas vsque ad finem mundi, est mortalitati, et multiplici penalitati subiecta, et nisi Dominus reliquisset nobis semem, quasi Sodoma fuisset. Ex his efficacissimum relinquatur argumentum, quod horrendum est incidere in manus Dei viuientis: si enim Deus non pepercit nobilissimo angelo superbienti, quid erit de vilissimo cinere, et abiectionissimo in altum se extollenti, cum iacere debeat in cinere, et cilicio, immo in ipso sterquilinio?

Isa. 1. b

Rom. 11. c

Q V Æ S T I O II.

An Angeli minores, qui lapsi sunt, fuerint de supremo ordine.

Alex. Alex. 2. p. q. 110. Membr. 3. S. Thom. 1. p. q. 63. art. 8. Et 2. Sent. dist. 6. q. 1. art. 2. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 6. q. 1. art. 3. Durandus 2. Sent. dist. 6. q. 2. Richardus 2. Sent. dist. 6. q. 2.

D E quo ordine lapsi sunt minores angeli. Et quod de omnibus, videtur per Hugonem: De quolibet ordine aliqui ceciderunt, et vnum ordinem contrarium fecerunt, vbi non est ordo, sed sempiternus horror inhabitat.

I T E M Gregorius dicit in homilia pentecostes quod ad omnes angelorum ordines aliqui homines assumuntur: sed hoc non erit nisi ad reitaurandam ruinam angelorum: ergo de quolibet aliqui corruerunt.

I T E M probatū est quod lucifer fuit de supremo ordine:

A R T I C V L V S II.

C O N S E Q V E N T E R quæritur quantum ad lapsum, in quid ceciderunt. Primo, vtrum ceciderunt in infernum quantum ad locum. Secundo, vtrum in infernale supplicium.

Q V Æ S T I O I.

An Angeli in Infernum ceciderint.

S. Thom. 1. p. q. 64. art. 4. Egid. Rom. 2. Sent. d. 6. q. 2. ar. 1. Richardus 2. Sent. dist. 6. art. 2. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 6. q. 3. Thom. Arg. 2. Sent. dist. 6. q. 1. ar. 3.

Q V O D ceciderunt in locum infernale videtur, quia casus tanto profundior quanto gradus excelsior: ergo si ceciderunt de loco altissimo, ut de empyreo, videtur quod detrusi sunt in locum infimum, et ita in infernum.

I T E M Angelis sanctis propter munditiam, et lucem sapientiæ debetur locus mundissimus, et lucidissimus sicut empyreum: ergo a contrarijs, demonibus immundis, et obtenebratis debetur locus tenebrosissimus, et immundus: sed iste locus est infimus, et subterraneus qui dicitur infernus: ergo, et cetera.

I T E M homines mali post mortem statim descendunt ad infernum, sicut dicit Iob: Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad infernum descendunt: ergo cum hoc sit angelis casus quod hominibus mors: ergo statim ceciderunt in locum infernale. Si tu dicas quod sunt relictii extra infernum ad nostram exercitationem: contra: homo de se pronus est sufficienter ad malum, et satis potest exercitari a passionibus carnis: ergo videntur superflue exercitationes demonum: et si Deus hoc permittit, videtur immisericorditer agere.

C O N T R A: non ambuletis secundum principem potestatis aeris huius, demonstrat aerem materialem: ergo potestas diaboli maxime est in hoc aere: sed vbi est potestas eius, et substantia: ergo, et cetera.

I T E M constans est, quod diabolus non tentat, et tentauit Christum, ut dicitur in Matt. De nobis autem non tantum Scriptura docet, sed etiam experientia: ergo cum angelus ibi sit vbi operatur, et circa nos operatur: ergo, et cetera.

I T E M in inferno nulla est omnino redemptio: vnde qui descendunt in infernum, numquam ascendant: ergo si demones defecti essent in inferno, numquam possent ad nos venire: sed veniunt, ergo in infernum numquam descenderunt.

C O N C L V S I O.

Angelorum malorum locus ante diem iudicij non est infernus subterraneus, sed aer caliginosus: licet probabile sit non nullos eorum ad torquendas animas descendere.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod sicut patet ex Scripturis locus demonum post lapsum vsque ad diem iudicij, non est locus subterraneus quem vocamus infernum: sed aer caliginosus, in quo generaliter demonum multitudo inhabitat: vtrum autem aliqui detrusi sint in infernum, hoc ego nescio, nec inuenio a sanctis determinatum. Hoc autem bene credo, quod aliqui descendunt ad torquendas animas, secundum quod inter se habent deputata maledictionis officia. Ratio autem quare in hoc aere sunt, est propter humanam exercitium. Sicut enim dicit Aug. numquam

A D O P P O S I T V M

Dam. lib. 2. c. 4. et 28. de orb. fid.

Ephes. 2. 4

Matth. 4. 4

Li. 2. de Ciuit. Dei c. 18. to. 3.

S. Bon. To. 4.

h 2 Deus,

Deus, quos præsciebat futuros malos, eos fecisset, nisi pariter nosset, quibus honorum vñibus eos accommo-

1. Ad illud ergo quod obijcitur, quòd de altissimo in profundissimum, dicendum quòd verum con-

2. Ad illud quod obijcitur, quòd angelis beatis locus debetur altissimus, dicendum quòd quamvis sit eis debrus, non tamen sunt ibi semper: sed et circa nos ad explendum suum ministerium.

3. Ad illud quod obijcitur de hominibus malis post mortem, et ceteris, dicendum, quòd non est simile omnino, sed solum quo ad statum impenitentiae, non quo ad statum demeriti vel exercitij, sicut infra melius patebit: anima enim non est deputata ad ministrandum sicut angelus.

4. Ad illud quod obijcitur vltimo, quòd Deus in misericorditer cum homine, dicendum quòd non, immo misericordia super exaltat iudiciu: quia contra fomitem dat scintillam conscientiae: contra demones dat bonum angelum: et supra hoc dat suam gratiam, et Spiritum sanctum suum qui vincit omnem potestatem: quia neque mors, neque vita, neque principatus, neque potestates, possunt separare a charitate Dei, unde ille amor est adiutorium prævalens omnibus, et omnia vincens. Propter hoc ut habeant exercitium, quia virtus in infirmitate perficitur, dat Deus suis sanctis angelum satanae qui eos colaphizet: sicut colaphizavit Paulum.

QVÆSTIO II.

An Demones vbiicumque sint, Infernali cruciatu crucientur.

S. Tho. 1. p. q. 64. art. 4. ad 3. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 6. q. 2. art. 2. Et Quol. 2. q. 9. Rich. 2. Sent. dist. 6. art. 2. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 6. q. 4.

AD OPPOSITIVM Iac. 3. b

TRVM ceciderint in infernale suppliciu, vtrum scilicet crucientur vbiicumque sint. Et quòd sic, Glos. super illud: Lingua inflammata a gehenna, ait: Gehenna est diabolus propter quem facta est. Sicut enim gehenna semper ardet, sic diabolus vbiicumque sit vel in aere, vel sub terra, semper fert secum tormenta flammaturu.

3. ITEM videtur a minori, quia gravius est in conspectu Dei iuste omnia ponderantis, peccatum angelicum quam humanum: sed homo decedens in pec-

cato sine aliquo intervallo statim punitur poena gehennali, et incendio: ergo multo fortius videtur de angelis malis.

4. ITEM in peccato duo sunt, scilicet auersio, et conuersio, et vtrique correspondet sua poena, scilicet carentia visionis, auersioni: et afflictio ignis, conuersioni: sed statim vt peccauit, amittit irremediabiliter visionem, et punitus est carentia visionis, ergo pari ratione poena afflictionis: sed hæc est poena illius ignis: ergo, et c.

CONTRA in Mattheo dicitur: Iesu fili Dei, vt quid venisti ante tempus torquere nos? ergo angeli nondum torquebantur.

ITEM si punirentur poena ignis materialis, cum ille agat in creaturam passibilem, et condignam pati: ergo cum diabolus corporaliter obsidet aliquem, si secum fert ignem, videtur quòd eum totum comburat, nisi virtutem ignis per miraculum Deus restringat: sed non est ibi ponendum miraculum: ergo, et ceteris.

ITEM si ita torquerentur igne materiali, cum ille sit summe afflictiuus, non delectarentur in peccato hominis, siue in faciendo alios peccare: ergo cum multu hoc desiderent, non videtur esse probabile.

ITEM si torquerentur igne materiali, cum non sint nisi tres species, scilicet carbo, flamma, et lux, quæro qua specie. Non luce, constat, quia non affligit, nec decet eos secum ferre lucem: ergo vel flamma vel carbone: sed neutra istarum patet sensui: ergo, et ceteris.

CONCLUSIO.

Licet nonnulli satis probabiliter senserint malos angelos vbiique, et ante extremi iudicij diem infernali cruciatu torqueri, alij tamen probabilior censetur sententia dicentium poena ignis usque ad nouissimum diem illis differri.

RESP. AD ARG. Dicendum quòd circa hoc sunt diuerse positiones doctorum. Quidam enim innitentes prædictæ Glos. et considerantes vltionem diuinæ iustitiæ siue rigorem, dicunt demones vbiicumque sunt, puniri supplicio ignis materialis, licet minus intè se quam post vltimam damnationem. Et cum hoc non sit intelligibile quòd ignem cremantem vbiique secum circumferant nisi habeant corpora alligata, coguntur ponere quòd demones a sui lapsu primario habuerunt sibi aptata corpora in quibus punirentur, et in quibus circumferrent, quasi intrinsecus materiale incendium quocumque decurrant: sicut febricitans vbiique circum fert ardorem in qualicumque loco ponatur. Sed quoniam illud est difficile sustinere, quòd demones habeant corpora inseparabiliter vnita, sicut infra melius patebit: et præterea cum non videantur acriter puniri tum ex verbis euangelij, tum etiam quòd intenti sunt mala facere, et mala multa multiplicare: ideo aliorum positio est, quòd demonibus differretur poena ignis vsque post iudicium: tum vt eorum exercitium non omittatur, tum etiam vt diuina misericordia ostendatur: quæ sustinet vasa iræ apta in interitum in multa patientia, vsque in diem quo retribuet omnibus secundum fructum adinventionum suarum. Quæ harum positionum sit verior, nescio: hæc tamen, quæ vltimo data est, videtur probabilior.

1. Ad illud ergo quod obijcitur de Glossa, patet responsio si aspiciantur sequentia: quòd non intelligit de flamma ignis materialis, sed de flammis vitiorum, scilicet iræ, inuidiæ, quibus etiam torquentur.

2. Ad illud quod obijcitur de angelis bonis, dicendum quòd nõ est simile: quia Deus pronior est ad miserandum, quam ad puniendũ. Præterea, ministerium angeloru non impeditur ex gloria, sed expeditur: sed poena omnino retraheret malos ab exercitando.

3. Ad illud quod obijcitur de damnatis omnibus, dicendum quòd non est simile: quia damnati sunt extra

FVNDAMENTA. Matr. 8. d

Dist. 7. art. 1 q. 3.

extra statum demeriti: et ideo non oportet quòd differatur supplicium: non sic demones, quia demerentur, vt infra melius patebit.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER tertio loco quaeritur qualiter demones sint post lapsum ordinati. Et quaeruntur circa hoc duo. Primo quaeritur, vtrum inter eos sit ordinum distinctio. Secundo, vtrum inter malos angelos sit prælatio.

QVÆSTIO I.

An in demonibus sit ordinum distinctio.

S. Tho. 1. p. q. 109. art. 1. Et 2. Sent. dist. 9. q. 1. art. 1. Stephan. Brulef. 2. Sent. dist. 6. q. 6.

FVNDAMENTA. Eph. vlt. d

TRVM inter eos sit distinctio ordinum. Et quòd sic, videtur: Nam Apostolus vocat eos principatus, et potestates, et alij sancti nominibus aliorum ordinum: ergo videtur quòd si tenuerunt nomen et non frustra, quòd aliquo modo tenuerunt rem: et ita quòd ordines sint distincti in eis.

Lib. de diuinis nominibus. c. 4.

ITEM a natura sua sunt conditi distincti, et perfecti, et ordinati: sed Dionysius dicit quòd habent sibi naturaliter data integerrima: ergo adhuc manet inter eos ordo.

ITEM nihil in vniuerso est inordinatum, quamuis dicitur inordinatum in se, quia scèdari non potest: ergo demones suo modo sunt ordinati vt angeli: ergo et inter eos est ordo.

ITEM natura angelorum quantum in se erat, habitis erat ad ordines: et gratia adueniens perfecisset ordines, quia data eis fuisset secundum naturalium strenuitatem: ergo cum similitur per maiorem, vel minorem naturalium strenuitate fuerit ordo, et minoritas, siue maioritas in culpa: videtur quòd similitur per culpam non auferatur ordo, sed magis perficiatur.

AD OPPOSITIVM

1. CONTRA: Hugo de sancto Vict. Omnes in eandem malitiam cõsenserunt, et vnum ordinem peruersæ societatis effecerunt: ergo non est inter eos ordinum distinctio.

2. ITEM malum est corruptio modi, speciei, et ordinis: sed per peccatum facti sunt mali: ergo inordinati: ergo non est inter eos ordo, cum omnes sint mali.

3. ITEM maior est deordinatio in culpa, siue per culpam, quam in poena: nam poena reducit culpam ad ordinem aliquem: sed in supplicij non est ordo naturæ: ergo nec in existentibus in peccatis. Probatio minoris: vbi nullus ordo: sed sempiternus horror inhabitat, loquitur de loco poenarum.

Iob 10. c

4. ITEM quâto melior est natura, tanto maior est in ea culpa: ergo quâto quis superior per naturâ, tanto inferior per culpam: quia maior culpa facit peiorè: ergo culpa peruertit totu ordinem naturæ, et aufert omnino ordinem gratiæ: ergo nullus ordo est inter eos.

CONCLUSIO.

Angeli in statu gloria habent ordinum distinctionem perfectam, quo vero ad naturam statum, imperfectam: in statu vero culpa imperfectam, et peruersam habent.

RESP. AD ARG. Quòd de angelis est loqui S. Bon. To. 4.

quantum ad statum triplicem, scilicet gloriæ, et naturæ institutæ, et lapsæ. Quantum ad statum gloriæ, est in eis ponere ordinum distinctionem perfectam. Quantum ad statum naturæ, ordinum distinctionem, sed imperfectam. Quantum ad statum culpæ, ordinum distinctionem: sed imperfectam, et peruersam: imperfectam, propter priuationem gratiæ, quæ habilitatem naturæ perficit: peruersam, propter præsentiam culpæ, quæ quamuis substantiam naturalium non corrumpat, tamen scèdat, et deordinat, et illud manifestum est, si attendatur. Nam illi qui meliora habuerunt naturalia, illi grauius peccauerunt, et peccant, tum propter hoc quòd ardentius appetierunt, tum quia magis ingrati fuerunt, tum etiam quia modo acrius vexant. Ratione nobilitatis naturæ præcellunt in ordine naturæ, et præcellunt in magnitudine culpe: et quantum ad hoc deteriores sunt: et ideo inferiores esse debuerunt. Concedo ergo quòd inter demones est ordo secundum præcellentiam naturalium: sed tamen peruersus adiunctione culparum. Concedo igitur rationes probantes quòd in eis sit aliquis ordo, licet tenuis, vt dictum est.

Ad illud tamen quòd vltimo obijcitur, quòd culpa consonat naturæ, dicendum quòd illa consonantia magis est discordantia, quam consonantia: nam magnitudo culpæ facit in veritate minus, quâto maior est: et ita in magno natura non seruat dignitatem ordinis, immo magis peruertit: quia magnificari in culpa, est deteriorari in natura bene cõdita, siue instituta. Quod autem Dionysius dicit, quòd habent naturalia integerrima: verum est quantum ad substantiam, non quantum ad habilitatem, ad operationem determinatam. Quæ vero ad oppositum opponuntur, concedenda sunt, eo quòd verum concludunt, scilicet quòd non est in eis ordo perfectus, immo magis peruersus: et sic patent omnia.

QVÆSTIO II.

An in Angelis malis sit prælatio.

Alex. Alenf. 2. p. q. 37. Membro 1. et 2. S. Tho. 1. p. q. 109. art. 2. Et 2. Sent. dist. 6. q. 1. art. 4. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 6. q. 2. art. 3. Richardus 2. Sent. dist. 6. art. 3. q. 1. Albertus de statu Dam. q. 17. Durandus 2. Sent. dist. 6. q. 3. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 6. q. vlt.



TRVM inter angelos malos sit prælatio. Et quòd sit ibi de facto, videtur: Non est potestas super terram quæ possit ei comparari. Iob 41. d Et iterum: Ipse est rex super omnes filios superbiæ: sed demones sunt huiusmodi: ergo, et ceteris.

ITEM: Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo, et angelis eius. Vocat minores demones angelos diaboli: ergo cum angelus diaboli nullus dicatur quantum ad naturæ conditionem: dicitur ergo quantum ad ministerij subiectionem: ergo, et ceteris.

ITEM quòd de iure vnus præsit alteri videtur. Seruitus enim introducta est inter homines, vt dicit Ambrosius, merito peccati: sed nullum peccatum adeo meretur seruitutem sicut peccatum ambitionis, et superbiæ: cum ergo demones maxime illo peccauerunt: inter eos maxime debet esse seruitus, et dominium, et ita prælatio.

ITEM habens liberi arbitrij voluntatem, secundum legem potest se facere seruum sempiternum, si cut dicitur in Exodo: sed demones libere potestatis existentes Lucifero se voluntarie subiecerunt, dum h iij eius

Exod. 21. e

AD OPPOSITVM 1. **Sed contra:** Quod ibi non fit prælatio, sicut dicitur in Prouerbis. Ergo cum ipsi sint valde superbi, videtur quod refugiant omne dominium: ergo aut non est ibi prælatio, aut si est, nullius stabilitatis est.

2. **Item** si est ibi: aut ergo natura, aut violentia, aut electione voluntatis. Non natura, quia natura etiam post culpam, et in pœnis eadem manebit: sed tamen post iudicium cessabit omnis prælatio, ut dicit Magister. Si violentia: ergo quilibet, si potest, subiugat sibi alium: sed hoc non est sine quadam colluctatione, et pugna: ergo videtur quod continue sit inter demones rixa, et discordia: quod manifeste falsum est, quia miro modo concordēs sunt ad peruerdendū homines: quod non esset si inter se bellarent. Igitur non est nisi electione voluntatis: sed hoc est falsum, quia superbi sunt: igitur.

3. **Item** videtur quod nō sit ibi de iure. Si enim seruitus et dominium introducta sunt propter peccatū, ita quod seruitus est pœna peccati: ergo magis deberet seruitute deprimi, qui magis peccauit: sed Lucifer magis peccauit: ergo omnibus deberet esse subiectus: sed nulla est prælatio, in qua vnus subijcitur multis: ergo, *et cetera.*

4. **Item** licet homo teneatur hominis imperio obedire, cui subiugatus est, et subditus factus, sicut dicit Scriptura: Serui obedite per omnia Dominis: tamen quando præcipit contra Deum non tenetur, nec debet: et si semper præciperet contra Deum, numquam deberet subijci, vel obedire: ergo si numquam posset aliquid præcipere nisi contra Deum, nullo modo posset, nec deberet ei de iure subesse: si ergo diabolus contra Deum præcipit in omni eo quod mandat, nec aliter potest præcipere: patet, *et cetera.*

CONCLUSIO.

Inter Angelos malos est prælatio, quod bonos conentur quamquam falso et imperfecto, imitari, hominesq. impugnant.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut dicitur

DIST. VII. PARS I.

QVOD BONI ANGELI A DEO SVNT confirmati per gratiam, vt peccare non possint: quamuis liberi permanferint, et mali ita obdurati in malo, vt bene velle nequeant: viuaci tamen sensu non sunt priuati, quorum scientia etiam magicæ artes exercentur, non quod illis ad nutum pareant hæc materialia, aut creatores sint.

Distinct. 5.

SVPRA dictum est, quod Angeli, qui persisterunt, per gratiam confirmati sunt: et qui ceciderunt, a gratia Dei deserti sunt. Et boni quidem intantum confirmati sunt per gratiam, quod peccare nequeunt. Mali vero per malitiam adeo sunt obstinati, quod bonam voluntatem habere, siue bene velle non valent, etsi bonum sit quod aliquando volunt. Volunt enim aliquando aliquid fieri quod Deus vult fieri, et utique illud bonum est, et iustum fieri, nec tamen bona voluntate illud volunt.

Quod vtrique liberum arbitrium habent, nec tamen ad vtrumque flecti possunt.

Sed cum nec boni peccare possint, nec mali bene velle, vel bene operari, videtur quod iam non

A Magister in littera, prælatio est inter demones: et alij imperant, alij obediunt, sicut tangit idē Magister in littera. Et hoc satis videtur probabile: tum quia filij tenebrarum quodam modo imitari conantur, licet falso, et imperfecte, filios lucis: vnde sicut vident angelos ordinate officia sua exequi secundum imperia sapientiorum, et maiorum: similiter ipsi faciunt maleficia. Tum etiam quia filij tenebrarum prudentissimi sunt in generatione sua: et quia habent colluctationem aduersus genus humanum, et regnum eorum, et exercitus si esset diuisus, et sine capite nō posset stare: ideo sicut homines præliantes in exercitu, quantumcumque sint præsumptuosi: tamen propter odium inimicorum libenter subiacent duci imperanti et habent multos proprios, et vnum principale ducem: sic credendum est esse in demonibus. Concedendum est ergo, quod inter demones est prælatio.

1. **Et** patet responsio ad illud quod primo obijcitur de superbia: quia malitia, et inuidia, quam non potest superbus exercere sine adiutore, facit eum libenter alij subijci, tum propter appetitum triumphii, tum propter odium inimici.

2. **Ad** illud quod obijcitur quo modo sit ibi prælatio, dicendum est, quod non electione, nec violentia, sed credo quod natura et diuina institutione. Sua enim condicione data est eis vis ministrantia, et potentior vni, quam alij, et Deus ordinauit, vt minus potentes, et sapientes magis potentibus, et sapientibus subessent in ministrando. Et Hugo dicit quod id in malum ministerium exercent, quod perficiendum ex condicione acceperunt: et ita sibi inuicem præfunt, sicut præfessent si essent boni: et cum cessabit status ministerij, cessabit status prælationis: sic patet quod de facto est ibi prælatio.

3. **Ad** illud quod quæritur, vtrum de iure, dicendum quod nulla omnino est ibi prælatio de iure: quia cum ipsi demones subiectis nihil præcipiant nisi contra ius, eo quod ruperunt ius, et dissipauerunt fœdus sempiternum: ideo nulla manet ibi iuris obligatio, sed solum maleuolens confederatio. Nec est simile de homine, qui iuste potest præcipere seruo: et ideo non valent rationes ad hoc inductæ.

iam non habeant liberum arbitrium: quia in vtramque partem flecti non possunt, cum liberum arbitrium ad vtrumque se habeat. Vnde Hieronymus in tractatu de prodigo Filio dicit: Solus Deus est, in quem peccatum cadere non potest: cetera cum sint liberi arbitrij in vtramque partem flecti possunt. Hic videtur dicere, quod omnis creatura in libero arbitrio constituta flecti potest ad bonum, et ad malum. Quod si est, ergo et boni angeli, et mali ad vtrumque flecti possunt: ergo et boni possunt fieri mali, et mali boni. Ad quod dicimus: Quia boni tanta gratia confirmati sunt, vt nequeant fieri mali, et mali in malitia adeo obdurati sunt, vt non valeant fieri boni, et tamen vtrique habent liberum arbitrium: quia et boni non aliqua cogente necessitate, sed propria, ac spontanea voluntate per gratiam quidem adiuti bonum eligunt, et malum respiciunt: et mali similiter spontanea voluntate a gratia destituti, bonum vitant, et malum sequuntur: et mali habent liberum arbitrium, sed depressum, atque corruptum, quod surgere ad bonum non valet.

Quod boni post confirmationem liberius arbitrium habent quam ante.

BONI vero arbitrium habent multo liberius post confirmationem, quam ante. Vt enim Augustinus tradidit in Ench. Non ideo carent libero arbitrio, quia male velle non possunt: multo quippe liberius est arbitrium quod non potest seruire peccato. Neque culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, quia beati esse sic volunt, vt esse miseri non solum nolint, sed nec prorsus velle possint. Non possunt itaque boni angeli velle malum, vel velle esse miseri, neque hoc habent ex natura, sed ex gratia beneficio. Ante gratia namque confirmationem potuerunt peccare angeli: et quidam etiam peccauerunt, et demones facti sunt. Vnde Augusti. in lib. contra Maximinum: Creaturarum natura celestium mori potuit, quia peccare potuit. Nam angeli peccauerunt, et demones facti sunt, quorum diabolus est princeps: et qui non peccauerunt, peccare potuerunt: et cuiuscumque creatura rationali præstatur, vt peccare non possit, non est hoc natura propria, sed Dei gratia. Ideoq. solus Deus est qui non gratia cuiusquam, sed natura non potuit, nec potest, nec poterit peccare. Ecce hic insinuat, quod angeli ante confirmationem peccare potuerunt, sed post confirmationem non possunt. Quod potuerunt, fuit eis ex libero arbitrio, quod est eis naturale: quod vero modo non possunt peccare, non est eis ex natura, id est, libero arbitrio, sed ex gratia, ex qua gratia etiam est vt ipsum liberum arbitrium iam non possit peccato seruire.

Quod post confirmationem angeli non possunt ex natura peccare sicut ante: non quod debilitatum sit eorum liberum arbitrium, sed confirmatum.

NON ergo post confirmationem angeli de natura sicut ante peccare potuerunt: non quod liberum arbitrium eorum debilitatum sit per gratiam: sed ita potius confirmatum, vt iam per illud non possit bonus angelus peccare: quod vtrique non est ex libero arbitrio, sed ex gratia Dei. Quod ergo Hieronymus ait: Cetera cum sint liberi arbitrij, possunt flecti in vtramque partem: accipi oportet secundum statum, in quo creata sunt. Talis enim et homo, et angelus creatus est, qui ad vtrumque flecti poterat: sed postea boni angeli ita per gratiam sunt confirmati, vt peccare non possint: et mali ita in vitio obdurati, vt bene viuere nequeant. Similiter etiam illud Isidori intelligendum est: Angeli mutabiles sunt natura, immutabiles sunt gratia: quia ex natura in primordio sue conditionis mutari potuerunt ad bonum, siue ad malum: sed post per gratiam ita bono addicti sunt, vt inde mutari nequeant. Ad hoc enim repugnat gratia, non natura.

DISTINCT. VII. PARS II.

Quod angeli mali viuacem sensum non perdiderunt, et quibus modis sciunt.

Et licet mali angeli ita per malitiam sint obdurati, viuaci tamen sensu non sunt penitus priuati. Nam ut tradit Isidorus, triplici acumine scientie. nigent demones: scilicet subtilitate natura, experientia temporum, reuelatione supernorum spirituum. De hoc etiam Augustinus ait: Spiritus mali quadam uera de temporalibus rebus noscere permittuntur, partim subtilitate sensus, partim experientia temporum callidiores propter tam magnam longitudinem uite: partim a sanctis angelis quod ipsi ab omnipotenti Deo discant iussu eius sibi reuelantibus. Aliquando eisdem nefandi spiritus, et que facturi sunt, uelut diuinando predicunt.

Quod magicæ artes virtute, et scientia diaboli valent: quæ virtus, et scientia est ei data a Deo, vel ad fallendum malos, vel ad monendum, vel exercendum bonos.

QVORVM scientia, atque uirtute etiam magicæ artes exercentur: quibus tamen non tam scientia,

August. lib. 3. cap. 7. Ibidem. Exo. 7. et. 8. b. s.

Scientia, quam potestas a Deo data est, vel ad fallendum fallaces, vel ad monendum fideles, vel ad exercendam, probandamq. iustorum patientiam. Vnde Augustinus in libro tertio de Trinitate. Video, inquit, infirma cogitationi quid possit occurrere: cur scilicet ista miracula etiam magicis artibus fiant. Nam et magi Pharaoni serpentes fecerunt, et alia. Sed illud est amplius admirandum, quo modo Magorum potentia, qua serpentes facere potuit, ubi ad muscas minutissimas, scilicet cinifes ventum est, omnino defecit: qua tertia plaga Egyptus cedebatur. Ibi certe defecerunt Magi dicentes: Dignus Dei est hic. Vnde intelligi datur, ne ipsos quidem transgressores angelos, et aereas potestates in imam istam caliginem tanquam in sui generis carcerem ab illius sublimis aetherae puritatis habitatione detrusos: per quos Magice artes possunt quidquid possunt: non autem aliquid valere, nisi data desuper potestate. Datur autem vel ad fallendum fallaces, sicut in Aegyptios: et in ipsos etiam Magos data est, ut in eorum spirituum seductione viderentur admirandi, a quibus fiebant, a Dei veritate damnandi: vel ad monendum fideles, ne tale aliquid facere pro magno desiderarent: propter quod etiam nobis in Scriptura sunt prodita: vel ad exercendam, probandam, manifestandamq. iustorum patientiam.

Quod transgressoribus angelis non seruit ad nutum materia rerum visibilibus.

Lib. eodem. cap. 8.

NEC putandum est istis transgressoribus angelis ad nutum seruire hanc visibilibus rerum materiam: sed Deo potius, a quo haec potestas datur quantum incommutabilis indicat.

Quod non sunt creatores, licet per eos Magi ranas, et alia fecerint: sed solus Deus.

NEC sane creatores illi mali angeli dicendi sunt, quia per illos Magi ranas, et serpentes fecerunt: non enim ipsi eas creauerunt. Omnium quippe rerum, que corporaliter visibilibus nascuntur, occulta quadam semina in corporeis mundi huius elementis latent, que Deus originaliter eis indidit. Ipse ergo creator est omnium rerum, qui creator est inuisibilibus seminum: quia quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia, et incrementa debita magnitudinis, distinctionesq. formarum ab originalibus tanquam regulis sumunt.

Sicut parentes non dicuntur creatores filiorum, nec agricolae frugum: ita nec boni angeli, nec mali, et si per eorum ministerium fiant creature.

Lib. et cap. eisdem.

SICUT ergo nec parentes dicimus creatores hominum, nec agricolas creatores frugum, quamuis eorum extrinsecus adhibitis motibus, ad ista creanda Dei virtus interius operatur: ita non solum malos, sed nec bonos angelos fas est putare creatores, si pro subtilitate sui sensus et corporis semina istarum rerum nobis occultiora nouerunt, et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt: atque ita et gignendarum rerum, et accelerandorum incrementorum praebent occasiones. Sed nec boni haec, nisi quantum Deus iubet, nec mali haec iniuste faciunt, nisi quantum iuste ipse permittit. Nam iniqui malitia voluntatem suam habent iniustam: potestatem autem non nisi iuste accipit, siue ad suam poenam, siue ad aliorum: vel poenam malorum, vel laudem bonorum.

Sicut iustificationem mentis, ita creationem rerum solus Deus operatur: licet creatura extrinsecus seruiat.

Lib. 3. cap. 8. Ca. 9. eiusdem.

SICUT ergo mentem nostram iustificando formare non potest nisi Deus, predicare autem extrinsecus euangelium etiam homines possunt, non solum boni per veritatem, sed etiam mali per occasionem: ita creationem rerum visibilibus Deus interius operatur. Exteriores autem operationes, ab angelis tam bonis, quam malis, vel etiam ab hominibus exhibentur. Sed haec ab hominibus tanto difficiliter adhibentur, quantum eis desunt sensuum subtilitates, et corporum mobilitates in membris terrenis, et pigris. Vnde qualibuscumque angelis vicinas causas ab elementis contrahere quanto facilius est, tanto mirabiliores in huiusmodi eorum existunt celeritates: sed non est creator nisi qui principaliter ista format: nec quisquam hoc potest, nisi vnus Creator Deus. Aliud est enim ex intimo, ac summo causarum cardine condere, ac ministrare creaturam: quod facit solus Creator Deus: aliud autem pro distributis ab illo viribus, ac facultatibus aliquam operationem forinsecus admauere: ut tunc, vel tunc, sic, vel sic, exeat quod creatur. Ista quippe originaliter, et primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt: sed acceptis opportunitatibus postea procedunt.

In principio eiusdem capiti.

Quod

Quod angeli mali multa possunt per naturae vigorem, quae non possunt propter Dei, vel bonorum angelorum prohibitionem, id est, quia non permittuntur.

ILLUD quoque sciendum est, quod angeli mali quadam possunt per naturae subtilitatem, quatenus non possunt propter Dei, vel bonorum angelorum prohibitionem, id est, quia non permittuntur illa facere a Deo, vel ab angelis bonis: possent utique fecisse cinifes, qui ranas, serpentesq. fecerunt. Quadam vero non possunt facere, etiam si permittantur ab angelis superioribus: quia non permittit Deus. Vnde Augustinus in libro tertio de Trinitate. Ex ineffabili potentia Dei fit, ut quod possent mali angeli si permittentur. ideo non possunt, quia non permittuntur. Neque enim occurrit alia ratio, cur non poterant facere cinifes, qui ranas, serpentesq. fecerunt, nisi quia maior aderat dominatio prohibendi per Spiritum sanctum: quod etiam magi confessi sunt, dicentes: Dignus Dei est hic. Quid autem per naturam possunt, nec tamen possunt propter prohibitionem, et quid per ipsius naturae suae conditionem facere non sinantur, homini explorare difficile est, immo impossibile. Nouimus hominem posse ambulare, et neque hoc posse si non permittatur: volare autem non posse, etiam si permittatur. Sic et illi angeli quadam possunt facere, si permittantur ab angelis potentioribus ex imperio Dei: quadam vero non possunt, etiam si ab eis permittantur, quia ille non permittit a quo est illis talis naturae modus: qui etiam per angelos suos illa plerumq. non permittit, quae concessit, ut possint.

Ca. 9. in meo 10. 3.

Exod. 8. c.

DIST. VII. PARS I. A. QVÆSTIO I.

Quales facti sint angeli confirmatione, et obstinatione.

An affectus vel voluntas demonis rectificari possit.

Supra dictum est quod angeli, et cetera.

Expositio textus.

Diuisio.

Supra egit Magister de auersione, et conuersione. In hac parte agit de confirmatione, et obstinatione. Et diuiditur haec pars in duas partes. In prima agit de confirmatione, et obstinatione. In secunda vero de consequentibus ad haec infra distinctione eadem: Et licet mali angeli, et cetera. Prima pars habet quatuor particulas. In prima ostendit quod aliqui angeli per conuersionem, et auersionem sunt per gloriam confirmati, et aliqui per malitiam obstinati. In secunda querit vtrum habeant libertatem arbitrij, et opponit ad hoc, ibi: Sed cum nec boni peccare possint, et cetera. In tertia determinat, ibi: Ad quod dicimus quod boni tanta gratia. In quarta et vltima explanat quandam auctoritatem inductam, ibi: Quod ergo Hieron. ait: et cetera. Et ita duo hic determinantur. Primo qualiter mali in malitiam sunt obstinati, et boni in gratia confirmati. Secundo, quo modo confirmatio, et obstinatio stet cum libero arbitrio.

- S. Tho. 1. p. q. 64. art. 2. Et 2. Sent. dist. 7. q. 1. art. 1. Et de Verit. q. 22. art. 1. Et de Malo q. 16. ar. 5. Scotus 2. Sent. dist. 7. q. 1. Aegid. Rom. 2. Sent. dist. 7. q. 1. art. 2. Richardus 2. Sent. dist. 7. art. 2. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 7. q. 2. Henricus Quol. 8. q. 1. 1. Greg. Arim. 2. Sent. dist. 7. q. 1. Marfilus Inguen. 2. Sent. q. 3. art. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 7. q. 1. Ioan. de Bassol. 2. Sent. dist. 7. q. 1. art. 1.

TRVM affectus, vel voluntas demonum possit rectificari. Et quod non, videtur. Primo per Dam. qui dicit, quod hoc est angelis casus, quod hominibus mors: sed homo post mortem non potest recuperare bonam voluntatem et rectam, quam amisit in vita: ergo, et cetera. ITEM per August. in lib. de fide ad Petrum: Sic creauit Deus angelos, ut qui vellent, perpetuo boni essent: et qui nolent, numquam eos diuina misericordia repararet. ITEM hoc videtur ratione. Similis est ratio confirmationis in bono, et obstinationis in malo: sed angeli statim ut bene moti sunt, confirmati sunt in bono: ergo et mali statim ut peccauerunt, obstinati sunt in malo: sicut ergo boni non possunt cadere, ita nec mali resurgere. ITEM grauius peccauit angelus, quam homo: ergo et grauius debet puniri: sed peccatum hominis puniunt fuit aliqua poena irremediabili, ut poena mortis de qua nullus euadit: ergo necesse est peccatum angeli quod erat mors spiritus, puniri poena mortis: sed non potuit puniri poena mortis nature: ergo necesse fuit ipsum puniri poena damnationis aeternae. SED CONTRA: Ad rectificationem voluntatis duo sufficiunt: scilicet condonatio diuina misericordiae, et contritio poenitentiae: sed vtrumque eorum

FVNDAMENTA. Li. 2. c. 4. in fi. et c. 18. de Oribod. fide. Cap. 3. ad med. in sententia, 10. 3

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis. circa duo incidit hic quaestio. Primum est de obstinationis malignitate quantum ad malos. Secundum est de liberi arbitrij inuicibilitate quantum ad bonos, et malos. Quercia primum tria queruntur. Primo queritur, vtrum in demonum voluntate sit possibilis rectificatio. Secundo, vtrum sit in eis male voluntatis continuatio. Tertio, vtrum sit in eis male voluntatis intentio.

AD OPPOSITVM

est possibile circa angelos lapsos esse: ergo et voluntatem eorum rectificari. Quod autem possit esse condonatio misericordie diuine ostenditur: quia misericordia Dei est infinita: peccatum luciferi, et daemonum, est finitum: sed infinitum vincit et superat finitum: ergo diuina misericordia potest remittere illud peccatum. Si tu dicas quod potest de potentia, sed non de condescendia: **C O N T R A:** Decet misericordiam Dei summe manifestari, cum sit summa: ergo si sic manifestatur in summo, scilicet in remittendo maximum omnium peccatorum, et hoc fuit peccatum luciferi: ergo decet ipsum illud condonare. Quod autem possit esse dolor poenitentiae in diabolo, ostenditur. Quando cumque aliquis sentit sibi adesse quod odit, et abesse quod diligit, dolet, et tristatur. Quia sicut dicit Augustinus li. 14. de Ciuit. Dei: Dolor est disensus ab his rebus quae nobis nolentibus accidunt: sed diabolus scit ex peccato suo amisisse illam nobilitatem quam habebat in caelo, et incurrisse poenam in inferno: et primum maxime diligit, et secundum maxime odit: ergo poenitet de hoc quod fecit, vel de hoc quod voluit: vel saltem possibile est ipsum aliquando ad hunc statum deuenire, si modo non est: ergo potest ex parte angeli esse dolor poenitentiae, et ex parte Dei condonatio misericordiae: ergo, et c.

2. I T E M ostenditur sic: Quia si voluntas angeli non potest rectificari, aut hoc est ex parte Dei, aut ex parte angeli, aut ex parte peccati. Ostenditur igitur primo quod non sit ex parte Dei triplici ratione. Prima est haec. Obstinatio malae voluntatis, vel impossibilitatis ad rectitudinem voluntatis est defectus, non positio: ergo non habet causam efficientem, sed deficientem: sed Deus nullius est causa deficiens: ergo non est causa, vel ratio huius impossibilitatis. Secunda est haec. Deus antecederet omnes homines, et angelos vult saluos fieri, vt dicit Damascenus: quia non creauit, siue plasmauit ad poenam, sed ad gloriam. Si ergo non vult angelos malos beatificari, hoc est solum voluntate consequente: sed voluntas consequens est excessus ex causa nostra, vel ex parte nostra: ergo alia ratio est vltior quare hoc concedit: non ergo voluntas Dei. Tertia est haec. Si diabolus veniam peteret, Dominus non repelleret: quia sicut dicit Ambrosius ipse recipit confugiens ad se: hoc iustitiae est: sed contra iustitiam Deus nullo modo facit. Praeterea: Quantumcumque homo Deo seruiert, si poenitet de bonis, Deus bona praeterita non acceptat: ergo similiter si poenitet de malo, videtur quod mala remittat, et hoc spectat ad summe misericordem: ergo ratio quare voluntas diaboli non potest rectificari, non potest principaliter venire ex parte Dei, vt patet ex hac triplici ratione. Ostenditur etiam quod non ex parte naturae angelici veniat haec impossibilitas. Primo auctoritate Augustini de fide ad Petrum. Si humana natura postquam a Deo auersa, bonitatem perdidit voluntatis, ex se ipsa rursus habere potuisset, multo possibilis hoc natura angelica haberet: quae quanto minus grauatur pondere terreni corporis, tanto magis hac esset praedita facultate.

3. I T E M hoc videtur secunda ratione. Quia angelus peccando non amisit arbitrii libertatem, quonia libertas arbitrii, est ei naturalis: sed ratione liberi arbitrii, erat susceptibilis rectitudinis a sui natura: ergo adhuc quantum est ex parte naturae suae susceptibilis est.

4. I T E M si natura angeli est causa illius impossibilitatis, et cuiuscumque rei, per modum naturae est causa: Deus similiter est causa, quia sola voluntas aduersatur Deo: ergo Deus esset causa, qui talem naturam fecit: si ergo nullo modo Deus est causa impossibilitatis ad bonum: ergo nec natura angeli. Ostenditur etiam quod ratio non sit ex parte peccati angelici: quia peccatum angelicum non excedit peccatum hominis in infinitum, quantum ad aliquam conditionem: ergo

Ca. 6. epist. ad sm. ro. 5.

Ambros. in Luc. de Filio Prodigio.

Cap. 3. ad med.

A non nocuit in infinitum plusquam peccatum hominis: sed peccatum hominis et si auferat rectitudinem, non tamen abstulit possibilitatem ad rectitudinem: ergo videtur quod peccatum angeli et si magis elongauerit, non elongauit infinite: ergo videtur quod elongauit cum possibilitate ad reditum: et ita non videtur ratio ex parte peccati.

5. I T E M quantumcumque gratia si adueniret voluntati diaboli, expelleret totam culpam, loquor de gratia gratum faciente: sed morbus qui modico remedio adueniente potest curari, non dicitur de se incurabilis, sed propter defectum remedij si illud non adsit: ergo impossibilitas rectificationis vel rectitudinis in voluntate angeli non est ratione culpe principalis.

6. I T E M culpa non inducit necessitatem voluntati, quia est in voluntate secundum quod voluntas est: et ita secundum quod libera et vertibilis: ergo si non inducit necessitatem, ergo non auferit possibilitatem ad oppositum, et ita rectitudinem: ergo non venit illa impossibilitas ex parte peccati: ergo nullo modo.

C O N C L V S I O .

C *Demonum voluntas de potentia habente ordinem ad actum rectificari non potest, tamen si Deo non sit impossibile diabolo bonam restituere voluntatem: cum poenitentiam non possit habere, cum tempus iam praeterierit conuersionis et meriti.*

R E S P. A D A R G. Dicendum quod (sicut sancti dicunt et auctoritates) voluntas diaboli nullo modo potest rectificari secundum quod hoc verbum, potest, praedicat quamdam potentiam habentem aliquam ordinationem ad actum. Nam si intelligatur de potentia efficientis absolute, absque dubio potens est Deus diabolo restituere bonam voluntatem: tamen ex parte diaboli non est ordinatio aliqua ad hoc, immo facta est voluntas eius impossibilis: vt sancti dicunt, et rationes ostendunt. Si autem quaeratur causa impossibilitatis ad rectitudinem: intelligendum est ad hoc, quod ad rectitudinem voluntatis per actuale peccatum lapsus, duo concurrunt, scilicet ex parte voluntatis, poenitentia: ex parte Dei, gratia sanans: et vtrumque deest diabolo: et ideo omnino deest ei via rectificationis. Si quaeras vltierius quod horum est ratio defectus alterius, dicendum quod defectus poenitentiae est ratio, quare deest gratia gratum faciens: quia ad illam disponit poenitentia informis. Rursus si quaeratur quare deficit poenitentia: dicendum quia deficit gratia gratis data, quae praenitit voluntatem vt poeniteat: et sine qua nemo vquam se praeparat ad gratiam sicut infra patebit. Si quaeratur vnde veniat defectus gratiae gratis datae, vel quae sit ratio: absque dubio defectus gratiae gratis datae non potest habere nisi causam deficientem: et ita neque Deus, neque natura angeli potest esse prima causa: sed necessarium est quod ipsa culpa, qua diabolus ita aegrotauit, et aegrotat, vt non pateat aditus gratiae: et in hoc consentiunt communiter omnes qui recte sapiunt circa materiam istam. Sed vnde habeat culpa diaboli hanc irremediabilitatem diuersificati sunt variae opinantes. Quidam enim sumpserunt rationem ex comparatione culpe ad seueritatem iudicantis. Quia enim diabolus, et angeli eius grauissime peccauerunt, Dominus seuerus iudex statim condemnauit eos: sicut iudex magnum latronem in turpi latrocinio deprehensum statim facit suspendi, quamuis differat suspendium vnus parui latronis, qui potuit habere aliquam excusationem. Sed haec ratio congruitatis est. Quia esse quod diabolus minus peccasset, tunc videretur posse redire, et nos videmus, quod Deus misericordiam facit cum sceleratissimis frequenter: et aliquos aliquando qui modicum peccauerunt demergit in infernum: et ideo congruitas tantum est. Alij sumpserunt rationem ex comparatione

Opin. 1.

Improbatio

Opin. 2.

Improbatio

Opinio 3.

Cap. 10.

Ca. 29. fo. 3.

Improbatio

Opinio 4.

Li. 2. c. 4. in fine, et 18. de Orth. fid. Cap. 3. ad med. in sensu.

Hunc dicendi modum sequitur Sco. q. 1. dist. 7. ibi: De secundo.

paratione culpe ad naturam peccantis, quia peccans fuit substantia spiritalis omnino non habens pondus carnis: et quia substantia spiritalis est semper in actu suo, vnde non lassatur, immo continuo habet inordinatam voluntatem: et continue gratia impugnat: ideo non offertur sibi gratia. Sed iste non sunt rationes necessitatis. Tum quia pondus carnis non inclinabat hominem primum ad peccatum: ideo nec adeo excusabat, vt peccatum eius caperet remedium rectitudinis: nec e contra, carentia carnis adeo angelum impediabat. Similiter nec alia ratio, quia Deus gratiam gratis datam frequenter dat homini existenti in actu voluntate peccandi, haec enim simul stat cum culpa. Et huius exemplum patet in Paulo, qui conuersus est, et circumdatus luce in actu persecutionis: sunt tamen congruitates quaedam a latere. Alij sumpserunt rationem ex parte culpe relata ad modum peccandi per oppositum ad peccatum hominis: quia enim homo alio suggerente peccauerat: ideo dignum fuit alio releuari: Rursus: Quia totum genus humanum ceciderat, ne totum periret, congruum fuit reduci ad rectitudinem. E contra est in angelicis spiritibus, quia non peccauerunt per tentationem, maxime lucifer: ideo non redijt: vnde Gregorius in Mor. lib. 4. Numquam lumen pristini status accepit, quia non persuasus amittit. Similiter quia cecidit secundum partem, ita quod peccatum fuit particulare, et personale: ideo non debuit rectificari. Vnde August. in Enchir. placuit vniuersitatis Conditori, vt quoniam non tota multitudo Angelorum Deum deserendo perierat, ea quae perierat in aeterna damnatione remaneret. Sed istae similes sunt rationes congruitatis: quia si homo peccasset propria voluntate, sine suggestione, vel particulariter, non video quo modo non posset recuperare bonam voluntatem, Domino restitente. Alij sumpserunt rationem per comparationem ad statum peccantis, quia tempus meriti, et status merendi erat ipsis praehixus vsque ad primam bonam operationem vel malam: et ideo sicut homo postquam tempus merendi pertransit, quantumcumque peccauerit parum, dum tamen mortaliter, et qualitercumque peccauerit, vltra non potest bonam voluntatem reacquirere, et sic de angelis intelligendum est: Et hoc modo assignauit Damasc. cum dixit: Hoc est angelus casus, quod hominibus mors. Et similiter August. de fide ad Pet. cum dixit: Sic creauit Deus angelos, vt qui vellent, perpetuo boni essent, et qui nolent nunquam eos diuina misericordia repararet, ita et tempus meriti, et statum praehixit vsque ad primum conflictum. Et hanc rationem credo propriam, et necessariam. Et hoc patet: quia si aliqua passio inest aliquibus subiectis, inest eis secundum aliquod commune: diabolus autem non potest voluntatem recuperare, ita est obstinatus, et similiter Iudas, et alius homo peccator damnatus. Constat quod hoc esse non potest ratione naturae, nec ratione modi peccandi, quia non est commune: si ergo non inuenitur communis nisi ex parte status: quia vterque est extra statum meriti, manifestum est quod ista est ratio potissima, et necessaria. Et hoc clarius patet in peccato hominis, si diligentius consideretur. Nam peccatum Iudae in principio non abstulit possibilitatem ad iustitiam. Et tamen sine additione, et sine inuouatione solo tempore merendi transeunte, factus est impossibilis ad bonam voluntatem. Deus enim decreuit offerre gratiam, quamdiu est tempus merendi: quo transeunte, cum non faciat contra dispositionem, non offert gratiam quae praenitit voluntatem, et formet ad potentiam, et ita remanet voluntas in impoenitentia sempiterna, et ita culpa. Et si tu obijcias, quod cum Deus prauideret quod diabolus lapsurus erat, siue peccaturus, quare praehixit ei ita modicum tempus merendi, vt non haberet spatium redeundi. Notandum ad hoc, quod in conditione rerum non attenditur ratio misericordiae, et iustitiae principaliter: sed sapientiae.

A Decreuit enim diuina sapientia in vniuerso facere duplicem creaturam rationalem, ad hoc quod esset vniuersum completum: vnam corpori vnitam, vt animam rationalem: aliam absolutam, et spirituales, vt angelum. Et quoniam substantia omnino spiritalis omnino est incorruptibilis, et ingenerabilis, non potuit vnus angelus ex alio produci, ideo simul producti sunt: et sicut simul sunt producti, ita etiam simul glorificandi, siue dispositi ad simul glorificari. Et quia sunt spirituales, et in corporales, et incorruptibiles, nullo modo habentes retardatum, hinc est quod in loco gloriae sunt conditi, scilicet in empyreo: et ita de proximo ad gloriam dispositi, et ratione naturae, et loci: et ideo tempus meriti est eis ita breue praehixum sicut potuit: et ideo vsque ad primam auersionem, et conuersionem deliberatam. Homini vero quia conditus est in corpore animali ad procreandum prolem ad cultum Dei, et ita in dispositione remotiori a gloria, datus est locus distans ad merendum a sui conditione, scilicet paradisi terrestri: et praehixus est ei terminus diuturnus propter officium procreandi prolem: et propterea cum peccauit angelus, statim exit tempus meriti statuti, homo vero non: et ideo iste potuit rectificari, ille vero non. Et hoc est quod dicit Aug. de mirab. sacrae Scripturae: Angelus de sublimissimo sui ordinis statu cecidit: ideo resurgere non potuit. Patet igitur quod voluntas angeli non est rectificabilis, nec fuit, a tempore ex quo cecidit: quia enim fuit extra statum meriti, certissime reuelata est ei sua damnatio: et ideo sicut beati non possunt timere damnationem, ita angelus malus propter certitudinem damnationis non potest sperare salutem, et propter absentiam gratiae non potest poenitere: et ideo nec bonus esse. His visis facile est omnia obiecta soluere.

1. A D illud quod obijcitur, quod potest esse condonatio misericordiae, dicendum quod potest de potentia absoluta: sed de potentia ordinata quae operatur secundum ordinem sapientiae, et illi ordinem, Deus non corrumpit, immo inuolabiliter seruat, non debet esse nec potest esse: quia consilium Dei, et dispositio non potest mutari aliqua ratione. Ad illud quod dicit, quod summe debet manifestari misericordia, dicendum quod ita debet manifestari misericordia, vt manifestetur et iustitia: et ideo decreuit diuina bonitas in homine infirmiori, et miserabili, manifestare misericordiam: et summe manifestauit, quando vnigenito non pepercit: in angelicis spiritibus placuit iustitiam manifestare, et sapientissime, et elegantissime factum est, quia misericordia non auferit iustitiam, nec econuerso. Et ideo errauit Origenes, qui totum dedit misericordiae Dei, et abstulit locum iustitiae, quod quamuis non sit tanta impietas in superficie, tamen aequalis erroris est auferre a Deo actum iustitiae, sicut auferre actum misericordiae. **A D** illud quod obijcitur de dolore poenitentiae, quod potest esse in diabolo, dicendum quod dolor poenitentiae est duobus modis. Aliquis enim dolet de culpa propter damnatum quod incurrit, et laesionem, et sic dolere potest quis ex puris naturalibus, siue gratia gratis data, et tunc dolet quando maiorem sentit laesionem, quam delectationem. Hanc diabolus modo non habet propter habitudinem peccandi: sed tamen habiturus est cum absorbebitur a poenis post iudicium: sed poenitentia haec non disponit ad gratiam, immo solum est poena, quia sic poenituit etiam Iudas. Alio modo est dolor poenitentiae, quando quis dolet de culpa, quia Dei offensu: hic dolor disponit ad poenitentiam, et hic non est sine gratia gratis data, et hunc dolorem diabolus, vel daemones habere non possunt: quia sunt extra statum in quo datur gratia, et irregressibiliter sunt extra: et ita patet illud.

Vide lib. 1. Periarchon c. 5. fo. 10. 4.

2. 3. 4. 5. **A D** illud ergo quod obijcitur secundo, vnde veniat impossibilitas. Concedendum, quod non venit ex parte Dei, sicut ostendunt tres primae rationes,

2. Præterea: Non est peccatum in quo non con-
temnatur, et offendatur Deus, et in quo peccans non
auertatur a Deo: ergo in omni peccato crescit mala
voluntas in comparatione ad Deum.

3. I T E M: Opposita nata sunt fieri circa idem:
sed demones non possunt proficere: ergo non pos-
sunt magis deficere, siue peiores esse.

Li. 2. orpho.
fi. ca. 18.

4. I T E M hoc videtur per simile in hominibus dam-
natis: quia diabolus et homo mortuus, siue dam-
natus sunt in consimili statu, sicut dicit Damasce-
nus: quod hoc est hominibus mors quod est Ange-
lis castus: sed post mortem mala voluntas in homine
non crescit: ergo nec in demone post casum.

5. I T E M ostenditur hoc per simile in bonis
Angelis: Similis enim est status bonorum in bono,
et malorum in malo: sed in bonis non potest cresce-
re bona voluntas: ergo nec in malis mala.

6. I T E M Angelus huius simplex est, et nullum habet
retardatiuum: ergo in prima conuersione tan-
tum se conuertit, quod non potest amplius conuer-
ti: ergo similiter tantum se auertit, quod non ampli-
us potest. ergo, et cetera.

7. I T E M in nullo crescit mala voluntas in quo
non crescit demeritum: sed demeritum non crescit
in eo, quia non potest euitare peccatum: ergo si ne-
cesse est diabolum male velle, impossibile est malam
voluntatem in eo crescere.

8. I T E M Diabolus, et demones sunt redditi
omnino impossibiles ad gratiam in primo lapsu, nec
possunt magis impossibiles esse. Sed quanto crescit
mala voluntas, fit maior elongatio a gratia: si ergo
non possunt magis elongari, sicut cæcus non potest
plus cæcari: ergo, et cetera.

C O N C L U S I O.

Demonis voluntas mala semper intenditur, quantum
ad vim administratiuam, videlicet in compara-
tione ad hominem, licet non quantum ad vim
contemplatiuam, quia est simpliciter
auerfus a Deo.

Opin. 1.

R E S P O N D. A D A R G. Triplex est hic mo-
dus dicendi. Quidam enim senserunt, quod sicut
in Angelis bonis voluntas bona creuit in prima con-
uersione usque ad terminum, ita quod amplius in se
non potest crescere, sed solum in effectibus bonis
quos efficiunt circa homines: similiter in Angelis
malis dicere voluerunt, quod in prima auersione
auerfa est voluntas eorum in termino, ita quod tan-
tum fuit deprauata voluntas malorum quod amplius
nec deprauatur, nec crescit, sed solum in effectibus
malis, quoniam plura mala ex equali voluntate sem-
per facit. Et quia supplicium non tantum respicit
intentionem voluntatis, sed etiam actum exterior-
em: ideo grauius punitur diabolus ex malis quæ
committit. Rationem autem huius positionis assi-
gnant, simplicitatem et spiritualitatem angelicam,
quæ nullum habet retardatiuum: et ideo totaliter,
et in termino in prima conuersione se conuertit: ho-
mo autem non sic. Aliorum positio est ista: quod
in malis Angelis, simpliciter loquendo, crescit ma-
litia, et male voluntatis deordinatio. Sicut enim pa-
ter ex problemate præcedenti, diabolus continue
peccat, et nouas malitias quotidie excogitat. Et quoniam
quia mala facimus mali sumus, et quodlibet
malum adimit ex habilitate voluntatis, quia aliter
non esset malum: ideo semper habilitas minuitur,
et voluntas magis, et magis deordinatur. Nec est si-
mile de bonis, quia bonum opus non ita apponit ad
bonitatem gratiæ vel voluntatis, sicut peccatum quod-
libet adimit. Sed quia durum videtur dicere, quod
diaboli malitia non intendatur, cum dicatur in Psal-
mo: Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper,

Hæc vide-
tur positio
S. Thom.
1. p. 2. q. 64.
art. 2.

Opin. 2.

Improbatio

Psal. 73. d

A et exponitur de demonibus: et iterum irrationabile
videtur, quod ita crescat in diabolo malitia sicut in
pure viatore, cum iam sit in statu damnationis, et
necessitatem habeat ad aliqua mala: Ideo est tertius
modus dicendi, quod in diabolo crescit malitia vol-
untatis quantum ad vim administratiuam, qua con-
uertitur ad hominem: sed non quantum ad vim con-
templatiuam, qua est simpliciter, et necessario auer-
sus a Deo. Ratio autem huius positionis est ista: Ad
crementum enim voluntatis male, siue demeriti non
sufficit inordinata affectio: quia hæc est in damnatis,
et erit in sempiternum: sed requiritur ultra, tempus
meriti, et status merendi, vel demerendi: diabolus
autem est in statu demerendi, quantum ad vim ad-
ministratiuam, non quantum ad contemplatiuam.
Et ideo crescit demeritum, et peccatum quantum
ad vim administratiuam, et non quantum ad contem-
platiuam. Ratio autem huius patet si reuocentur ad
memoriam prædicta in solutione præcedentis primi
problematis, ubi tactum est de præfixione temporis
ad merendum ipsi Angelo. Dicitur enim quod
Angelus spiritualis, et incorruptibilis, et propin-
quus ad gloriam est conditus: ideo est ibi tempus bre-
ue præfixum, homini vero terminus longus. Sed
quia Deus sic condidit vniuersum, ut maior et po-
tentior minorem adiuet: ideo non tantum Angelo
dedit vim contemplatiuam qua mereretur, et ad
Deum conuerteretur, sed etiam administratiuam
qua homini suffragaretur. Quia ergo vis contempla-
tiua erat ipsius Angeli in se: quantum ad illam præ-
fixum est ei spatium merendi, et demerendi usque
ad primam conuersionem, vel auersionem. Sed quia
administratiua respectu habet ad hominem: ideo
præfixum est Angelis spatium merendi, et demeren-
di usquequo homines assumentur totaliter ad gloriã.
Manet ergo quantum ad vim istam status merendi,
vel demerendi, et manet usque ad diem iudicij.

Opin. 3.

B Sed quoniam meritum, et demeritum non est in vi
administratiua, nisi per vim contemplatiuam, et in
bonis contemplatiua ita est conuersa ad bonum quod
non potest auerti: ideo administratiua non habet
nisi locum merendi. E contra, quia in malis ita est
auerfa contemplatiua, quod non potest conuertere: ideo
quantum ad administratiuam non habet nisi locum,
et spatium demerendi: et in hoc patet quod diuinum
decretum manet iustum, et inuolatum: quia tem-
pus, quod a conditione præfixerat, non debuit auferre
nec bonis, nec malis. Et illis quidem diligentibus
Deum spatium illud conuersum est in bonum, im-
pijs autem, et peccatoribus angelis conuersum est in
malum: et ideo patet quo modo crescit mala volun-
tas in malis, scilicet quantum ad vim administrati-
uam solum. Nec est omnino simile in bonis, et ma-
lis: quia voluntas in bonis propter influentiam per-
fectam statim peruenit ad terminum: et ideo quam-
uis plura bona faciant, tamen voluntas bona propter
hoc non intenditur: sed in alijs non est ita, quia cor-
ruptio venit ab ipsis: et non potuerunt ita se inficere,
quin adhuc magis quamdiu durat tempus: vnde et
crescit in eis malitia, et etiam appetitus nocendi, et
dominandi hominibus: non sic in Angelis bonis. Con-
cedendæ sunt igitur rationes probantes quod mala
voluntas in demonibus intendatur, et crescat quan-
tum ad vim administratiuam, siue in comparatione
ad hominem.

C 1. A D illud ergo quod obijcitur, quod inordi-
nate mouetur in Deum, dicendum quod sicut in dam-
natis inordinatus motus voluntatis conuersus est eis
in pœnam, et imputatur in supplicium, non in deme-
ritum: sic in angelis malis in pœnam est conuersus
ille inordinatus motus.

2. A D illud quod obijcitur, quod in omni pec-
cato contemnatur Deus, dicendum quod non est pec-
catum, quin adsit vis contemplatiua, et quin sit in Deo
aliquo

3. A D illud quod obijcitur de statu hominis mor-
tui, iam patet, quod non est simile, quia simpliciter
exit statum meriti: Angelus non.

4. A D illud quod obijcitur de Angelis bonis,
quod non augetur in eis bona voluntas: patet quod
non est simile: quia voluntas bona non ita est ab
operatione, ut malitia.

5. A D illud quod obijcitur de simplicitate An-
geli, dicendum quod illud argumentum deficit dup-
pliciter. Primo quia voluntas deliberatiua, cum
sit libera, non mouetur secundum suum totum posse,
quamuis nullum habeat retardatiuum, et illud
manifestum est: quia Angelus magis diligit vnum
quam aliud, et magis odit vnum quam aliud: sed
hoc non esset si totaliter moueretur in quemlibet,
ideo ratio non valet. Præterea alius defectus est
ibi: quia esto quod quantum posset se conuertere
prima vice, adhuc posset magis peccare: quoniam
posset peccare, et posse deficere, et posse moueri in-
ordinate: et quamuis non possit intensius moueri
quantum ad motum, potest tamen magis deordina-
ri, quia semper crescere potest pronitas, et inclinatio
ad malum: et ita patet illud.

6. A D illud quod obijcitur, quod non potest
euitare, dicendum quod falsum est. Quamuis enim
malitiam voluntatis non possit immutare, potest
tamen cessare a nocimento quod homini facit: et
propterea ipse induxit se in hanc necessitatem, et non
pœnitet: et ideo non excusatur: nullus enim excu-
satur per necessitatem inductam, nisi pœniteat de
inductione.

7. A D illud quod obijcitur, quod diabolus est
omnino impossibilis ad gratiam, dicendum quod
non crescit mala voluntas quantum ad impossibili-
tatem suscipiendi gratiam, et hoc est æqualiter in
omnibus damnatis: sed quantum ad indignitatem:
et diabolus est indignus, et potest esse magis indi-
gnus, secundum quod magis offendit, et abutitur
bonis naturalibus sibi datis.

Q V Æ S T I O I.

An Confirmatio mutet liberum arbitrium.

Steph. Brulef. 2. Sent. d. 7. q. 4.



M TRVM confirmatio mutet liberum arbi-
trium, ita quod sit aliud ante confirmatio-
nem, aliud post. Et quod sic, videtur. Veri-
bilis inest libero arbitrio creato per na-
turam: ergo quod auferat liberi arbitrij veritabili-
tatem, mutat eius naturam, et variat: sed confirmatio
hæc auferat liberi arbitrij veritabilitatem: ergo mu-
tat, et variat.

AD OPPO-
SITVM.

2. I T E M nihil idem manens idem, potest op-
positas differentias participare: sed mutabile, et im-
mutabile sunt oppositæ differentiæ entis, sicut mor-
tale, et immortale viuientis: si ergo liberu arbitriũ an-
te confirmationem est mutabile, post confirmationem
est immutabile: ergo est aliud, et aliud.

Arist. 2. de
Gener. con-
tex. 56.

3. I T E M rationales potestates sunt ad oppo-
sita, sicut dicit Philosophus: ergo cum potentia desi-
nit esse ad opposita, definit esse rationalis: sed post
confirmationem liberi arbitrij definit esse ad oppo-
sita: ergo definit esse rationalis potestas: sed nulla po-
tentia rationalis potest fieri non rationalis, manens ea-
dem: ergo, et cetera.

Aristot. 9.
Met. con-
tex. 10.

4. I T E M potentia distinguuntur per actus, et
actus per obiecta: ubi ergo sunt diuersa obiecta, ne-
cesse est etiam potentias diuersificari: sed liberu arbi-
triu ante confirmationem potest malum, post confir-
mationem non potest: ergo est aliud, et aliud.

Arist. 2. de
anima con-
tex. 42.

C O N T R A: Anselmus de libero arbitrio dicit,
quod liberu arbitriũ est potestas seruandi reuerentiã
propter se: sed hæc potestas in confirmatione non tol-
litur, sed fortificatur: ergo liberu arbitriũ nõ mutatur.

FV N D A-
M E N T A.

I T E M gratia naturam perficit, et confirmat:
sed nihil quod alterum secundum naturam perficit,
et complet, mutat eius naturam: ergo gratia adue-
niens libero arbitrio ipsum non mutat: sed confir-
matio est per gratiam: ergo, et cetera.

I T E M omne confirmans alterum, est confer-
uans: et nihil conferuans est corruptens, et nihil mu-
tat aliquid, nisi corrumpat aliquid: quia non est mu-
tatio sine deperditione: ergo nihil confirmans, mu-
tat: sed confirmatio ideo dicta est, quia liberu arbi-
trium Angeli confirmat: ergo ipsum non mutat.

I T E M gratia confirmationis facit esse liberum a
miseria in Angelis, sicut gratia gratum faciens facit
liberum a culpa: sed libertas a culpa non mutat libe-
rum arbitrium, nec eius libertatem: ergo nec liber-
tas a miseria: ergo nec confirmationis gratia.

C O N C L U S I O.

Liberum arbitrium per confirmationem non mutatur quo
ad substantiam, nec fit aliud: licet quo ad fra-
ctum, et actum alteretur.

R E S P O N D. A D A R G. Dicendum quod est
mutatio alicuius dupliciter. Vno modo quantum
ad substantiam, siue essentiam: alio modo quantum
ad statum. Vel per alia verba. Est mutari quan-
tum ad primum esse, et esse mutari quantum ad bene
esse. Si loquamur de mutatione primo modo, sic sine
dubio dicendum quod confirmatio liberum arbi-
trium non mutat, cum perficiat, et conferuet, sicut
ostendunt rationes secundo inductæ. Si autem lo-
quamur de mutatione secundo modo, scilicet quan-
tum ad statum, vel bene esse, sic etiam absque du-
bio planum est, quod liberum arbitriũ aliud habet
statum.

A R T I C V L V S II.

C O N S E Q V E N T E R secundo queritur de liberi
arbitrij immutabilitate tam in confirmatis, quam
in obstinatis. Supposito quod Angeli in sua condi-
tione habuerint liberum arbitrium, sicut homo,
queruntur hic tria. Primum est, vtrum con-
firmatio mutauerit liberum arbitrium.

Secundum est, vtrum obstinatio aufe-
rat libertatis vsum. Tertium est,
vtrum hæc vel illa mi-
nuat libertatis do-
minium.

S. Bon. To. 4.

statum nunc et aliud complementum, quam haberet prius. Huic autem mutationi non obuiant rationes secundo inducta, sed solum primo: de qua erat quaestio in partem negatiuam terminata, scilicet: quod liberum arbitrium per confirmationem, et si alteretur, non tamen fit aliud.

1. AD illud ergo quod obijcitur primo, quod vertibilitas est libero arbitrio naturalis, dicendum quod aliquid est naturale propter naturae complementum, utpote igni quod tendat sursum. Aliquid est naturale propter naturae defectum, sicut ignem posse extinguere. Sic libero arbitrio est aliquid naturale propter naturae complementum, ut posse in bonum: aliquid propter naturae defectum, ut posse verti in malum.

2. AD illud quod obijcitur, quod aliquid mutatur secundum substantiam, quando perdidit illud quod habet per naturam, dicendum quod etsi hoc possit habere veritatem in eo naturali quod consequitur complementum, non tamen est verum in eo quod consequitur defectum, et tale quid, est vertibilitas. Sicut enim dicit Anselmus, posse peccare non est libertas, nec pars libertatis.

Cap. 2. de lib. arb.

3. AD illud quod obijcitur de oppositione differentiarum, dicendum quod sicut mortale, et immortale dupliciter possunt comparari ad substantiam uidentem: sic mutabile, et immutabile ad libertatem. Si enim mortale et immortale utrumque sit per naturam: sic dicunt differentias oppositas essentialiter diuersificantes supposita. Si autem mortale sit per naturam, immortale per gratiam auferentem defectum naturae: sic non sunt differentiae oppositae, sed sunt compossibiles: vel saltem quod est sub vna, potest esse sub altera sola alteritate, quantum ad bene esse, siue complementum gratiae. Per hunc modum mutabile, et immutabile per naturam, impossibile est esse circa idem manens idem, nec simul, nec successiue: sed mutabile per naturam, et immutabile per gratiam non sic opponuntur, nec essentialiter distinguuntur: et ideo non variant secundum substantiam liberum arbitrium.

1. Per hier. cap. vlt.

4. AD illud quod obijcitur, quod rationales potestates sunt ad opposita, dicendum quod verum est: sed non ad omnia opposita, sed ad aliqua, utpote ad facere aliquid, et non facere, ad incidere tunicam, et non incidere, ut dicit ipse Philosophus: et hoc modo liberum arbitrium confirmatum ad opposita potest esse: et ideo rationalis potestas est sicut et ante. Quod ergo obijcitur: Non est in malum, et bonum, ergo non est ad opposita: manifestum est quod ista ratio est peccans secundum consequens.

5. AD illud quod obijcitur de diuersitate obiecti quod liberum arbitrium confirmatum non est in malum, dicendum quod hoc veritatem habet de obiecto per se: malum autem non est obiectum per se liberi arbitrii, in quantum liberi, sed solum in quantum deficiens: et ideo non sequitur, si non potest in malum quod non sit liberum, vel quod sit aliud: sed sequitur quod non est deficiens confirmante influenza manus omnipotentis, quae nullo modo finit deficere, quamuis liberum habeat posse, et velle.

QVÆSTIO II.

An obstinatio tollat a demonibus libertatis usum.

Marsilius Inguen. 2. Sent. d. 5. ar. 2.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 7. q. 5.
Gabriel Biel 2. Sent. d. 7. q. unica.

AD OPPOSITVM Cap. 1. et seq.

TRVM obstinatio tollat a demonibus libertatis usum. Et quod sic videtur: Liberum arbitrium, ut dicit Anselmus, est potestas seruandi rectitudinem propter se: ergo seruatio rectitudinis est vsus liberi arbitrii: sed hac non

habent, nec possunt habere Angeli obstinati: ergo, etc.

2. ITEM Anselmus: Potestas peccandi non est libertas, nec pars libertatis: ergo peccare nullo modo est uti libertate: sed demones per liberum arbitrium quam faciunt actum, qui non sit peccatum; nec possunt facere propter obstinationem in malo: ergo perdidit libertatis usum.

3. ITEM: Libere velle, et necessario velle sunt opposita: sed demones necessario habent malam voluntatem, ergo necessario volunt malum: non ergo libere: sed libere velle est vsus libertatis: ergo amiserunt libertatis usum.

4. ITEM: Phrenetici et insani non habent libertatis usum, quonia plus in eis regnat appetitus phantasticus, quam rationalis: sed in demonibus est furor irrationalis, amens concupiscentia, phantasia, proterua, sicut dicit Dionysius: ergo videtur quod amiserunt liberi arbitrii usum.

Lib. de diuinis nom. c. 4. in medio

5. ITEM: Bestiae non habent usum liberi arbitrii quia mouentur secundum impetum: sed diabolus maiori impetu mouetur ad malefaciendum, quam bestia: ergo non habent libertatis usum. Quod autem maiori impetu moueatur, videtur in lib. 83. quia dicit Augustinus: Videtur ferocissimas bestias timore poenarum a maximis voluptatibus abstrahi: sed diabolus timore poenae non dimittit superbire: ergo maiori impetu fertur in malum: ergo, et cetera.

CONTRA: In quocumque est vsus rationis, et appetitus, est vsus liberi arbitrii: sed in demonibus est vsus rationis, quia conferunt, et disponunt: ergo, et cetera.

FVNDAMENTA.

ITEM ei, quod non habet usum liberi arbitrii, non imputatur aliquid quod faciat: sed demonibus obstinatis mala quae faciunt, imputantur: ergo habent usum liberi arbitrii.

ITEM: Potentia incorruptibilis non alligata organo semper est in suo actu, et vsu: sed liberum arbitrium in demonibus est huiusmodi: ergo nullo modo potest impediri a suo vsu.

ITEM: Nihil quod causatur ab vsu liberi arbitrii, et sine illo non potest causari, auferit liberi arbitrii usum: sed obstinatio est huiusmodi: ergo obstinatio non auferit liberi arbitrii usum. Prima patet, per se, quia effectus proprius non destruit causam. Secunda patet, quia obstinatio est a mala voluntate.

ITEM: Per quae quis peccat, debet puniri: sed demon libero arbitrio peccauit: ergo in ipso debet puniri: ergo demon habet liberum arbitrium: et constat quod ipsum non est ociosum: ergo habet aliquem usum.

CONCLUSIO.

Liberum arbitrium demonis per obstinationem amittit usum sic, quod non potest elicere actum ordinatum in finem, non tamen simpliciter, quod non libere eliciat actum suum.

RESPOND. AD ARG. Dicendum quod et si multis modis dicatur vsus, sicut habitum est in primo libro: tamen quantum ad praesens sufficit, dico quod vsus alicuius potentiae dicitur dupliciter. Vno modo actus elicitus a potentia. Alio modo actus elicitus a potentia ad eum finem, ad quem est. Primo modo dicendo, vsus liberi arbitrii est libere velle, siue eligere. Secundo modo, vsus liberi arbitrii est rectitudinem seruare, quoniam ad illam est. Dicendum est igitur quod obstinatio demonibus non auferit usum primo modo, quia libere volunt, quod volunt. Sed vsus secundo modo sic, quia eorum potentia, etsi in actu exeat, non tamen in actu ordinatum in finem. Rationes autem probantes quod demones habent vsus liberi arbitrii procedunt de vsu secundum primam viam: unde concedenda sunt.

Dist. 46. q. 3. et infra dist. 44. ar. 1. q. 2.

1. AD

AD illud ergo quod obijcitur ad oppositum de Anselmo, dicendum quod Anselmus diffinit liberum arbitrium per actum ordinatum in finem, qui est seruare rectitudinem, et ita quantum ad vsus secundo modo dictum, et hunc amittunt demones obstinati.

2. AD illud quod obijcitur, quod potestas peccandi non est libertas, nec pars libertatis, dicendum quod verum est: nunquam tamen est sine libertate, sicut nec peccare est sine vsu libertatis, siue liberae voluntatis. Omnis enim qui peccat, libere vult. Et ideo continuatio peccati vsus liberi arbitrii non excludit, sed includit.

3. AD illud quod obijcitur, quod libere velle, et necessario velle opponuntur, dicendum quod duplex est necessitas: quaedam a causa extrinseca, utpote necessitas coactionis, et haec opponitur ei quod est libere velle. Quaedam vero est a dispositione intrinseca, et haec huic non opponitur, immo stat simul cum libertate: talis est in libero arbitrio demonum, quod ita conglutinat sibi malum, ut nullo modo velint ab eo separari.

4. AD illud vero quod obijcitur de phreneticis, dicendum quod phrenetici sic habent vsus phantasiae, quod absorbetur vsus rationis, et magis agunt quam agant: demon autem sic habet phantasiae proteruam quod vsus et actus rationis non excludit. Illa enim proteruitas potius est a libero arbitrio, quam sit ab infirmitate naturae: sic ponimus in phrenetico.

5. AD illud quod obijcitur de bestiis, quod abstrahuntur: ergo minori impetu mouentur, dicendum quod illud impetu mouetur, quod non habet retrahens. Habere autem retrahens, hoc est dupliciter, scilicet intra, et extra: impetus autem qui magis repugnat libero arbitrio, est illud quod excludit retinaculum interius, non quod exterius excludit: quoniam igitur impetus bestiae excludit retinaculum intra, quamuis possit retrahi per illud quod est extra, ideo non habet liberum arbitrium: demon autem habet potentiam interiorem, per quam sine aliquo exteriori repellente potest retrahi, et quae a nullo extrinseco potest superari: et ideo impetus demonum in malum libero arbitrio non repugnat, sed consonat, et sic patet illud.

QVÆSTIO III.

An confirmatio in bono, vel obstinatio in malo augeant, vel minuant libertatis dominium.

Steph. Brulef. 2. Sent. d. 7. q. 6.
Gabriel Biel 2. Sent. dist. 7. q. unica. ar. 2.

AD OPPOSITVM.



TRVM confirmatio, vel obstinatio diminuat libertatis dominium. Et quod confirmatio minuat, videtur. Liberior est potentia, et magis suorum actuum domina, quae omnino nulli subiacet necessitati, quam quae subest: sed liberum arbitrium confirmatum necessitate habet ad beneficiendum, non confirmatum vero minime: ergo confirmatio diminuit dominium.

2. ITEM: Quanto potentia amplior, tanto liberior: sed confirmatio arctat liberum arbitrium ad bonum, ante vero erat indifferens ad bonum, et ad malum: ergo videtur quod liberius erat ante, et magis domina actu.

3. ITEM: Potentia quae exit in actum ex seipsa magis est suorum actuum domina, quam quae exit mediante alieno beneficio, siue gratia: sed liberum arbitrium non confirmatum ex seipso faciebat quod volebat: confirmatum autem quod facit, implet per gratiam: ergo liberius erat ante confirmationem, quam post.

S. Bon. To. 4.

4. ITEM hoc ipsum videtur de obstinatione, primo per Anselmum qui dicit quod potentia peccandi addita libero arbitrio ipsum diminiuit: ergo multo magis actus peccandi, ergo maxime necessitas peccandi: sed hoc est in obstinatione: ergo, et cetera.

5. ITEM: Liberior est aliquid quod nulli subiacet seruituti, quam quod subiacet: sed liberum arbitrium in obstinatis subiacet seruituti peccandi, antevero minime: ergo, et cetera.

6. ITEM: Liberior est potentia quanto facilius exit in actum ad quem est, et tanto minus libera, quanto difficilius est ad illud: sed difficillimum est in Angelo obstinato velle bonum: ergo videtur quod in eo liberum arbitrium maxime sit diminutum.

CONTRA quod obstinatio non diminiuit videtur. Dionysius de diuinis nominibus: Datae ipsi Angelis dona nequaquam mutata dicimus: sed sunt integra, et splendidissima: ergo si liberum arbitrium fuit eis datum naturaliter: ergo non est diminutum.

ITEM: Liberum arbitrium dicitur liberum eo quod non potest cogi: ergo si libertas diminiuit, aliqua coactio introducit: sed liberum arbitrium obstinatum nullo modo potest cogi: ergo nullo modo potest diminui.

ITEM: Si diminiuitur per obstinationem, et peccatum: ergo cum non sit infinitum, omnino poterit auferri: ergo videtur quod aliquando perdant demones liberum arbitrium, quod est supra improbatum. Quod autem confirmatio non diminiuat, sed auget, videtur per Anselmum in libro de libero arbitrio, qui sic dicit: Qui habet quod decet et expedit, nec potest illud perdere, liberior est, quam qui potest: sed liberum arbitrium confirmatum non potest perdere iustitiam, et rectitudinem, quam expedit et decet habere: non confirmatum potest: ergo, et cetera.

Cap. 2.

ITEM: Quanto magis aliquid assimilatur illi quod est liberum infinite libertatis, tanto liberius est: sed liberum arbitrium confirmatum magis assimilatur Deo, et eius arbitrio, quam non confirmatum: ergo est liberius.

ITEM: Omnis potentia quae habet dispositionem eleuantem, et reddentem facilius ad illud, ad quod est, est liberior quam illa, quae caret hac dispositione: sed liberum arbitrium confirmatum sic se habet respectu non confirmati: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Obstinatio, et in malo confirmatio non minuit libertatis dominium quod opponitur coactioni, cum tale sit intrinsecum, et de essentia liberi arbitrii: sed bene minuit, vel auget dominium quod opponitur subiectioni seruitutis.

RESP. AD ARG. Dicendum quod quando quaeritur de diminutione dominij libertatis arbitrii, distinguendum est in dominio. Quoddam est enim dominium quod opponitur coactioni: quoddam quod opponitur subiectioni. Si autem loquamur de dominio libertatis, quod opponitur seruituti coactionis, sic priuat coactionem, et hoc dominium est essentialiter libero arbitrio, et ideo non minuitur, nec augetur. Rursus, quia omnem priuat coactionem, aequaliter est in omnibus tam in bonis quam in malis, tam in Creatore quam in creaturis, sicut dicit Bernardus in libro de libero arbitrio, ubi dicit quod manet libertas voluntatis integra, tam in malis quam in bonis: tam in Creatore quam in creaturis. Si autem dicatur dominium quod opponitur seruituti subiectionis, sic recipit magis et minus, nec inest aequaliter omnibus. Nam in miseris subiacet miseria: in beatis est liberum: in malis subiacet culpa: in bonis est liberum, et tanto liberius, quanto magis distat a malo: in creaturis subiacet mandatis: in Deo vero est supra omne mandatum: et hoc modo accipiendum dominium, per confirmationem augetur, quae magis elongat a subiectione culpe, et mi-

De lib. arb. Cap. 1.

FVNDAMENTA. Cap. 4. p. 2.

et miseriar: et per obstinationem minuitur qua ceruicem submittit vtrique. Concedenda sunt igitur rationes quod obstinatio minuit, et confirmatio auget: quia hac via procedunt, et ideo verum concludunt.

1. Ad illud ergo quod obijcitur primo, quod confirmatio diminuitur propter necessitatem, dicendum quod necessitas immutabilitatis ad bonum nullo modo repugnat libero arbitrio, nec in quantum liberum a coactione, quia coactio est ab extrinseco: nec in quantum liberum a culpa, vel miseria, et ideo non diminuit: illa ergo propositio solum habet veritatem de necessitate coactionis, vel pronitatis ad malum.

2. Ad illud quod obijcitur de amplitudine, dicendum quod potentiam ampliari est dupliciter. Aut respectu eorum, quae posse est posse, et de talibus verum est: aut respectu eorum, quae posse est non posse, sed deficere, et respectu talium non est verum, et tale est malum: vnde diuina potentia, quae est amplissima, et liberrima non est respectu mali.

3. Ad illud quod obijcitur de beneficio, et gratia, dicendum quod illud verum est si aequae bene per se posset, sicut potest cum gratia: sed hoc non est verum, quia illud beneficium gratiae eleuat potentiam ad ea, ad quae erat: et per se attingere non poterat.

4. Ad illud quod obijcitur, quod obstinatio non minuit, quia integra manent data, dicendum quod illud intelligitur quantum ad substantiam naturalium, non quantum ad habilitates: vt melius infra videbitur.

5. Ad illud quod obijcitur, quod libertas est dominium propter priuationem coactionis, dicendum quod quantum ad illud non diminuitur, sicut praedictum est.

6. Ad illud quod obijcitur, quod totaliter posset tolli libertas, dicendum quod verum est de ea, quae diminuitur, qualis est libertas a culpa, et miseria: de alia vero non est verum: et sic patet illud. Patent etiam omnia alia litteralia per haec dicta.

DIST. VII. PARS II.

De consequentibus obstinationem Angelorum malorum.

Huius Partis textum supra videre est.

Et licet mali Angeli, et cetera.

Expositio textus.

Diuisio.



VPRA egit Magister de confirmatione, et obstinatione Angelorum: in hac parte agit de consequentibus ad haec. Diuiditur autem haec pars in duas. In prima agit de his, quae consequuntur obstinationem. In secunda de his, quae consequuntur confirmationem, infra dist. 9. Post praedicta superest, et cetera. Prima diuiditur in duas. In prima agit de demonum statu post obstinationem quantum ad cognitionem. Secundo vero quantum ad vim operatiuam, ibi: Quorum scientia atque virtute, et cetera. Et illa secunda pars duas habet. In prima determinat potentiam demonum respectu creaturarum generaliter. In secunda vero respectu hominum, et hoc infra distinct. 8. Solet etiam in questione versari. Prima pars habet tres partes. In prima ostenditur, quid possint, in secunda vero qualiter, in tertia vero quantum permittuntur. Primum facit, ibi: Quorum scientia atque virtute, et cetera. Secundum ibi: Nec putandum est istis transgressoribus. Tertium vero facit, ibi: illud quoque sciendum est, et cetera. Et ita

A duo generaliter continet ista pars. Primum est de demonum cognitione. Secundum de virtute.

Triplici acumine scientia videntur daemones. Dub. I.

Videtur Isidorus in diuisione ista diminute procedere, quia Augustinus super Genesim quattuor modos ponit: quos etiam Magister adducit in littera. ITEM: Videtur superflua: Philosophus enim non ponit nisi duos modos: dicit enim quod omne quod quis nouit, discens, vel inueniens nouit.

RESPON. Dicendum quod diuisio Isidori sufficientis est, et consona verbis Augustini. Sufficientia autem patet sic: Omne enim quod daemones sciunt, aut sciunt cognitione innata, et sic dicuntur scire acumine sensus: aut cognitione acquisita: sed cognitio acquisita potest esse dupliciter, aut de rebus, quae sub sunt rationi, et haec per experientiam addiscuntur: aut de rebus, quae sunt supra, et sic per reuelationem superiorum spirituum. Quod ergo obijcitur de Augustino, dicendum quod duo modi reducuntur ad vnum. Et iterum: Augustinus magis assignat modos praedicendi futura, quam cognoscendi. Philosophus autem loquitur de cognitione acquisita: vel si generaliter de omni, tunc sub inuentione comprehendit sensus acumen, et experientiam temporum.

Partim a sanctis Angelis, et cetera. Dub. II.

Innuat Magister, quod daemones aliqua cognoscunt a sanctis Angelis, quae ab omnipotenti Deo discunt iussu eius sibi reuelantibus. CONTRA: Daemones sunt inimici Dei, et Angelorum: si ergo ab inimicis abscondenda sunt secreta consilia: ergo videtur quod Deus eis numquam reuelari faciat. ITEM: Ipsi sunt in tenebris damnationis: ergo cum non sint idonei ad gratiam, et reuelatio sit cognitio gratiae non naturae, videtur quod nullo modo fiat ipsis daemionibus.

RESPOND. Dicendum, et pro vero habendum est quod dicit Isidorus, et Augustinus quod aliqua praesciunt reuelatione superiorum spirituum, cuius reuelationis attendendus est finis, et modus. Finis, quia mirabilis sapientia per inimicantes sibi implet voluntatem suam: vnde sicut reuelatio somnij de exaltatione Ioseph, facta insidiantibus secundum mirabilem Dei dispositionem, fecit ad eius impletionem, licet secundum intentiones illorum esset ad impedimentum: sic Deus ita ostendit per Angelos suos daemionibus, vt, dum illi obuiant aliquid valde decens et competens, ordinatissime impleat, et eliciat. Et ex hoc patet primum, quia non est simile. Humanum enim consilium potest irritari, non tamen diuinum. Attendendus est etiam modus: duplici enim modo fit reuelatio. Aliquando mentis illustratione, sicut fiebat sanctis prophetis, et haec est gratiae. Aliquando vero sola praedictione, sicut homo reuelat aliquando voluntatem suam: et hoc non est gratiae aliquo modo perficientis, vel eleuantis naturam: sed potest esse opus misericordiae, si illud ordinetur ad bonum eius, cui praedicitur, vel iustitiae si ordinetur ad punitionem alicuius mali, vt pote si ad fallendum fallaces: vel vtriusque, si simul ad vtrumque: et ita est quasi semper, quia huiusmodi futura praedictantur daemionibus et permittuntur miracula fieri ab eis, vt boni talia parvipendant, in quibus se vident a damnatis, et miseris superari: et mali, et fallaces proficiant in penis errantes, et in errorem mittentes occulto Dei iudicio, tamen iudicio iusto: vnde valde stultum est desiderare facere miracula, vel praescire futura: et quasi magna haec reputare, cum inimicos Dei in his videamus abundare.

Lib. 2. de Gen. ca. 17. ro. 3. 1. post ca. 1.

Nec sane Creatores. Dub. I I I.

Innuat Magister, quod Angeli mali, immo etiam boni non sunt creatores, quia non operantur nisi exterius. Sed contra: Hoc non videtur, per rationem, quia si solus creator operatur interius, tunc ergo natura nihil producit. Item: Creare est producere aliquid de nihilo: sed si daemon propria virtute extraheret semen de potentia in actum, non de nihilo faceret: ergo non esset Creator.

RESP. Dicendum quod quaedam est virtus, quae in productione rerum solum operatur exterius: quaedam quae perfecte operatur interius: quaedam partim interius, partim exterius. Virtus artificis solum operatur exterius amouendo, siue iungendo, et applicando vnam naturam cum alia. Virtus Dei operatur perfecte interius, quia ipsa primordialia, quae sunt intima, producit femina. Virtus vero, quae est partim interius, partim exterius, est virtus naturae, quae extrinsecus est respectu rationum seminalium: sed interius respectu producendorum ex ipsis. Natura enim dum operatur, immitit virtutem suam vsque ad intima passi: et in illa immisione ipsam essentiam formae, quae erat in potentia incompleta non producit: sed productam a Deo supponit, ipsam tamen adiuuando ad actum perfectum adducit: solus igitur ille potest illas feminales rationes facere, qui potest creare: quoniam ipsae non sunt ex alijs, sed ex nihilo, et ex ipsis sunt omnia, quae naturaliter producuntur. Igitur nec pater est creator filij, nec agricola segetum: quia licet pater operetur interius sicut natura: tamen operatur exterius, et circa aliquid, et ex aliquo, non ex nihilo: licet non operetur a deo exterius, sicut agricola. Operatio autem daemionis magis est similis operationi agricolae, quam paternae.

Sicut ergo mentem nostram iustificando formare, et cetera. Dub. I I I I.

CONTRA: Si hoc verum est, tunc sicut gratia est a Deo, nullo modo a natura, vel potentia creata: videtur, quod similiter omnis alia forma sit a solo Deo: ergo agens creatum nullam formam inducit.

RESP. Dicendum quod beatus Augustinus valde subtiliter loquitur, et veraciter, si verba eius sane intelligantur. Vult ergo dicere, quod sicut mentem nostram iustificando formare non potest nisi Deus: quia gratia non est ex aliquo: sed potius ex nihilo, vel esset abire in infinitum: sic formarum seminalium rationes, siue formarum primas essentias solus Deus potest producere: alias enim aut necesse est esse ex nihilo, aut in infinitum abire: non ergo intelligit Augustinus, quo ad deductionem formae de potentia in actum quam vocat actionem quodam modo exterioriorem: sed potius quo ad productionem illius seminalis rationis, quae est essentia rei aliter se habens, cum est in potentia, et in actu.

Illud quoque sciendum, et cetera. Dub. V.

Innuat Magister, quod Angeli mali, vel daemones quaedam possent per naturae subtilitatem, quae non possunt propter Dei prohibitionem. Contra hoc est quod Deus sic dedit virtutes rebus, et sic administrat eas, vt, eas agere proprios motus sinat: sicut dicit, Aug. de Ci. Dei. lib. 7. August. vnde peccare volentes non cohibet, sed finit, prout volunt peccare: ergo pari ratione non debet angelorum potentiam cohibere.

RESP. Dicendum quod Deus voluntates non cohibet propter legem liberatis, quam eis statuit: sed iusto iudicio de malo in peius ruere permittit: sed virtutem restringit iudicio aequo iusto: quia operatio potentiae, vt frequenter in his qui potentia abutuntur, est ad aliorum afflictionem, et punitionem.

ANEM. Quoniam igitur omnis poena debet esse iusta, si habens potentiam iniuste affligit, vel vult affligere, debet potentia compesci non ratione eius qui agit, sed ratione eius qui patitur: nisi altissima Dei iudicia aliud requirant. Quod ergo obijcitur, quod res agere proprios motus finit, non intelligitur quod non compescat virtutem per contrarias potestates: sed quia tantum finit agere, quantum suam iustitiam decet permittere.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis secundum duo quae Magister determinat, duo quaeruntur. Primum est de cognitione daemionum. Secundum est de ipsorum virtute super rerum productione. Circa primum tria quaeruntur. Primum, vtrum cadat in daemionibus deceptio, siue error circa praesentia. Secundum, vtrum obliuio circa praeterita. Tertium, vtrum praecognitio circa futura.

QUESTIO I.

An in daemionibus cadat deceptio circa praesentia.

Th. 1. p. q. 58. ar. 1. Et Quae. 64. ar. 1. Et de Verit. q. 8. ar. 14. Et de Malo. q. 16. ar. 5. Egid. Rom. 2. Sent. d. 7. q. 2. ar. 3. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 7. q. 9.



VO D deceptio cadat in daemionibus circa praesentia, videtur: quoniam non probauerunt habere Deum in noticia, tradidit illos Deus in reprobum sensum: hoc dicit Apocryphus de hominibus. Si ergo aequae, vel magis seuerus est Deus in Angelos: ergo videtur, quod dari sunt in reprobum sensum: sed in omnibus talibus cadit error: ergo, et cetera. Si tu dicas, quod illud intelligitur de sensu in agendis, non in cognoscendis. Contra: Aug. dicit super Gen. ad lit. quod mali Angeli intelliguntur per tenebras, boni vero per lucem: sed tenebra magis dicit priuationem luminis quam caloris: ergo videtur quod cognitio eorum sit obcurata, ergo et errori subiecta.

2. ITEM videtur quod errori sit penitus subiecta, quia Dion. de diuinis nominibus dicit, quod in daemionibus est furor irrationalis, amens concupiscentia, phantasia proterua: sed phantasia est principium erroris: ergo videtur quod ratio eorum penitus sit subiugata errori.

3. ITEM per simile: Homini inflicta est pro peccato ignorantia, non tantum agendorum, sed etiam cognoscendorum: ergo si non minus peccatum angelicum debuit puniri, patet, et cetera.

4. ITEM hoc videtur per simile: Sicut se habet affectus ad bonum, ita intellectus ad verum: sed affectus daemionum a deo est depressus, quod non potest moueri in amorem boni, aut inordinate mouetur si amat: ergo nec intellectus in speculationem veri. Si tu dicas, quod peccatum magis corrumpit affectum daemionum, quam intellectum. Contrarium videtur: nam omnem prauam electionem praecedit prauum iudicium, quia non eligit voluntas deliberatiua, nisi praecedat iudicium: ergo videtur, quod prima ratio deordinandi sit in iudicio, et ita in cognitione: ergo in cognitiua magis quam in voluntate, vel aequae debet esse puniitio.

ITEM

5. I T E M hoc confirmatur: quia excæcatio, et obstinatio sunt pœnæ peccati: ergo sicut affectio præsupponit cognitionem, ita obstinatio quæ est pœna affectionis, excæcationem, quæ est pœna cognitionis: ergo cum diabolus sit obstinatus, etiam est excæcatus.

6. I T E M bonum est diffusivum sui, et verum similiter: et magis est diffusivum sui bonum quàm verum, quia hoc habet de sua ratione: si ergo Deus in quantum bonus subtrahit influentiam bonitatis affectivæ ipsorum demonum: ergo in quantum verum diffusionem luminis, ipsi cognitiva.

7. I T E M: Quidquid sit de conseruatione luminis dati, tamen demonibus, cum sint in statu damnationis, noua dona non debent dari a Deo: sed nihil potest aliquis addicere nisi Christo docente, sicut dicit Aug. in lib. de Magistro: ergo si Christus non debet noua dona eis donare: ergo nec nouam cognitionem: ergo in his quæ ante lapsum non cognouerunt, ex quo non habent doctorem veritatis, necessario errant, et decipiuntur.

Cap. 22. et 24. 10. 1.

S E D contra in Luca dicitur quod filij sæculi huius, prudentiores sunt filijs lucis in generatione sua, loquitur de malis: ergo, et cetera.

I T E M Dion. de diuinis nominibus: Data ipsis dona nequaquam mutata dicimus: sed sunt integra, et splendidissima, loquitur de demonibus: ergo si habuerunt naturale iudicium illuminatum, et potens dirigi in cognoscendis, videtur, et cetera.

I T E M Isid. de summo bono: Præuaricantes Angeli etiam sanctitate amissa, sensum angelicæ naturæ non amiserunt.

I T E M peccatum non est contra actum, sed contra ordinem actus: ergo non est contra cognitionem simpliciter, sed contra cognitionem ordinatam in finem: si ergo cognitio speculatiua quantum est de se non dicit cognitionem ordinatam in finem, patet, quod per peccatum non debet depruari.

CONCLVSIO.

In demonibus iudicium intellectus speculatiui est maneat integrum quantum ad substantiam potentia, tamen per culpam est aliquo modo obnubilatum: iudicium vero intellectus practici est omnino subuersum.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod deceptio, et error venit ex deordinatione, siue deniuatione iudicij. Iudicium autem duplex est in quolibet ratiocinante. Vnum quod est cognoscendorum, quod est veri sub ratione veri. Aliud agendorum quod est boni sub ratione boni. Et primum est intellectus speculatiui, nec spectat ad liberum arbitrium, secundum vero est intellectus practici, et est pars liberi arbitrij. Primum iudicium, etsi maneat integrum quantum ad substantiam potentia, nihilominus per culpam est in Angelis aliquo modo obnubilatum, quia errant frequenter in iudicando de multis, et in multis decipiuntur, maxime cum iudicant de contingentibus. Aliud iudicium est in eis omnino subuersum, et quantum ad hoc excæcati sunt angeli mali, sicut quantum ad affectum obstinati: et propter istius iudicij subuersionem dicuntur facti tenebra, et dati in reprobum sensum, et sic patet responsio ad primum.

Phantasia quot modis dicitur.

1. 2. A D illud quod obijcitur de Dionysio, quod est in demonibus phantasia proterua, dicitur quod phantasia dupliciter accipitur: aliquando pro vi sensitua collatiua sensibilibus receptorum a sensu particulari: aliquando phantasia dicitur apparatus secundum quod dicitur a phanos, quod est apparitio. Et primo modo est in solis corporibus, secundo modo in spiritibus. Hæc autem phantasia proterua dicitur esse in demonibus, quoniam, et si demones intelligentes sint, et multa vera cognoscant, tamen alios nolunt

docere, sed a veritate seducere: et ideo quia non possunt nisi per apparentes similitudines, hinc est quod studium demonum maxime circa talia est intentum, sicut magnus clericus, qui vellet alios paralogizare, studeret in sophismatibus: et ideo phantastica dicuntur propter rationes phantasticas, et apparentes, quas inueniunt, et hanc phantasia dicit proteruam. Quia cum secundum iudicium suum veritatem cognoscant, tamen cognitam scienter impugnant. Et hoc est proteruire scilicet veritati intellectus obviare, ideo habent phantasia proteruam. Habent etiam concupiscentiam amentem, quia cum non deberent appetere nisi honestum et conferens, appetunt res maxime nociuas, sicut peccare, et alios in peccatum precipitare, quamuis hoc non intendant finaliter. Ibi etiam est furor irrationalis, quia cum solis malis deberent ex ratione irasci, irascuntur, et furunt contra bonos.

3. A D illud quod obijcitur, quod homini inflicta est ignorantia secundum speculationem intellectus, dicendum quod verum est in posteris: sed Adæ non est inflicta ignorantia cognoscendorum, quia habuit cognitionem sibi innatam. Sic et demones, quia habuerunt cognitionem sibi innatam, et Deus vix subtrahit dona sua naturalia, scilicet gratis data: ideo non inflixit istam ignorantiam in intellectu speculatiuo: sed tamen ignorantia pœna contraria est, et cæcitas in intellectu practico. Paruulis autem dicitur infligere ignorantiam, non subtrahendo scientiam, sed non apponendo. Præterea: Moles carnis corruptæ aggrauat intellectus iudicium, et ideo non est simile.

4. 5. A D illud quod obijcitur, quod affectus est priuatus rectitudine voluntatis, dicendum quod peccatum magis respicit voluntatem, et magis directe opponitur bonitati affectionis, quàm veritati cognitionis: et ideo demones non sunt ita priuati lumine cognitionis per culpam, sicut bonitate affectionis. Verum tamen sicut prius tactum est, est quoddam iudicium, quod est coniunctum voluntati, et est subuersum in malis angelis, et excæcatum: ideo patet solutio ad alia duo sequentia.

6. A D illud quod obijcitur, quod bonum est diffusivum sui, dicendum quod est loqui de diffusione boni simpliciter, vel boni gratuiti. Si loquimur de diffusionem boni simpliciter, ad tot se extendit ratio boni, ad quot et veri, quia vtrumque conuertitur cum ente, et in omnibus entibus. Si autem de diffusionem boni gratuiti, non est verum: quia multi sunt, qui idonei sunt ad capiendam intelligentiam, qui tamen idonei non sunt ad capiendam gratiam.

7. A D illud quod obijcitur, quod non debent eis dari dona, dicendum quod donum dupliciter potest accipi, proprie et communiter. Proprie donum dicitur quod simpliciter aliunde est, cuiusmodi sunt gratia infusa, siue dona infusa, et talis est gratia gratum faciens, vel ad eam habitans. Alio modo dicitur donum, quod est per adiutorium diuinum, nihilominus tamen per acquisitionem nostram, et illud non dicitur proprie donum, sed habito respectu ad hoc, quod non acquiritur sine Dei adiutorio: et hoc modo Deus dat dona bonis, et malis. Quia enim Deus dedit lumen cognitionis ab initio, quod poterat in acquisitionem multorum scibilibus, et ipse non subtrahit quod dedit, nec etiam conseruationem, cum talia possint stare cum peccato mortali: et ideo qui habet primum donum potest multiplicare, etiam reprobis existens, et Deus dicitur docere non inspirando, siue infundendo, sed cooperando luminis dato, et conseruando illud. Exemplum huius est Deus dedit frumentum auaro, et dedit tertam potentem fructificare, cum recolligit multum de blado, de bona terra Deus dat, sed non ita sicut si ipse sterilem terram sine iactu seminis faceret fructificare: hoc enim proprie

proprie esset donum. Primo modo solum large, sic Deus dat dona bonis, et malis, et demonibus, et hominibus, quamuis ipsis hæc ipsa bona in mala conuertantur.

A D ea autem, quæ obijciuntur ad oppositum, dicendum quod intelliguntur de iudicio speculatiuo, tamen de illo non est intelligendum, quod magis viget in malis, quàm in bonis, vel etiam tantum sicut ante lapsum: quia reuera quamuis multa clare cognoscant, maxime illa quorum cognitio est eis innata, ratione quorum dicit Dionysius, quod habent sibi data integra: tamen in multis errant, et falluntur illi nefandi spiritus, quia præsumptiosi, et curiosi sunt: et ideo frequenter iudicant de his, quæ eorum iudicio non subsunt, et ideo a veritatis tramite in errorem labuntur: et sic patet omnia obiecta.

QVÆSTIO II.

An in demonibus cadat obliuio.

Richard. 2. Sent. d. 7. ar. 2. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 7. q. 8.

AD OPPOSITVM.

M T R V M in demonibus cadat obliuio circa præterita. Et quod sic videtur. Nullus de sapiente fit stultus, nisi aliquid obliuiscatur: demones autem de sapientibus facti sunt stulti, maxime lucifer, de quo Ezech. Tu plenus sapientia. Et de quo Eccle. Melior est puer sapiens rege sene, et stulto. Glo. exponit de lucifero, siue diabolo: ergo, et cetera.

Ezech. 28. d. Eccl. 54. e

2. I T E M gratia reparat, et reformat totam imaginem: ergo et peccatum deformat: sed deformatio memoria, et corruptio est per obliuionem: ergo videtur quod peccatum in vim memoratiuam inducat in Angelis obliuionem.

3. I T E M intelligere, et memorari ipsorum demonum est cum variatione, ergo in tempore: sed omne quod mensuratur a tempore, senescit, et tendit ad corruptionem, quia tempus facit distare quod est, ut dicit Philosophus, vnde est principium corruptionis per se: ergo cum corruptio circa vim memoratiuam sit tantum per obliuionem, patet, et cetera.

4. Ethic. 5. primo cali. cõtex. 100.

4. I T E M sicut se habet intelligentia ad errorem, ita memoria ad obliuionem: sed in intelligentia Angeli cadit deceptio, et in voluntate obliuio: ergo in memoria cadit obliuio.

5. I T E M opposita nata sunt fieri circa idem: sed memoria Angeli potest proficere addiscendo: ergo pari ratione debere obliuiscendo, cum status ille sit magis aptus ad defectum, quàm ad profectum.

11. de Cit. Dei. 2. 10. 5. et 15. de Tric. 1. 10. 3. et lib. 1. 4. c. 14. ad f.

6. I T E M mente humana solus Deus superior est, sicut vult Aug. sed contingit in mentem nostram cadere obliuionem: ergo si par est angelicæ, multo fortius in mente demonum. Quod autem in mente nostra cadat obliuio quantum ad superiorem partem, patet, quia August. dicit quod eorum cognitio, quæ spectant ad diuinitatem, est superioris partis: sed frequenter talium obliuiscimur: ergo, et cetera.

FVNDAMENTA.

S E D contra: Quod est naturale est indelebile: sed species existentes in angelica memoria sunt ei innata, et concreta, ergo sunt indelebiles: si ergo obliuio venit per deletionem specierum, patet, et cetera.

Arist. 3. de anima con tex. 4.

I T E M omne quod recipitur in aliquo, est ibi per modum recipientis: ergo species quæ est in angelica memoria, est ibi per modum recipientis: sed memoria angelica est incorruptibilis nec dependet a corruptibili, nec quantum ad substantiam, nec quantum ad operationem, nec per se, nec per accidens: ergo species, quæ ibi recipitur, est simpliciter incorruptibilis.

I T E M hoc videtur a minori. Vertibilior est voluntas, quàm aliqua interiorum potentiarum: sed culpa quæ adhæret voluntati adhæret inuertibiliter: ergo multo fortius species, quæ est in memoria est in ea indelebiter: si ergo obliuio est propter deletionem speciei, patet, et cetera.

I T E M omne quod corrumpitur aut corrumpitur, quia habet contrarium, aut quia est ex contrarijs, aut quia est in aliquo, quod habet contrarium, vel est ex contrarijs. Hæc scripta sunt a Philosopho in libro de morte et vitæ: sed species existens in memoria demonis nullo prædictorum modorum est corruptibilis: ergo, et cetera.

I T E M Philosophus dicit, quod virtus sensitua non senescit quantum est de se, sed solum ratione organo. Vnde in primo de anima dicit: Senex si acciperet oculum pueri, videret vtique sicut videt puer: ergo cum virtus memoratiua ipsius demonis non pendat ex organo, non senescit, nec lassatur in operando: ergo nec in recipiendo species: et ita, vt videtur, nihil obliuiscitur.

Arist. 1. de anima con tex. 65.

CONCLVSIO.

In demonibus quo ad memoriam quæ dicitur habitus, nullus cadit obliuio: sed quo ad actum memorandi obliuiscuntur obliuio præteritæ suæ salutis, et beneficiorum Dei.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod actum memorie contingit accipere, et per modum habitus: et iste est, retinere speciem: et esse dicitur per modum habitus, quia continue tenet, et dicit magis statum, siue conseruationem, quàm actionem. Est et alius actus memorie per modum vsus siue actus, qui est meminisse siue recordari. Primus quidem actus naturalis est, et non subest voluntati: nec penes illum attenditur meritum, vel demeritum. Secundus vero actus potest ordinari ad bonum, et eius oppositum scilicet ad malum. Et secundum hunc duplicem modum distinguendum est in obliuione. Nam si dicitur obliuio per oppositionem ad retentionem speciei, sic est delectio speciei de memoria. Si autem dicitur per oppositum ad recordationem, sic dicit de habilitationem siue dehabilitationem quantum ad istum actum, qui est meminisse. Et hoc potest esse bonum, scilicet cum obliuiscimur malorum illatorum nobis: et malum, cum obliuiscimur beneficiorum nobis a Deo collatorum, uel obliuiscimur eorum quæ nobis essent expedientia ad salutem. Contra: Dicitur in Deuteronomio: Cane ne umquam obliuiscaris Domini Dei tui, et cetera. Si igitur loquamur de obliuione primo modo: sic dico quod non cadit in demonibus: nulla enim est in eis delectio speciei. Si secundo modo: sic dico quod cadit, immo cecidit magna obliuio: quia obliuio sunt suæ salutis. Suæ etiam obliuio beneficiorum Dei: quia cum conuertuntur ad mala, inhabiles fiunt ad recolendum bona: hoc modo concedo, quod obliuio sunt.

1. 2. E T sic procedunt duæ primæ rationes. Prima quæ sumpta est a stultitia. Secunda quæ sumpta est ab imagine deformata: nam procedunt hac uia.

3. 4. A D illud quod obijcitur, quod intelligere cadit in tempore, dicendum quod cadit in tempore extenso nomine temporis, non prout est motus primi mobilis mensura: quia nec demonum esse, nec intelligere pedit ex illo. Tamen aliter potest dici, quod quamuis actus, ut actus cadat sub tempore, uel in tempore, non tamen actus, ut habitus, quia habet modum substantiæ intra, siue in qua est, nec habet variationem: et ideo sicut substantia demonum non corrumpitur, nec senescit in tempore, nec habitus: ita etiam nec actus, ut habitus, et talis est retentio speciei: et per hoc patet aliud, quod non est simile de intelligere, et obli-

Deut. 4. d

et obliuisci, quia intelligere non tam est actus naturalis, quam etiam conformis voluntati, et similiter errare: sed speciem tenere, vel amittere est ex potentia, vel impotentia naturali. Præterea ratio illa non valet, quia cum memoria habeat naturam specularē, siue speculi: intelligentia naturam luminosam siue luminis: et Angelus plus habet de natura speculi, et de potentia recipiendi, quam de natura luminis: illa enim in solo Deo est potissime, vel in his, quæ sunt deiformes per gloriam: ideo non valet, nec est simile. Magis enim potest in tenendo speciem, quam in recte iudicando: aliqua enim sunt supra iudicium Angeli, non sic est de tentione speciei.

5. A d illud quod obijcitur, quod opposita nata sunt fieri circa idem. Verum est, nisi alterum naturaliter inquit, et natura Angeli possibilis est ad receptionem per naturam: ad deletionem vero minime.

6. A d illud quod obijcitur, quod solus Deus est maior mente humana, dicendum quod verum est quantum ad rationem perficiendi: tamen quia mens humana ex coniunctione cum corpore terrestri aliquas contrahit proprietates, et defectus deprimentes: quantum ad hoc est inferior mente angelica: et ideo sicut mens humana impeditur ab actuali consideratione propter depressionem corporis, ita etiam compellitur obliuisci: intellectus autem angelicus semper est in actu intelligendi: et ideo non est mirum si memoria semper est in actu conseruandi: et sic patet obiecta.

QVÆSTIO III.

An demones futura contingentia præcognoscant.

- S. Tho. 1. p. q. 57. ar. 3.
- Et de Verit. q. 8. ar. 12.
- Et de Malo q. 16. ar. 7.
- Et Opus 3. cap. 23. et 236.
- Egid. Rom. 2. Sent. d. 7. q. 2. ar. 1.
- Et de cognit. Aug. q. 10.
- Et Quol. 1. q. 20.
- Richardus 2. Sent. dist. 7. ar. 3. q. 2.
- Duran. 2. Sent. d. 7. q. 3.
- Th. Argent. 2. Sent. d. 7. q. 1. ar. 3.

AD OPPOSITUM.

MTRVM in demonibus sit præcognitio quo ad futura. Et quod sic videtur per simile: quia Astronomi, et Mathematici per cursum astrorum præcognoscunt, et dicunt multa futura, et videmus quod in multis vera dicunt: ergo si maior est intelligentia, et cognitio in demonibus: videtur, et cetera.

2. I T E M hoc ostenditur ab effectu: quia isti Magi, et Diuini per pacta cum demonibus multa vera prædicunt, et non possunt nisi per reuelationem demonum: ergo videtur quod ipsi futura præcognoscunt.

3. I T E M videtur hoc a minori: quia intellectus agens in somnijs, et in ecstasi multa vera futura præuidet: sicut patet, quia frequenter somniamus, quod euenit nobis post longa tempora: sed demones sunt omnino abstracti a sensibus: ergo, et cetera.

3. Anima contra 18.

4. I T E M ratione videtur: quia anima quodam modo est omnia: quia in ea, est quo est omnia fieri, quantum est ex parte intellectus possibilis: et quantum est ex parte intellectus agentis est in ea, quo est omnia facere: ergo si intellectus agens esset liber, vel possibilis reductus ad actum per agentem, tunc non solum esset in potentia ad cognoscendum futura, sed etiam in actu: et hoc est in demonibus, qui creati sunt in actualitate plenæ cognitionis: quorum intellectus agens est liber a corpore: ergo, et cetera.

A S E D contra quod non præciant futura contingentia videtur. Quanto aliquid magis est præsens alicui, tanto certius est ei: sed voluntas vniuersusque sibi præsentior est, quã alij: ergo certior est sibi quid velle debeat, quã alij: sed homo nullus certitudinaliter scit quid debeat cras velle, vel cogitare: ergo multominus nec alia creatura, quantum est de se, potest præscire.

I T E M omnis cognitio creaturæ pendet a re scita, quia scibile non se habet in comparatione ad scientem creatum per modum possibilis: sed potius per modum actualis et motiui: sed nulla cognitio pendens a cognoscibili potest esse certa de re incerta: sed futurum contingens est res incerta, ergo non potest certitudinaliter ab Angelo cognosci.

I T E M si cognoscit futura: aut ergo scientia acquisita, aut innata. Si acquisita: sed hæc incipit ab existentia rei, quia a re ipsa generatur in cognoscente: cum ergo res nondum sit, non potest cognitionem eius acquirere. Si innata: ergo non potest ignorare aliqua eorum quæ futura sunt: ergo præscit casum suum antequam caderet, quod supra improbatum est tanquam impossibile: ergo, et cetera.

I T E M si præcicit futura: ergo scit quis debeat vincere, vtrum ipse, an is, quem tentat: ergo cum ipse refugiat victoriam bonorum, numquam tentaret nisi illos, quos præciceret sibi succumbere: sed aliquos alios tentat, sicut patet in Iob: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Demones futurorum contingentium non possunt certam habere præcognitionem, cum hoc solius sit Dei: licet ob ingenij acrimoniam, longam experientiam, dolosam cautelam, et alienam doctrinam aliquando possint vera prædicere.

D R E S P. A D A R G. Dicendum quod futurorum est triplex genus. Quædam enim sunt futura, quæ habent causam determinatam, et infallibilem, vtpote sunt alia, quæ attenduntur circa motum corporum superiorum, in quibus est determinatio, et omnis impediementi remotio: talia possunt certitudinaliter sciri non solum a Deo, sed a creatura, et hoc in sua causa, sicut tempus eclipsis, et cõsimilium. Quædam sunt, quæ habent causam determinatam: sed tamen fallibilem, vtpote sunt illa, quæ sunt secundum inferiorem naturam. Quæ ideo habent causam determinatam, quia intentio naturæ mouet determinate ad vnum. Ideo vero fallibilem, quia multipliciter potest occurrere impediementum: vtpote ager seminatus, si terra pinguis est, et bona dispositio superiorum corporum, affert pinguem fructum: et ista possunt quodam modo sciri, et præciri, non tantum a Deo, sed etiam a creatura, quæ nouit naturas rerum superiorum, et inferiorum: non tamen ita certitudinaliter sicut prædicta. Quædam autem sunt, quæ habent causam indeterminatam, et fallibilem, sicut sunt ea, quæ sunt a voluntate nostra, quæ indeterminata est propter hoc, quod est ad opposita. Fallibilis etiam, quia possunt etiam volenti proficere, occurrere multa impediementa, et talia nõ possunt certitudinaliter sciri ab aliqua creatura in seipsa, sed solum a Deo, vel per reuelationem diuinam. Ratio autem huius ista est, quia cognitio creaturæ pendet ex re: quoniam igitur res incerta est et in se, et in sua causa: ideo creatura non potest certitudinaliter illam noscere, aut præscire. Diuina autem cognitio non pendet a re aliqua: immo omnia, quæ nouit, secundum modum suæ veritatis nouit: et quia veritas sua est certissima, certissime cognoscit contingentia, vñ necessaria: et hoc melius explanatum fuit in primo libro: et sicut certissime nouit, ita potest certitudinaliter denunciare, et reuelare: ideo hæc præcognitio futurorum,

FVNDAMENTA.

Dist. 4. ar. 2.

q. 2.

Dist. 39.

futurorum, vel Dei est, vel a Deo: et ideo cum talia prædicantur, prædictio dicitur diuinatio, quia talis est actus diuinus: et quia demones superbi maxime desiderant honorari, vt Deus, maxime conantur ostendere hoc in se habere: et ideo dicere, quod demones per seipsos futura contingentia præciant certitudinaliter, hoc est eis attribuire, quod Dei est: ideo est ibi infidelitas, et infidelitati frequenter annexa idololatria: ideo diuinatio est prohibita. Quamuis autem demones non possint per seipsos futura contingentia scire certitudinaliter: tamen frequenter vera prædicunt, quia euenit futurum aliquo modo præsentium. Hoc autem est quadrupliciter, sicut dicitur Aug. Aut enim sensus, vel ingenij acrimoniam, aut multa experientia, aut dolosa cautela, aut aliena doctrina. Sensus acrimoniam, vt quando vident diligenter, et considerant ad quid inclinatur affectio nostra, vel quæ sint inducentia, vel retrahentia. Experientia temporum, quia ex talibus, vident accidere talia. Dolosa cautela, quando præponit aliquid facere, et prædicat, quod aliquid sit facturus. Aliena doctrina, quando iusto Dei iudicio permittitur addiscere ab Angelis. Et sic patet, quod demones futura contingentia, etsi possint probabiliter præsentire, non possunt tamen certitudinaliter præscire, sicut ostendunt rationes ad hoc inductæ.

Aug. de Genes. ad lit. lib. 5. c. 23. et lib. 12. c. 17. 10. 3.

1. A d illud ergo quod obijcitur de Astronomis, siue Mathematicis, quod dicunt frequenter vera, dicendum quod hoc solum est coniecturando, siue secundum legem astrorum, siue secundum diabolicam commercia. Secundum legem Astrorum, vtpote, quando dominatur stella, quæ habet impressionem super diuersos humores, disponit secundum hoc hominem ad diuersos mores, et affectiones. Secundum diabolicam commercia, vt quando volunt vi astrorum ultra procedere, quàm ad illud, super quod possunt: tunc enim nisi diabolus adesset, ita frequenter falsum, sicut verum dicerent: nunc autem cum toto auxilio demonum frequenter falsa prædicunt, et decipiuntur. Sed tanta est demonum astutia, quod ita sciunt occultare fraudem suam, vt ostendant errorem, siue defectum fuisse in Astronomo considerante, non in arte, aut diabolo assistente. In hoc igitur stat responsio quod Astronomi de contingentibus habentibus causam fallibilem, et indeterminatam non præciant vera, nisi ex coniectura: et diabolus ex maiori coniectura, illa præsentit, non tamen certitudinaliter præcicit.

Deut. 13. 4.

Ecl. 3. 4.

2. A d illud quod obijcitur de Magis, et Diuinis, quod dicunt vera, dicendum quod verum est: sed cum aliquando dicant falsa, patet quod potius dicunt verum casualiter, quàm certitudinaliter, coniectura potius, quàm scientia. Qui enim semel dicit futurum in verbo Domini, et non euenit, sicut in lege dicitur: somniator est, et non propheta Domini: et ideo præcipitur occidi.

3. A d illud quod obijcitur de somnijs, in quibus præuidentur futura, dicendum quod quidquid de hoc senserint Philosophi, quorum positiones longum est retexere, quod de eis dicit sacra Scriptura indubitanter est tenendum. Reprehendit enim eos, qui confidentiam habent in somnijs: vnde Ecclesiasticus: Sicut parturientis cor tuum phantasias patitur, nisi ab Altissimo fuerit missa visitatio: ideo intelligendum, quod quinque de causis sunt somnia. Quædam contingunt ex dispositione corporis. Quædam ex sollicitudine mentis. Quædam ex illusionē diabolicā. Quædam ex reuelatione Angelicā. Quædam ex visitatione Diuinā. Prima duo somnia sunt præfagia futurorum, quæ habent causam in nobis, vt somnia, quæ contingunt ex causis corporis, sunt signa infirmitatis. Somnia quæ contingunt ex sollicitudine mentis sunt signa eorum, ad quæ faciendā, vel desiderandā nostra inclinatur affectio. Aliorum vero non sunt signa de se, immo si ad alia appli-

centur, potius præbent occasionem errandi, quàm præciedi. Somnia, quæ sunt a diabolica illusionē nullius sunt roboris, sicut nec diuinationes auspium. Somnia vero, quæ sunt ab Angelis bonis, aut a Deo, sunt in nobis signa vera, et recta, et ita ex hoc non habetur, quod præcognitio futurorum contingentium aliter habeatur, quàm a Deo, nisi per aliquam coniecturam.

4. A d illud quod obijcitur, quod anima quodam modo est omnia, dicendum quod intellectus agens non est ens actu plene respectu omnium, quia non est plene agens, et ideo indiget iuuari a cognoscibili ad hoc quod fiat in actu, vel a Deo, qui est omnino actus respectu omnium entium, et verorum: et quia futurum contingens non habet esse, nisi indeterminatum: ideo non potest intellectum iuuare ad certitudinalem cognitionem habendam de se.

5. A d illud ergo quod obijcitur, quod intellectus agens est in actu respectu omnium, ad quæ possibilis est in potentia, soluendum est per interemptionem, non solum in hominibus, verum etiam in Angelis. Quædam enim sunt ad quæ tam agens, quàm possibilis est in potentia, quia sunt supra posse creaturæ: vnde illa propositio non habet veritatem, nisi de his tantum, quæ sunt infra posse intellectus creati, respectu quorum habet intellectus se, et in ratione agentis, et possibilis, non autem respectu eorum quæ sunt supra: et sic patet illud.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo articulo scilicet de virtute demonum. De qua tria queruntur. Primum est quasi præambulum, vtrum omnis formæ inductio sit a Creatore, an aliqua sint ab agente creato. Secundum est, vtrum verarum formarum inductio sit a spiritu maligno. Tertium est, vtrum ministerio demonum possit quis vi in huiusmodi operibus sine peccato.

QVÆSTIO I.

An omnes forme inducantur a Creatore, vel ab agente creato.

- S. Thomas. 1. p. q. 10. ar. 2.
- Et de Potent. q. 6. ar. 3.
- Et de Malo. q. 16. ar. 9. et 10.
- Et Quol. 9. ar. 10.
- Egid. Rom. 2. Sent. d. 7. q. 3. ar. 1.
- Et Quol. 3. q. 8.
- Rich. 2. Sent. d. 7. ar. 4. q. 1.
- Duran. 2. Sent. d. 7. q. 4.
- Th. Argent. 2. Sent. d. 8. q. 1. ar. 1.
- Steph. Brulef. 2. Sent. d. 7. q. 12.

MTRVM omnis formæ inductio sit a Creatore, an aliquid agens particulare siue creatum possit aliquam inducere. Et quod omnis sit a Creatore, videtur: primo auctoritate Domini in Ioanne: Pater meus vsque modo operatur, et ego operor: sed si res producerentur quantum ad formam a natura, non propter hoc diceretur Deus vsque modo operari: ergo videtur quod omnis forma sit ab ipso.

Ioan. 1. c.

2. I T E M ratione videtur: Nobilium principium est forma, quàm materia, et magis dicit quid diuinum: ergo cum natura non possit in minus, quia non potest

potest in productione materiae, immo est a sola crea-
tione: multo fortius videtur de forma.

1. *Physicor.*
107. 2. 5.

3. I T E M principia rerum sunt incorruptibilia,
vt vult Philosophus: ergo tam materia, quam forma:
sed incorruptibile est ingenerabile: ergo tam mate-
ria, quam forma est ingenerabilis: ergo si produci-
tur in esse, hoc non erit a natura, sed solum per
creationem.

Aristot. 6.
Metaphys.
107. 2. 7.

4. I T E M omnis actio creaturae terminatur ad
hoc aliquid: sed forma non est hoc aliquid, ergo no-
terminatur ad formam: ergo cum productio natu-
ralis ad illud terminetur, quod producitur per natu-
ram, impossibile est formam produci ab agente crea-
to. Nec materiam: hoc constat, et omne quod produ-
citur secundum aliquod horum producitur: ergo
nihil producitur ab agente creato.

5. I T E M cum producitur forma, aut ex aliquo
aut ex nihilo. Si ex aliquo: sed omne quod est ex ali-
quo habet aliquid sui constitutum tamquam prin-
cipium intrinsecum: ergo forma est composita ex ma-
teria et forma, quod absurdum est. Si ex nihilo: sed
omne quod ex nihilo creatur est a Creatore: ergo nul-
la forma est ab agente creato.

6. I T E M cum forma est impotentia materiae, aut
est in potentia, in qua, aut a qua, aut ex qua. Non
ex qua, hoc probatum est cum forma non habeat
materiale principium, ex quo constat, immo sit in
simplici essentia consistens: ergo in qua, vel a qua.
Non a qua, quia materia non est agere: ergo solum
in potentia, vt in qua: sed forma, quae solum est in
potentia, vt in qua, totaliter est ab extrinseco, et nul-
la talis forma est naturalis, vel a natura: ergo nullum
agens creatum potest naturalem formam producere.

FVND-
MENTA.

C O N T R A: Omnis res sicut vult Aug. Dama. et
Philosophus, habet propriam operationem, alioquin
aliquid esset otiosum in natura: sed omnis operatio
boni alicuius est operatrix, alioquin est frustra: ergo
videtur quod omnis res aliquid possit producere,
sive operari ad alicuius productionem: aut ergo mate-
riae, aut formae: non materiae, ergo formae.

Arist. 1. de
gener. con-
text. 17. et
2. Metaph.
107. 2. 10.

I T E M vnus corruptio est contrarij generatio,
numquam enim abijcitur frigus, nisi per introductio-
nem caloris, nec econuerso: sed constat quod agens
creatum potest abijcere et corrumpere contrarium:
ergo potest se, vel simile sibi introducere.

I T E M certum est, quod calidum calefacit: qui
hoc non nouit indiget sensu: ergo calor ignis generat
calorem: ergo pari ratione qua calidum generat
calidum, ignis generat ignem, cum non sit minoris
virtutis.

I T E M certum est, quod obiectum generat sui si-
militudinem in speculo, quod patet: si obiectum
amoueat, nullo modo resultabit ibi similitudo: ergo
pari ratione si adsit materia disposita, agens potest
generare sibi simile in natura: ergo, et cetera.

C O N C L V S I O.

Cum in materia sint rationes seminales formarum,
agens particulare educit, et indu-
cit formas, illasq. pro-
ducit.

Positio. 1.

R E S P. A D A R G. Dicendum ad hoc, quod
de educatione formae in esse triplex fuit positio. Qui-
dam enim posuerunt limitationem formarum sicut
imponitur Anaxagorae. Et illud potest dupliciter in-
telligi: aut quod ipse poneret formas actualiter exi-
stere in materia, sed non apparere extrinsecus, sicut
pictura cooperta paruo: et iste modus impossibilis
est omnino, quia tunc contraria simul ponerentur in
eodem: alio modo potest intelligi sic, vt essentiae
formarum sint in materia in potentia: non solum la-
tentes, sed entes in potentia: vt materia habeat in se

feminales omnium formarum rationes sibi a prima-
ria conditione inditas: et illud concordat, et philo-
sophiae, et sacrae Scripturae, et per actionem agentis
educerentur in actum: sed hic intellectus non fuit
huius positionis, sed primus fuit secundum quod ex-
positores dicunt. Haec enim positio fuit quod agens
particulare nihil agat, sed tantum detegat. Alia fuit
positio philosophorum modernorum, quod omnes
formae sunt a Creatore. Et haec positio potest dupli-
citer intelligi: vno modo quod Deus sit principaliter
agens, et producat in omni rei educatione, et sic ha-
bet veritatem: vel ita quod Deus sit tota causa efficiens:
et agens particulare non facit nisi materiam adaptare,
vt sicut producit animam rationalem, ita et alias for-
mas: et iste intellectus videtur fuisse illorum philoso-
phorum. Et iste intellectus est impossibilis. Quia
agens particulare aut inducit aliquid, aut nihil. Et si
nihil: ergo nihil agit. Si aliquid inducit: ergo vide-
tur quod aliquam efficiat dispositionem: sed qua ra-
tione potest in vnam, et in aliam: quare ista positio
non est rationabilis. Tertia positio est, quod formae
naturales fere omnes ad minus corporales, cuiusmodi
sunt elementares formae, et formae mixtionis sunt in
potentia materiae, et per actionem agentis particula-
ris educuntur in actum: et ista est positio, quam vi-
detur tenuisse philosophus, et modo tenent commu-
niter doctores in Philosophia, et Theologia. Sed tamen
haec duas habet vias. Nam quidam dicunt, quod hu-
iusmodi formae sunt in materia, vt in potentia rece-
ptiuam, et quodam modo actiuam sive cooperatiuam: quon-
iam materia et habet possibilitatem ad recipiendum,
et etiam inclinationem ad cooperandum: et in agen-
te est huiusmodi forma producenda sicut in principio
effectiuo, et originali: quia omnis forma per naturam
suae speciei recipit virtutem multiplicandi se: vnde
inductio formae est ab agente formam suam multipli-
cante. Et ponit exemplum in candela, quo modo vna
inflammat multas: et ab vno obiecto relucunt multae
imagines in pluribus speculis, et huiusmodi formae,
vt dicunt, non habent ex quo sint materialiter, sed ex
quo originaliter: et ideo non dicuntur creati, nec di-
cuntur esse ex nihilo. Illud enim creatur, quod nul-
lo modo est: sed talis forma sic producta aliquo mo-
do est, tum ratione agentis, tum ratione materiae.
Alia via est, quod formae sint in potentia materiae:
non solum in qua, et a qua aliquo modo, sed etiam
ex qua: et hoc dicunt, non quia ipsa essentia materiae
sit, ex qua res producitur, sed quia in ipsa materia
aliquid est concreatum, ex quo agens dum agit in ip-
sum educit formam: non inquam ex illo tamquam ex
aliquo, quod sit tamquam aliqua pars formae produ-
cendae, quia illud potest esse forma, et sit forma: si-
cut globus rosae sit rosa. Et ista positio ponit, quod
in materia sint veritates omnium formarum produ-
cendarum naturaliter: et cum producitur naturaliter
quidditas, nulla veritas essentiae inducitur de nouo,
sed datur ei noua dispositio, vt quod erat in potentia
fiat in actu. Differunt enim actus et potentia: non
quia dicant diuersas quidditates, sed dispositiones di-
uersas eiusdem: non tamen tamen dispositiones acci-
dentales, sed substantiales, et hoc non est magnum
si esset in potentia agentis creati, vt quod est uno mo-
do faciat esse alio modo. Et haec positio inter omnes
praedictas videtur esse intelligibilior, et veritati uici-
nior. Hanc positionem credo esse tenendam: non
solum quia eam suadeat ratio, sed etiam quia con-
firmat auctoritas Augustini, quam Magister allegat:
quod quae producuntur a natura, secundum rationes
feminales produciuntur. Quid autem sint istae ratio-
nes feminales, videbitur infra quando de his erit ser-
mo. Secundum hanc igitur positionem susinendum
est quod agens particulare educit formas, et inducit,
et res naturales producit: et rationes ad hoc inducuntur
sunt concedendae.

Positio. 1.

Improbatio

Positio. 3.

Auer. 12.
Cõm. 28. et
Aristot. 7.
Metaphys.
107. 2. 27.

Aristot. 7.
Metaph.
107. 2. 26.
27. et 32.

1. A D illud ergo quod obijcitur, quod Deus ope-
ratur vsque modo, dicendum quod verum est, quia
vel per se operatur, vel cum alijs: vnde argumentum
non valet: Deus vsque modo operatur, ergo agens
creatum ei non cooperatur.

2. A D illud quod obijcitur, quod non potest in
materiam, dicendum quod non est simile, quia mate-
riale principium non est in alio vt in potentia, cum sit
de se potentia: tunc enim esset in potentia, et educere-
tur potentia de potentia, quod non est intelligibile: se-
cus est in forma, vt visum est, et ideo non est simile.
Potest etiam sumi ratio ex parte agentis: quia produ-
ctio creaturae cum sit agens limitatum, est productio
similis a simili: sed constat, quod nihil agit ratione
materiae, sed formae: ideo magis potest in formam,
quam in materiam.

3. A D illud quod obijcitur, quod principia rerum
sunt incorruptibilia: illud intelligitur in vniversali,
non in particulari. Vel intelligitur secundum essentiam,
non secundum esse: et ideo forma in particulari gene-
ratur, et corrumpitur. Vel potest dici, quod essentia
eius remanet in potentia post corruptionem, sicut an-
te generationem.

4. A D illud quod obijcitur, quod actio creaturae
ad hoc aliquid terminatur, dicendum quod sicut di-
cit Philosophus, proprie loquendo, forma non genera-
tur; sed compositum. Cum enim producitur forma,
non producitur in se, nec per se, sed vt in materia, et
sic facit compositum, et ad illud terminatur genera-
tio: nihilominus generatio, vel productio naturalis re-
spicit compositum principaliter gratia formae.

5. 6. A D illud quod obijcitur, vtrum ex aliquo,
aut ex nihilo, dicendum quod secundum tertiam po-
sitionem tenendo primam viam illius positionis, for-
mae producuntur ex aliquo: sed non ex aliquo mate-
rialiter vel constitutiue, sed ex aliquo originaliter. Vel
secundum tertiam opinionem tenendo viam secundam
illius positionis, sunt ex aliquo: non quod ex dicat
partem: sed quod dicat substantialitatem, sicut ro-
sa ex globo, quia globus sit rosa: et per hoc patet vlti-
mum. Concedo enim, quod formae naturales sunt in
materia quantum ad potentiam, et in qua, et ex qua,
et a qua, secundum praedictum modum. Et si tu obij-
cias, quod materia non agit, nec constituit, dicendum
quod essentia materiae solum se habet per modum re-
ceptiuae seminarij inditum se habet quodam mo-
do per modum actiui, quodam modo per modum
passiui, quoniam cooperatur agenti: nihilominus ip-
sum variatur ab vna dispositione in aliam, vt dictum
est. Haec igitur est summa positio, quod agens crea-
tum nullam quidditatem, nec substantialem, nec acci-
dentalem omnino producit: sed entem sub vna dispo-
sitione facit esse sub alia.

Q V A E S T I O II.

Andemones veras reru formas inducere possint.

Alex. Alensis 2. p. q. 43. Memb. 2.
S. Tho. 1. p. q. 120. art. 3.
Et 2. Sent. dist. 7. q. 3. art. 1.
Et de malo q. 16. art. 9.
Et 2. q. 9. art. 20.
Richardus 2. Sent. dist. 7. art. 4. q. 1.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 7. q. 2.

FVND-
MENTA.
Exod. 7. b

T R V M verarum formarum inductio pos-
sit esse a spiritu maligno. Et quod sic, vide-
tur. Primo auctoritate sacrae Scripturae: na-
dicitur: Feceerunt autem malefici similiter:
sed constat, quod virga Moysi conuersa fuit in verum
S. Bon. To. 4.

A draconem, alioquin non esset verum miraculum: si
ergo malefici similiter feceerunt, et hoc non nisi virtu-
te daemorum: ergo daemones veros serpentes de vir-
gis facere possunt: ergo et veras formas inducere.

I T E M in Glossa habetur idem: Daemones discer-
runt per mundum, et subito femina afferunt, sic quod
nouas rerum species producunt: ex hoc patet, quod
specierum, sive formarum inductio sit a spiritu ma-
ligno.

I T E M maior est potestas daemorum, quam ho-
minum per artificium: sed homines, mediante arte al-
chimiae, diuersorum metallorum species faciunt: ergo
multo fortius hoc daemones possunt.

1. C O N T R A: Quod subiacet potentiae inferio-
ri, subiacet superiori: sed potentia daemorum per na-
turam superior est potentis rerum naturalium, quia
dicitur: Non est potestas super terram, quae ei possit
comparari: si ergo natura inferior veras et nouas spe-
cies potest inducere, et inducit: ergo et potentia dae-
monum.

2. I T E M formae secundum feminales rationes la-
tent in materia, vt habetur in littera, et praedetermi-
natum est supra: et ad hoc quod fiant in actu, non in-
digent nisi extrinseco adiutorio: si ergo diabolus scit
modum educendi, et posse habet ad adiuuandum: er-
go veras formas potest inducere.

3. I T E M ordo vniuersitatis est, vt superiora per
naturam influant in inferiora, sicut patet, quod cele-
stia influunt in haec inferiora: sed spiritualia multo sunt
superiora respectu corporalium, quam corporalia res-
pectu corporalium: ergo si corporale adeo potest in-
fluere in corporale, quod sua influentia, et virtute, et
actione educit formam de potentia in actu, sicut
patet tam in actione elementorum, quam corporum
caelestium: ergo multo fortius potest hoc spiritus sive
bonus, sive malus.

4. I T E M absorbit virga Moysi virgas Magoru:
quod exponens Aug. ait, et habetur in Glossa: Moysi
virga absorbit virgas, non dracones. Absorbere enim
potuit quod erant, non quod non erant: ergo virgae,
quae videbantur verae in dracones, erant virgae non
verae in serpentes: si ergo daemones tunc operati sunt
ita excellenter vt potuerunt: videtur quod species re-
rum non possint vere transmutare, aut educere.

5. I T E M dicitur, quod manifestatio Antichristi
erit in signis, et prodigijs mendacibus secundum ope-
rationem satanae: si ergo mendacia erunt prodigia,
et signa: ergo non vere faciet, quod videbitur facere;
sed tunc maxime operabitur diabolus secundum pos-
se suum: ergo non potest veras formas inducere.

6. I T E M super illud: Immissiones per angelos ma-
los. Glos. Aug. Ea quae mirabiliter in creaturis fiunt,
attribuere malis angelis non audemus: sed subito de
virgis facere veros serpentes est miraculum, quia con-
tra solitum cursum naturae: ergo hoc non potest ma-
lus angelus.

7. I T E M ratione videtur hoc ipsum sic: Omne
quod dat alteri speciem et actum, est ens actu res-
pectu eius quod dat. Hoc probat Philosophus, et dicitur
in 7. prima philosophiae: Nihil enim dat quod non ha-
bet: sed angelus malus nec genere, nec specie contue-
nit cum istis rebus corporalibus: ergo non potest eis
formas, et species dare.

8. I T E M in productione, sive in transmutatione
rerum naturalium angelus operatur: aut ergo natu-
raliter, aut artificialiter. Si naturaliter: cum natura sit
vis insita rebus, similia ex similibus procreans, tunc
faceret angelos. Si artificialiter: sed quod est ab ope-
rante artificialiter, est artificiatum: ergo formae quas
inducit, sunt artificiales: sed afinus artificialis non est
afinus vere, sed aequiuoce, et similiter manus et confi-
milia: ergo numquam inducit veras formas.

9. I T E M si inducit veras formas, ergo facit vera mi-
racula.

Ad op-
positum
Iob. 14. d

Aristot. 7.
Metaph.
107. 2.

Exod. 7. b

2. Thef. 2. b

August. in
Psal. 77.
iii: Immis-
siones etc.
hoc non as-
serit: 10. 8.

Aristot. 7.
Metaph.

racula: ergo miracula non attestantur potentie diuina: A ergo non sunt in robur fidei Christiane. Si dicas, quod differunt ab istis, quaeritur quo modo differunt, et quo modo possunt discerni.

CONCLUSIO.

Dæmones artificiatas formas propria virtute possunt inducere: naturales autem per virtutem tantum alienam, non autem propriam.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod quando quaeritur, vtrum dæmon possit inducere veras formas, aut transmutare de forma in formam, non est quaestio de forma artificiali, quia planum est, quod potest facere imagines, et figuras sicut homo: sed de formis naturalibus, vtrum scilicet possit verum serpentem, et veram ranam producere, et sic de alijs. Ad hanc quaestionem respondendum est per distinctionem: quoniam quod dæmon formam inducat, dupliciter potest intelligi, aut quod virtute propria, aut quod virtute aliena. Si intelligatur, quod inducat virtute propria: sic absque dubio falsum est, et hoc dicit August. Si intelligatur, quod virtute aliena scilicet per virtutem rerum naturalium, quas coniungit ad inuicem, potest: sicut est exemplum in agricola, qui segetes mediante semine iacto, et terra germinante, et aqua irrigante fructificare facit, et hoc est virtute aliena: virtute autem propria generat sibi similem. Et ratio huius est: quia forma naturalis non producit nisi a Conditorum naturæ, vel a natura condita operante per modum naturæ: et ideo rem naturalem virtute sibi indita producit: sed operando in agricultura operatur, vt artifex: et ideo naturam potest expedire, et adiuuare: sed rem naturæ non potest producere; dicendum igitur quod spiritus maligni possunt formas artificiales inducere per virtutem propriam, et formas naturales per virtutem alienam: per propriam autem non possunt: et ratio huius est, quia operatur per modum artis in hoc, et non per modum naturæ: vnde sicut natura non producit formam artificialem: sic nec ars formam naturalem. Si quaeratur ratio huius, dico quod est limitatio potentie agentis ad talem, et talem effectum secundum dispositionem Dei, et primariam ordinationem causarum. Rursus, si quaeratur rationem quare Deus sic disposuit: dico, quod ordo sapientie hoc requirit. Cum enim sit triplex agens, scilicet Deus, natura, et intelligentia: ista sunt agentia ordinata: ita quod primum præsupponitur a secundo, et secundum præsupponitur a tertio. Deus enim operatur ex nihilo: natura vero non facit ex nihilo, sed ex ente in potentia: ars supponit operationem naturæ, et operatur super ens completum: non enim facit lapides, sed domum de lapidibus. Vnde sicut natura non potest anticipare operationem Dei, quæ est de nihilo producere: sic nec ars operationem naturæ. Sed tunc quaeres, quare non est econuerso, vt ars præcedat naturam, dicendum quod operatio naturalis per naturam prius est in eodem, quam operatio artis. Et præterea est alia ratio. Quia agens per naturam producit sibi simile secundum veritatem: sed agens secundum artem simile solum secundum speciem, vel ideam, vel exemplar. Quia ergo in productione rei naturalis, siue formæ naturalis agens aliquid impartitur passo, et nihil impartitur aliquid nisi id, respectu cuius est in actu secundum veritatem: ideo formas illas de potentia in actu deducere non potest, nisi quod agit per modum naturæ. In artificialibus autem nihil impartitur agens passo, sed aufert, vel mutat secundum locum, sicut patet in forma compositionis, et figura incisionis: et hinc est, quod agens per artem non potest per virtutem pro-

priam formas naturales producere, nisi ille solus, qui est actus plenus, et perfectus respectu omnium tam in cognoscendo, quam in operando scilicet solus Deus. Dicamus igitur breuius, quod has formas, de quibus loquimur, dæmones possunt vere transmutare, non tamen virtute sua, sed naturæ. Vnde tantum sunt ministri, non principales agentes: quia si essent principales agentes, cum non producant per conueniens nomen, et specie, producerent sicut creator, et ita essent creatores: quod Augustinus expresse negat. Vnde tres rationes primæ verum concludunt: quoniam non probant, quod faciant virtute sua, sed virtute feminum adductorum. 1. Ad illud quod obijcitur, quod virtute propria, quia potentia eius est excellentior, dicendum quod illa propositio non habet veritatem nisi de virtute, quæ per omnem modum est superior: vel si in alijs habet locum, oportet intelligi in his ad quæ vtraque virtus habet similiter ordinari: aliter patet esse falsum: homo enim potentior est asino, non tamen potest generare asinum, sicut asinus facit, quia virtus eius non est ad hoc: similiter intellige in proposito. 2. Ad illud quod obijcitur, quod formæ sunt in materia feminaliter, dicendum quod illa ratio seminalis valde remota est ab actu completo, nec potest ad actum reduci, nisi multa adminiculantia habeat, ex quorum influenza sibi, et naturæ suæ conuenienter proficiat, quousque ad actum perueniat. Talis non est influenza spiritus propter disconuenientiam in forma et natura: influere enim potest ad motum localem, et regimen, non ad generationem. 3. Ad illud quod obijcitur, quod spiritualia influunt in corporalia, et superiora in inferiora, dicendum quod influunt secundum proportionem vnus ad alterum, et secundum quod competit naturæ suscipientis, aliter enim influunt sol, aliter angelus. Sol potest influere corporalem, vel formalem proprietatem comunicando scilicet lucem, et calorem: angelus non sic potest influere in corporalia, sed solum localiter mutando non ad formam, sed ad situm, cum non habeat conuenientiam in forma, et natura. 4. Ad illud quod obijcitur, quod nihil vere faciunt, primo per virgas Magorum, dicendum quod veritas est, quod Glossæ videntur sibi obuiare ibidem: verumtamen hoc magis sonant, quod veros serpentes fecerunt, et denominant ibi serpentes a materia præexistente, sicut serpentes Moysi vocant virgam, licet verus esset serpens: sic et de alijs intelligendum. 5. Ad illud quod obijcitur, quod Antichristus faciet signa mendacia, dicendum quod illud intelligitur non quia non faciet aliqua signa veracia secundum transmutationem formarum: sed non veracia habendo aspectum vel respectum ad finem, siue ad intentionem: quia ad hoc faciet, vt mendacium, et falsum persuadeat. 6. Ad illud quod obijcitur de Glossa Augustini, dicendum quod Augustinus non negat quicquid possit dæmonibus attribui: sed quod non omnia sunt eis attribuenda, immo quædam attribuuntur bonis angelis. 7. 8. Ad duas sequentes rationes non oportet respondere: verum enim concludunt, scilicet quod angelus propria virtute non potest formas naturales transmutare, siue inducere, vel adducere de potentia in actum. 9. Ad illud quod vltimo obijcitur, si vere educit, vere facit miracula: ergo miracula sunt signa fallibilia: ergo non sunt efficacia nostræ fidei testimonia: dicendum ad hoc, quod etsi sint vera opera, non tamen sunt vera miracula: quoniam miracula non sunt per vim naturæ, sed per vim supra naturam, quæ est agentis primi: sunt enim supra facultatem naturæ,

Aug. lib. 3. de Tri. c. 9. 10. 3.

Aug. lib. 3. de Tri. c. 8. 10. 3.

Exod. 7. 6. Ioan. 3. c.

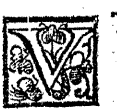
naturæ: et ideo attestantur omnipotentie facientis: sed opera, quæ faciunt dæmones, etsi miracula videantur, quia fiunt in tempore non perceptibili, non tamen sunt vera miracula, quia fiunt vi naturæ. Attamen si obijcias, quod natura non potest ita cito operari, dicendum quod verum est de hac natura per se: sed taliter potest esse adiuta, et confortata, vel consista rebus conuenientibus, vt quasi repente prorumpat in effectum, sicut patet de generatione ranarum, quas de quibusdam folijs in modico tempore nasci contingit. Si autem quaeras, quo modo discernantur huiusmodi miracula, dicendum quod etsi conueniant in materia, differunt tamen ex parte principalis agentis, et ex parte ministri, ex parte finis, et ex parte facti. Ex parte principalis agentis: nam in miraculis diuinis operatur agens potentie infinitæ, et supra naturam. In miraculis dæmonum operatur virtus naturæ multipliciter adiuta per naturas alias. Ex parte ministri: nam Dei miracula fiunt per publicam iustitiam secundum veritatem, vel secundum apparentiam. Sed miracula dæmonum fiunt per priuatos contractus, et quædam arcana. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod boni faciunt miracula per publicam iustitiam, hoc est per fidem veram, quæ vere iustificat, quam veritas omnibus prædicat. Mali Christiani per signa publicæ iustitiæ, quæ sibi dem habent, et videntur habere opera: sed Magi per priuatos contractus: et hoc est quod dicitur in Exodo per incantationes, et arcana quædam. Huius signum est, quod ibi sunt tenebrarum opera, quia qui male agit, odit lucem. Ex parte finis differunt similiter: quia miracula Dei fiunt ad vtilitatem, et diuinam gloriam: sed Magorum ad deceptionem, et gloriam vanam, et excellentiam: vnde sunt quasi inutilia. Differunt etiam ex parte facti, quia dæmones faciunt huiusmodi vilia, et inutilia: miracula vero diuina sunt valde necessaria, et vtilia. Vnde dæmones maxime faciunt ranas, et serpentes, quia hæc de facili producuntur operatione naturæ, et quia diuino iudicio magis permittuntur ad prioris facti memoriã. Vnde sic Deus temperat potentiam, et astutiam diabolicam, vt sic patiat eum peruersè imitari, vt in ipsa imitatione possint seducere malos iuxta eorum merita mala, possint etiam apprehendi a bonis: et vt fides simul cum miraculis habeat locum. Si enim solus Deus, et eius serui miracula facerent, quis non credidisset in Deum miraculis compulsus? Nunc autem cum mali faciunt, et boni faciunt, qui diuinitus illustrantur, vt inter hæc possint discernere, per vera miracula adiuuantur: et per dæmonum miracula exercentur, et probantur.

QUESTIO III.

An magicis artibus vti possimus absque peccato.

S. Tho. 2. Sent. d. 7. q. 3. art. 2. Egid. Rom. 2. Sent. d. 7. q. 3. ar. 3. Richardus 2. Sent. dist. 7. art. 4. q. 2. Guilel. Voril. 2. Sent. dist. 7. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 7. q. 1. 2.

FVNDAMENTA. Lem. 20. 4



TRVM aliquis possit vti ministerio dæmonum in faciendis huiusmodi miraculis absque peccato. Et quod non, videtur. Non potest a dæmonibus requiri consilium absque peccato: ergo nec recipi ministerium, siue consilium. Prima probatur auctoritate, et exemplo. Auctoritate, quia in Leuitico præcipitur occidi qui sciscitantur Magos, et ariolos. Exemplo probatur in libro S. Bon. To. 4.

Regum, vbi reprehenditur, et punitur rex Israel, qui misit ad consulendum deum Accaron. ITEM August. de doctrina Christiana dicit diuinationes esse damnandas, et fugiendas: quia ibi intercedunt pacta dæmonum: si ergo plus est facere, quam docere, et primum non est sine pactationibus damnabilibus: ergo nec secundum. ITEM Diabolus est dolosus: et constat quod nullum diligit nisi in malum suum, et vt ipsum peruertat: ergo qui suscipit ab eo obsequium, committit se discrimini: et omnis talis peccat mortaliter: ergo, et cet. ITEM Diabolus est inimicus Iesu Christi, et Dei: ergo qui suscipit ab eo auxilium, vel facit commercium, cum nulla sit conuentio Christi ad Belial, efficitur Christi inimicus: sed non potest esse sine peccato: ergo, et cet. CONTRA: Hoc videtur auctoritate Apostoli, qui tradebat incorrigibiles satanæ in interitum carnis: sicut patet. ergo utebatur ministerio dæmonum ad adimplendam iustitiam: ergo pariter potest homo quando indiget vti ad alia obsequia. ITEM si indigeo elemosyna, non tantum a bono, sed a peccatore, et impio possum accipere, et petere: ergo si indigeo pane, et vino possum hæc petere a dæmonio, vt procuret, si non adest homo, qui statim tribuat. ITEM a malo seruo potest quis exigere seruitium, et recipere: ergo si quis sanctus diabolum superauit, potest ei licite imperare, et eius obsequium in creaturis transmutandis accipere. ITEM esto quod huiusmodi artes solis characteribus exercentur sine immolationibus, et alijs commercijs, videtur quod ibi nullum sit peccatum: quia illi characteres aut habent aliquam virtutem, compellendi dæmones, aut nullam. Si nullam: ergo dæmones nihil faciunt. Si aliquam: sed omnis virtus est a Deo, et vti aliquo ad id ad quod est, non est peccatum: ergo videtur quod miracula ista dæmonum possunt exerceri absque peccato. ITEM si aliquis suscipiat obsequium dæmonum in his quæ expediunt sibi, siue in miraculis, siue in alijs, bene sciens quantum potest: in quo peccat, videtur quod in nullo. Quia in fide non peccat: quia nihil credit diuinitatis esse in diabolo. In moribus non peccat: ergo nullo modo, vt videtur. ITEM si ego amississem librum meum, non esset peccatum si requirerem a quocumque qui sciret vbi esset: ergo si aliquis amisit cappam, et ego scio bene, quod diabolus potest nosse: videtur quod illud saltem sine peccato potest fieri: quaeritur ergo, vtrum huiusmodi artes, vel diuinationes possint esse absque peccato.

CONCLUSIO.

Dæmonum ministerio, vel auxilio, in magicis artibus, aut quibusvis rebus magnis operandis non possumus vti sine peccato.

RESP. AD ARG. Dicendum quod huiusmodi artes magicæ, siue diuinationes non possunt esse absque peccato, nec potest a diabolo requiri consilium, vel etiam auxilium, siue ministerium absque peccato, nisi fortassis in hoc casu, vbi Deus diabolum subijceret homini iusto suo iudicio, et sicut de aliquibus viris sanctis audiui narrari: voluntario autem commercio non potest sine peccato. Aut enim est ibi peccatum infidelitatis, vtpote si dæmonio credendo, attribuat diuinum aliquid. Aut est ibi peccatum idololatriæ, vtpote in oblationibus, et sacrificijs. Aut inobedientiæ saltem, quia facit contra prohibitionem diuinam, et Ecclesiæ. Ratio autem huius prohibitionis est: quia

est: quia talis peccat in seipsum, dum se committit di-
scrimini. Peccat in Ecclesiam: quia habet commercium
cum illo, qui est omnino praecisus, et Ecclesia aduer-
sarius. Peccat etiam in maiestatem diuinam: dum re-
currit ad diabolum, quasi non sit omnipotens, et om-
nino sufficiens, et benignus Deus Christianorum: et
ideo prohibitum est, et sine peccato fieri non potest:
vnde concedenda sunt rationes ad hoc inductae.

1. A D illud ergo quod obijcitur, quod Paulus ute-
batur ministerio diabolico in puniendo malos, dici po-
test, quod hoc non erat diabolico commercio, sed ma-
gis diuino iudicio, et ipsius Apostoli imperio, cui subii-
ciebantur spiritus maligni, non confederabantur, si-
cut Magis, et Diuini. Vel dicendum, quod illud tra-
dere non erat aliud, quam exponere vexationi dae-
monum.

2. A D illud quod obijcitur de elemosyna quam
possum accipere ab impio, dicendum quod non est si-
mile duplici ex causa. Primum quidem, quia etsi mem-
brum non sit actualiter vnitum, non tamen est mem-
brum omnino praecisum sicut daemum: et possunt
recipi, et impendi ex charitate pietatis officia: non sic
est de diabolo, et angelis eius, quorum certa est dam-
natio. Amplius: Elemosyna quam habet impius, tem-
pore necessitatis est viri iusti: ergo vir iustus cum exi-
git eam, et recipit, quod suum est accipit, et ideo iuste
facit. Non sic est de ministerio diaboli in faciendis mi-
raculis: numquam enim diabolicis miraculis, vel pra-
sidijs indigemus: quia aut Dominus subuenit per se,
aut per angelum suum, aut per proximum nostrum,
aut tribuit patientiae meritum.

3. A D illud quod obijcitur, quod diabolus est
seruus, dicendum quod eius seruitium, et ministerium
non est ad hoc deputatum a Deo, nisi fiat speciali pri-
uilegio: sed potius deputatus est ad tentandum, et
exercendum, et sic seruit, licet intendat expugnare,
quia de malo suo Deus facit bonum nostrum.

4. A D illud quod queritur, quod peccatum sit in
characteribus, dicendum quod magnum peccatum
est, quia ad hoc fiunt scilicet ad ministerium daemou
implorandum, quod non licet: et ideo malo sine fit.
Quod autem queritur, aut habent virtutem, aut non,
dicendum quod ex se non habent virtutem, sed solum

A ex diabolica pactione: sic enim pepigit diabolus cum
illis qui fuerunt ei familiares, quod talia signa re-
cognosceret, et ad talia se praesenter offerret. Osten-
dit autem per illa se cogi, vt ostendat aliquid veritatis
esse in huiusmodi artibus, in quibus sunt multa nefan-
da, per quae abducitur homo et a fide, et a cultu Dei.
Vnde nullo modo credendum est quod tales chara-
cteres aliquid possint, maxime super spiritus, nisi ex
pactione eorum: et ideo omnia talia carmina vana
sunt, et perniciofa: nec facit diabolus quia in illis dele-
ctetur, sed in infidelitate facientium.

5. A D illud quod queritur, in quo est peccatum,
dicendum quod si aliquis hoc faciat non credens eos
habere posse, nec offerens quidquam, peccat peccato
inobedientiae, et peccato morum: quia ex hac ipsa in-
uocatione daemouum facit contumeliam Deo suo, et
coetui Christiano: et du iungit se schismatico, et men-
daci, se periculo committit: sed vix, aut numquam ex
hoc solo diabolo satisfacit, nisi aliqua infidelitas, vel
idololatria immisceatur. Sicut enim ad diuina mira-
cula plurimum facit fides recta, sicut sonant Euange-
lia: sic ad daemouum miracula facit multum fides per-
uerfa, quoniam diabolus peruersus est imitator Dei.

6. A D illud quod obijcitur quod non sit peccatum
querere de perditis, dicendum quod peccatum est,
quia contra prohibitionem: et prohibendum est praedi-
ctis de causis. Potissima tamen causa est: quia ipse men-
dax est, et pater eius, et frequentissime veris immiscet
falsa. Et ideo periculum magnum est credere sibi: quia
posset hominem de facili inducere in errorem, et di-
cere quod ille habet rem, qui non habet: et videt per
hoc posse occurrere mala: et quia etiam ad se allicit per
huiusmodi reuelationes, et ad suam societatem quae per-
niciofa est valde, quam desiderat diabolus vt deci-
piat. Et ideo vt homines minus caueant, in suis diui-
nationibus quaedam honesta praetendit: vt pote quia
puero virgini suas diuinationes ostendit: cum tamen
in occultis ad turpissima inciter: et ideo dicit Aug. 2.
super Gen. ad litteram in fine: Homo Christiano siue
mathematici, siue quilibet impie diuinantium, maxime
vera dicentes, cauendi sunt: ne confortio daemouum
animam deceptam pacto quodam societatis irretiant:
et sic patet totum.

principe suo nunc diabolo, tunc archangelo, non mirum si post peccatum in hanc caliginem de-
trusi sunt. Neque etiam hoc mirum est si conuersi sunt ex poena in aeream qualitatem, qua
possunt ab igne pati. Caliginosa tamen aeris tenere tantum permisi sunt, qui eis quasi car-
cer sit usque ad tempus iudicij. Ecce his verbis videtur August. id tradere, quod quidam opi-
nantur de corporibus angelorum. Hoc autem eum alij dixisse asstruunt non ita sentiendo, sed opi-
nionem aliorum referendo, quod ex ipsis verbis diiudicare volunt: quibus ait: Demones di-
cuntur aerea animalia: non ait, sunt: ita enim quidam dicebant. De habitatione vero caliginose
aeris in quem detrusi sunt non opinando, sed rei veritatem asserendo eum tradidisse dicunt:
quod ipsius locutionis distinctio ostendit. Dicunt quoque plurimos catholicos tractatores in hoc
conuenisse, atque id concorditer docuisse, quod angeli corporei sint, nec corpora habeant sibi
vnita, assumant autem aliquando corpora Deo preparante, ad impletionem ministerij sui sibi
a Deo iniuncti, eademq. post expletionem deponunt: in quibus corporibus hominibus appa-
runt atque locuti sunt. Et aliquando quidem locuti sunt ex persona Dei sine distinctione
alicuius personae: aliquando ex persona patris vel filij suae Spiritus sancti.

Aug. 8. de
Ciuit. Dei
c. 10. fo. 5.

Quod Deus in corporalibus illis in antiquis formis apparuit.

NEC dubitandum est Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus: sicut August. in
secundo lib. de Trinit. ostendit: conferens diuersa Scripturae testimonia, ex quibus Deum in cor-
poreis figuris hominibus apparuisse probat: et aliquando ex persona Dei sine distinctione: ali-
quando sub distinctione personarum sermonem eis factum esse.

Aug. cap. 5.
6. et. 7. et
pluribus se
quentibus.
fo. 3.

De perplexa quaestione quam ponit August. querens, an ad exhibendum has corporales apparitiones creatura noua sit
formata, an angeli qui ante erant nulli: etsi ipsi nulli sunt, vtrum seruata sui spiritualis corporis
qualitate aliquam speciem corporalem de corpulentiori materia assumpserint, an pro-
prium corpus suum mutauerint in speciem actioni suae aptam.

SED ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit: perplexam qua-
estionem proponit, quam nec absoluit: querens, vtrum in illis corporalibus apparitionibus crea-
tura aliqua crearetur ad illud opus tantum, in qua Deus hominibus appareret: an angeli qui
ante erant, ita mitterentur, vt manentes in suis spiritualibus corporibus assumerent ex corpul-
enta inferiorum elementorum materia aliquam speciem corporalem: quam coaptatam quasi
aliquam vestem mutarent in quascumque species corporales, veras quidem: aut corpus suum
proprium verterent in species aptas actionibus suis per virtutem sibi a Deo datam. Ait enim
ita August. in 3. de Trin. Querendum est in illis antiquis corporalibus formis et visis, vtrum
ad hoc opus tantum creatura formata sit, in qua Deus, sicut tunc oportuisse indicauit, huma-
nis ostenderetur aspectibus: an angeli qui iam erant ita mittebantur, vt ex persona Dei lo-
querentur, assumentes corporalem speciem de creatura corporea in usum ministerij sui: an ip-
sum corpus suum cui non subduntur, sed subditum regunt mutantes atque verterentes in species
quas vellet accommodatas atque aptas actionibus suis secundum attributam a Creatore sibi
corporis qualitate, per hanc occultius operantes assumant ex inferioribus elementis corpulen-
tioribus corpus, quod sibi coaptatum quasi aliquam vestem mutent, et vertant in quascumque
species corporales et ipsas veras: sicut aqua vera in vinum verum conuersa est a Domino. Ioan. 2. b
An ipsa propria corpora sua transformant in id quod volunt, accommodata ad id quod agunt.
Sed quod horum sit, quoniam homo sum, nullo experimento comprehendere valeo: sicut an-
geli qui hoc agunt. Attende lector quia quaestionem propositam non soluit, sed indiscussam re-
liquit, vtrum angeli qui mittebantur, seruatis suis proprijs spiritualibus corporibus supernefti-
rentur aliqua corpulentiori specie, in qua possent videri: an ipsum corpus mutarent et trans-
formarent in quamcumque vellet speciem in qua possent cerni. In quibus verbis videtur Au-
gustinus attestari angelos esse corporeos, ac propria et spiritualia habere corpora.

Aug. cap. 8.

Quod Deus in specie qua est Deus, numquam mortalibus apparuit.

CETERVM hac velut nimis profunda atque obscura relinquentes, illud indubitanter
teneamus, quod Deus in specie essentiae suae numquam mortalibus apparuit, sicut famulo suo
Moyfi dicit: Non videbit me homo, et uiuet. Et in Euangelio Ioan. legitur: Deum nemo vidit
unquam. Visibile enim quidquam non est quod non sit mutabile. Ideo substantia siue essentia
Dei, quoniam nullo modo mutabilis est, nullo modo per seipsam visibilis est. Proinde illa om-
nia quae patribus visa sunt, cum Deus illis praesentaretur, per creaturam facta esse manife-
stum est.

S. Bon. To. 4.

k 3

D I S T. V I I I. P A R S I.

VTRVM ANGELI OMNES CORPOREI SINT:
quod insolutum relinquitur.

SOLET etiam in quaestione versari apud doctos, vtrum angeli omnes boni
scilicet ac mali corporei sint, id est, corpora habeant sibi vnita. Quod aliqui
putant, innitentes verbis Augustini qui dicere videtur, quod angeli omnes
ante confirmationem vel lapsum corpora aerea habuerunt de puriori ac supe-
riore aeris parte formata, ad faciendum habilia, non ad patiendum: et an-
gelis bonis qui perstiterunt, talia sunt obseruata corpora, vt in eis possint facere, et non pati: quae
tanta sunt tenuitatis, vt a mortalibus videri non valeant nisi superueftita aliqua grossiori for-
ma: qua assumpta videntur, depositaq. videri desinunt. Angelis vero malis mutata sunt in
casu corpora in deteriore qualitate spissioris aeris. Sicut enim a loco digniori in inferio-
rem locum, id est, caliginosum aerem deiecti sunt: ita illa copora tenuia mutata sunt et
transformata in deteriora corpora et spissiora, in quibus pati possent a superiori elemento id
est, ab igne. Et hoc August. sensisse videtur super Genesim ita dicens: Demones dicuntur ae-
rea animalia, qui corporum aereorum natura vigent: nec per mortem dissoluuntur, quia pra-
ualet in eis elementum aptius ad faciendum quam ad patiendum. Ad patiendum enim humor
et humus, ad faciendum aer et ignis aptitudinem praebent, Transgressores vero angeli cum
principe

Aug. lib. 2.
Retract. 10.
1.

Aug. lib. 3.
cap. 10. non
asserit.

stum est. Et si nos latet quomodo ea ministris angelis fecerit Deus, per angelos tamen facta esse dicimus. Audeo ergo fiducialiter dicere, nec Deum patrem, nec uerbum eius, nec spiritum eius, qui est unus Deus per id quod est, atque idipsum est, ullo modo esse mutabilem: ac per hoc multo minus esse uisibilem.

D I S T I N C T. VIII. P A R S II.

Utrum demones intrent in corpora hominum substantialiter, an illabantur mentibus hominum.

ILLUD etiam consideratione dignissimum uidetur, utrum demones, siue corporei siue incorporei sint, hominum substantialiter intrent corpora, eorumque animabus illabantur: an ideo intrare dicantur, quia malitie sue ibi effectum exercent Dei permissione, opprimendo atque uexando eas, uel in peccatum pro uoluntate sua trahendo. Quod in homines introeant, atque ab eis expulsi exeant, Euangelium aperte declarat, commemorans demonia in quosdam ingressa, et per Christum eiecta: sed utrum secundum substantiam fuerint ingressa, an propter effectum dicantur ingressa, non adeo perspicuum est. De hoc autem August. in lib. de ecclesiasticis dogmatibus ait: Demones per energiam operationem non credimus substantialiter illabi anima: sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti illi soli possibile est qui creauit: qui natura subsistens incorporeus capabilis est sue facturae. Ecce hic uidetur insinuari quod substantialiter non illabatur demones uel introeant corda hominum. Beda quoque super illum locum Act. Apostolorum, ubi Petrus ait Ananie, Cur tentauit Satanus cor tuum? dicit: Notandum quod mentem hominis iuxta substantiam nihil implere possit, nisi creatrix Trinitas: quia tantummodo secundum operationem, et uoluntatis instinctum anima de his, que sunt creata, impletur. Implet uero Satanus cor alicuius, non quidem ingrediens in eum et in sensum eius, neque introiens aditum cordis, siquidem potestas haec solius Dei est, sed callida et fraudulenta deceptione animam in effectum malitie trahens per cogitationes et incentiua uitiorum quibus plenus est. Impleuit ergo Satanus cor Anania non intrando, sed malitie suae uirus inferendo. Idem: Spiritus immundus flamma uirtutum de cordibus fidelium expulsus, doctoribus ueritatis luctantibus uenenum persecutionis infundit. His auctoritatibus ostenditur quod demones non substantialiter intrant corda hominum, sed propter malitie effectum: de quibus pelli dicuntur, cum nocere non sinuntur.

D I S T. VIII. P A R S I. A Deum in corporalibus formis apparuisse, et cet. Dub. I.

De potestate demonum quam habent super corpora familia humanis.

Solet etiam in questione versari, et cet.

Expositio textus.

VPRA egit Magister de potestate demonum respectu creaturarum corporalium communiter: in hac parte agit de eorum potestate respectu hominum. Diuiditur autem haec pars in duas. In prima agit de potestate demonum siue angelorum super corpora familia humanis. In secunda uero agit de potestate demonum quam habent super homines: infra distinct. eadem: Illud etiam consideratione, et cet. Prima pars habet duas. In prima determinat qualiter angeli assumant corpora. In secunda uero incidenter dubiam questionem Augustinus inducit, et tangit hanc materiam, ibi: Sed ubi Deum hominibus in corporalibus, etc. Prima pars habet duas: In prima determinat modum per quem angeli habent corpora sibi coniuncta. In secunda uero terminat actum, ibi: Assumunt autem aliquando corpora. Similiter secunda pars habet duas. In prima mouet questionem. In secunda determinat. Primum facit ibi: Sed ubi Deum hominibus, et cet. In secunda uero determinat certa relinquens dubia, ibi: Ceterum haec uelut nimis.

Videtur quod talis apparitio potius sit occasio erroris quam ueritatis. Deus enim caret forma, et figura in corpore, et corporeitate secundum ueritatem, et qui credit uel opinatur contrarium, errat. Si ergo frequenter opinamur quae apparent sensibus, uidetur quod talis apparitio sit erroris occasio.

RESP. Dicendum quod forma et figura corporalibus non ducit immediate in cognitionem Dei: sed mediante spiritu rationali, cuius ministerio fiebat illa apparitio: et quia in ascendendo prius fit abstractio a corporali forma et figura, quam perueniatur ad Deum dum a corpore ad Deum ascenditur mediante spiritu incorporeo: ideo talis apparitio potius scala est perducens ad cognitionem ueritatis, quam sit occasio deuiandi. Quod ergo obijcitur, quod illa opinamur interiorius, quae apparent exteriorius, dicendum quod illud uerum est, si opinio, uel ratio descendat ad sensum, et ei innitatur: cum autem a sensu abstrahit, et innitatur fidei, et reuelationi, non habet occasionem errandi, sed potius ueritatem inquirendi.

Non uidebit me homo, et uisus. Dub. II.

Contrarium huius habetur in Exodo: Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem. Et in Numeris: Palam et non per figuras, et aenigmata Deum uidit: dicitur de eodem Moyse.

RESP. Dicendum est ad hoc, quod in prima auctoritate significatur quod Deus non potest uideri a uiatore

Q U A E S T I O I.

An Angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita.

viatore in sui essentia et claritate: sed in duobus sequentibus insinuat familiaritas Dei ad Moysen: quantum ad apparitionem, et quantum ad contemplationem, in quantum utraque prophetas alios excellabat. Familiaritas apparitionis notatur cum dicitur quod loquebatur ei facie ad faciem: subintelligendum est in subiecta creatura. Eminentia contemplationis, cum dicitur: palam, et non per figuras, et in aenigmate Deum uidit, quia non tantum fulgebat uisione corporali aut imaginaria, sed etiam intellectuali.

Visibile enim quidquam non est, quod non sit mutabile. Dub. III.

Contra: Corpus caeli Empyrei visibile est, et tamen non est mutabile. ITEM: quare de qua mutatione intelligat, aut de mutatione ad situm, aut de mutatione ad formam. Si de mutatione ad situm, hoc nihil est, quia ista nihil facit ad visum. Si de mutatione ad formam, illud similiter falsum est: quia corpora supercaelestia sunt incorruptibilia, et inalterabilia, et tamen uisibilia. ITEM: Queritur etiam de quo uisu intelligat: autem enim intelligit de visu corporali: aut de visu mentali. Si de mentali, falsum est. Si de visu corporali: Queritur quae necessitas sit, quod visibile sit mutabile, cum ita bene sensus iste participet corpora incorruptibilia, sicut corruptibilia.

RESP. Dicendum quod Augustinus intelligit de visu corporali, et de hoc uerum est quod dicit, quod omne visibile est mutabile. Nihil enim potest uideri sensus corporalis sine extensione quantitatis: ubi cumque autem est extensio quantitatis, ibi est compositio: ubi uero compositio est, possibilis est resolutio, et mutatio ad minus quantum est de natura rei. Solum enim omnino simplex est immutabile simpliciter: et ideo necessario sequitur quod si aliquid uidetur sensu corporeo, quod sit mutabile. Ad illud ergo quod obijcitur de Empyreo, et de alijs corporibus caelestibus, dicendum quod nec empyreum, nec aliud corpus caeleste, nec corpus quod est, uel potest esse, omnino est immutabile. Quamuis enim non mutentur mutatione quae est de esse in aliud esse, siue de una forma in aliam: mutabilia tamen sunt mutatione quae est de non esse in esse, et mutabilia sunt per naturam mutatione quae est in non esse: et haec quia sunt composita, ideo non sunt suum esse. Nullum enim ens est suum esse nisi summe simplex, sicut nullum agens est suum agere nisi summe simplex: et propter hoc quod mendicat suum esse aliunde, dicit Hilarius quod omnibus creaturis accidit esse: et ideo per naturam suam omnia sunt possibilis ad non esse: et sic patet responsio ad totum.

A R T I C V L V S I.

AD intelligentiam huius partis tria quaeruntur circa assumptionem corporum ab angelis tamen bonis, quam malis. Primum spectat ad corporis, et spiritus unionem. Secundum ad corporis assumptionem. Tertium spectat ad corporis formam et assumpti operationem. Circa primum quaeruntur duo. Primo quaeritur, utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita. Secundo, utrum habeant corpora sibi uoluntarie assumpta.

Alex. Alensis 2. p. q. 34. Memb. 1. S. Tho. 1. p. q. 51. art. 1. Et 2. Sent. dist. 8. q. 1. art. 1. Et Quol. 9. art. 6. Et de Por. q. 6. art. 6. Et de Malo q. 16. ar. 1. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 8. q. 1. art. 1. Richardus 2. Sent. dist. 8. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 8. q. 1. Albertus de motu Ang. q. 5. art. 11. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 8. q. 1. Gabriel Biel. 2. Sent. dist. 8. q. 1.

Vide pro hoc art. Concilium Nicanum 2. quod laudauit sententiam B. Ioannis Episcopi Thessalonicensis, qui cum reprehenderet Gentilem quendam, usum pingendi Angelos, contemnentem, dixit: Angeli corporei, et imitabiles pictura existunt, et circumscribi possunt: et in forma hominis pinguntur, quia in ea, et proprio corpore uisi sunt. Hac referente Tarasio Patriarcha, libro q. B. Ioan. Episc. in quo cum Gentile disputatur, perlecto, sacra Synodus respondit: Etiam Domine. Sed nodus dissoluitur. Quia synodus non affirmauit Angelos esse corporeos, sed modum conuincendi Gentilem approbauit. Nam quandoque licet extremum probare, ut alterum tollatur. Hac autem controversia nondum Ecclesia censura terminata est.



TRVM angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita. Et quod sic, ostenditur primo auctoritate August. 8. de Ciuit. Dei, ubi diffiniens demones dicit: Demones sunt genere animalia, mente rationalia, animo passiuia, corpore acria, duratione aeterna: si ergo eadem est natura bonorum spirituum, et malorum, patet, et cet. 2. ITEM per Gregor. in Homil. de Epiphania: Iudaeis tamquam ratione uentibus rationale animal id est angelus nunciari debuit: sed omne animal habet corpus naturaliter sibi vnitum: si ergo angelus est animal: ergo, et cet. 3. ITEM per Bernard. in Canticis Homel. 3. Liquet omnem creatum spiritum corporeo prorsus indigere solatio: sed angelus habet omne illud quo naturaliter indiget: cum ergo sit Spiritus creatus, habet sibi corpus naturaliter vnitum.

4. ITEM ad hoc est ratio. Quanto substantia est nobilior, tanto in potentijs est multiplicior: sed angelus est nobilior substantia, quam anima: ergo si anima nata est uiuificare corpus, multo magis et angelus: sed habet illud naturaliter sibi vnitum, ad quod uiuificandum est naturaliter natus aptus: ergo, et cet. 5. ITEM nobiliori modo uiuit, quod uiuit et influit vitam, quam quod non influit: influentia enim signum perfectionis est, et complementi: ergo si angelus est ita nobile uiuens sicut anima, et anima potest aliquid uiuificare: ergo et angelus: sed non potest uiuificare nisi corpus naturaliter sibi vnitum, ergo, et cet.

AD oppositum Damascenus diffiniens angelum dicit quod angelus est substantia intellectualis, incorporea: ergo angelus non habet corpus sibi vnitum, quia si haberet corpus sibi vnitum naturaliter, sicut homo dicitur esse corporeus, ita et angelus.

ITEM Dionysius in pluribus locis dicit quod angeli sunt diuinae mentes, et spiritualia lumina, immateriales, et incorporei.

ITEM hoc ipsum ostenditur rationibus sic: Tanto sub-

AD OPPOSITUM Aug. c. 16.

Hom. 10. in Euang.

FVNDA-MENTA. Damasc. lib. 2. cap. 3. de fide Orthodoxa. Dion. de diuin. nom. ca. pit. 4.

to substantia est nobilior, quanto est Deo similior: sed Deus omnino caret corpore: ergo substantia spiritua-

lis omnino carens corpore est nobilior inter substantias creatas: ergo vel est eam ponere in vniuerso, vel in vniuerso deficiet nobilissima creatura: et tunc vniuersum esset acephalum, quod est inconueniens.

ITEM si aliquid componitur ex diuersis naturis, et alteram illarum est reperire per se, contingit similiter per se reperire et reliquam: sed homo componitur ex substantia corporali, et spirituali: ergo cum sit reperire substantiam pure corporalem, per se est reperire substantiam pure spiritualement: hanc autem dicimus angelum: ergo angelus non habet corpus.

ITEM quia homo componitur ex corpore, et anima, cum peccauit factus est passibilis, et mortalis: ergo si angelus haberet corpus sibi vnitum, sicut et homo, videtur saltem, quod angeli qui peccauerunt, sint mortales, et corruptibiles: quod si plane falsum est, manifestum est, et c.

CONCLUSIO.

Angeli neque boni, neque mali habent corpora naturaliter sibi vnita: sed sunt substantia mere spirituales.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa istam quæstionem dubitauerunt aliquando magni doctores, vtrum scilicet angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita: vnde super hoc dubio loquitur tam Augustinus quam Bernardus: sed nunc satis certitudinaliter tenetur, et Magister et Richardus affirmant, quod angeli sunt naturaliter incorporati, nec habent corpora naturaliter sibi vnita.

Mar. 5. a

De hoc tamen plures dubitant, vtrum demones habeant corpora sibi inseparabiliter alligata, in quibus torqueantur. Sed satis planum est quod sicut boni angeli non habent corpora nisi voluntarie sumpta, sic nec mali: et huius signum est, sicut dicit Richardus, quod corpus modicæ quantitatis a maxima multitudine demonum aliquando obsidetur, sicut legitur in Marco, de illo qui dicit: Legio mihi nomen est: legio enim vt idè Richardus dicit continet sex milia sexcentos 66. vnde si demones corpora haberent, cum suis corporibus nullo modo possent subintrare corpus ita modicum. Propter quod satis probabiliter dici potest, quod non solum non habent corpora sibi naturaliter vnita, verumetiam nec boni, nec mali habent inseparabiliter alligata quantum est de lege communi. Nec obstat eorum cruciatus: quia, sicut in Quarto Libro ostenditur, spiritus absque corpore secundum ordinem diuine iustitiæ potest ab igne materiali puniri. Concedendæ sunt igitur rationes ad hanc partem.

Dist. 44.

1. Ad illud vero Augustini quod inducitur in lib. 8. de Ciuit. Dei: dicendum quod ibi loquitur August. secundum opinionem Apuleij, et frequenter circa hæc materiam plus loquitur secundum aliorum, quam secundum sententiam suam.

2. Ad illud Gregorij quod angelus est animal, dicendum quod aliquid esse animal dupliciter dicitur: aut ratione formæ, aut ratione operationis animalis debita: ibi autem dicitur angelus animal non ratione formæ, sed potius ratione operationis consequentis. Vel aliter. Esse animal dupliciter potest dici, vel secundum veritatem, vel secundum ostensionem, siue apparentiam: Gregorius autem loquitur de secundo modo, quia angelus apparet esse animal cum assumit corpus, ipse autem obijcit secundum primum modum accipiendi animal.

Serm. 5. in Cantica.

3. Ad illud quod obijcitur de Bernardo, quod omnis spiritus creatus indiget corporeo solatio, dicendum quod indigere corpore potest esse dupliciter: aut propter se, aut propter alios. Spiritus indigens propter se, est spiritus brutalis, vel humanus: et de hoc ve-

rum est quod habet corpus naturaliter sibi vnitum. Spiritus vero indigens propter alios, est spiritus angelicus, et iste non habet corpus sibi naturaliter vnitum: sed assumptum voluntarie, vt ministrat alijs. Vnde Bernardus: Angelici spiritus ad ea capiendâ quæ beatam faciunt creaturam nullo modo suis corporibus adiuuantur: et ideo non habent ea coniuncta propter indigentiam supplendam in seipsis, sed in nobis: et quia hanc supplent ad tempus: ideo non habent ea vnita simpliciter: sed ad tempus.

Bern. ser. 5. in Cantica in medio.

4. Ad illud quod obijcitur, quod substantia nobilior est, quæ multiplicior est in potentijs, dicendum quod verum est in illis potentijs quæ simpliciter attenduntur perfectioni, potentia autem viuificandi corpus, et si quodam modo sit perfectionis, nihilominus propter coniunctum habet quandam indigentiam, et imperfectionem: et ideo ab illa substantia quæ perfectissima est inter creaturas, est aliena: hæc autem est substantia angelica, nec de hac potentia concludit ratio supradicta.

5. Ad illud quod obijcitur, quod influens vitam, et habens vitam nobilior est quam habens tantum, dicendum quod aliquid communicare, siue dare vitam alijs potest esse dupliciter: aut per modum efficientis, et hoc simpliciter perfectionis est, et sic non est simpliciter perfectionis, immo perfectionis cum imperfectione iunctæ. Et ideo neutrum conuenit angelo, quia perfectio sua maior est, quam sit perfectio viuificantis per modum formæ, et minor quam sit perfectio dantis vitam per modum causæ. Et loquor de vita quæ competit rationali substantiæ.

QUESTIO II.

An Angeli quandoque assumant sibi corpora.

Alex. Alensis 2. p. q. 34. Membro 2. S. Th. 2. 2. q. 1. art. 2. Et 2. Sent. dist. 8. q. 1. art. 2. Et de Pot. q. 6. art. 7. Scotus 2. Sent. dist. 8. q. vnica. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 8. q. 1. art. 2. Rich. 2. Sent. dist. 8. q. 2. Tho. Arg. 2. Sent. dist. 8. q. 1. art. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 8. q. 2. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 8. q. 1. art. 2.

TRVM angeli aliquando assumant corpora. Et quod sic, videtur per Bernard. in cantica Homil. 3. Discurrete, et de loco ad locum moueri non est nisi corporum: sed angelus malus ad ministerium discurret, et de loco ad locum venit: ergo vel est corporeus, vel habet corpus naturaliter vnitum, vel corpus assumptum: sed non primo modo, nec secundo: ergo tertio.

FVNDAMENTA. Bern. in serm. 5. in Cant. post initium.

ITEM nulli potest impendi hospitalitatis obsequium, nisi habeat corpus naturaliter vnitum, vel assumptum: sed angelis aliquando impensa sunt hæc officia sicut dicitur ad Hebræos quod quidam placuerunt Deo angelis hospitio receptis: ergo vel habuerunt corpora vnita, vel assumpta: sed non habuerunt naturaliter vnita: ergo, et c.

Hebr. vlt. a

ITEM nulla substantia spiritualis ex sui consortio præbet solatium sensui, nisi per inhabitationem corporis fiat visibilis: sed angeli frequenter præbent solatia non solummodo secundum spiritum, sed etiam secundum sensum, sicut patet in angelo Tobie: ergo inhabitant corpora: sed illa non habent semper vnita: ergo voluntarie assumpta.

ITEM nullus spiritus potest visibiliter demonstrari ad de-

ad demonstrationem corporis, nisi sit aliquo modo corpori illi coniunctus: sed angelus qui loquebatur Thobie visibiliter, poterat demonstrari, et veredici: hic est Raphael, vel, hic est angelus: ergo habebat sibi corpus illud aliquo modo coniunctum, sed non per naturalem coniunctionem: ergo per voluntariam assumptionem.

ITEM nihil est organum, vel instrumentum alicuius immediatum, nisi immediate assumatur ab illo, vel naturaliter coniungatur illi: sed angelus multa exercet opera circa nos, sicut loqui, et manducare, quæ non possunt exerceri nisi mediante corpore organico, vel instrumento: ergo, et c.

AD OPPOSITVM

1. CONTRA: Maiorem conuenientiam habet anima rationalis ad corpus, quam habeat angelicus spiritus: sed anima exuta, corpus non assumit, ergo nec spiritus angelicus.

2. ITEM proportio debet esse assumentis ad assumptum: sed spiritus angelicus est omnino incorporealis: ergo non habet proportionem ad corpus: ergo numquam assumit illud.

3. ITEM aut competit angelo habere corpus, aut non competit. Si competit habere: ergo videtur quod angeli non sint perfecti, quando non habent corpus. Si non competit: ergo quando assumit, habet quod non decet ipsum: ergo si angelus bonus non facit nisi quod decet ipsum, non assumit corpus.

4. ITEM si assumit, aut propter aliquid, aut propter nihil. Si propter nihil: ergo frustra. Si propter aliquid: aut est bonum, aut malum. Si bonum: ergo per corpus assumptum meretur. Si malum: ergo per corpus assumptum demeretur: ergo angelus debet et potest puniri, et premiari cum corpore assumpto, quod est inconueniens, et plane falsum.

5. ITEM vbicumque est assumptio, ibi est aliqua vnio vel in persona, vel in natura, sicut patet in assumptione humanæ naturæ a Filio Dei: ergo si angelus assumit corpus, vnit sibi vel in persona, vel in natura. Sed non in natura vnit sibi, quia non resultat tertium: nec in persona, quia non est communicatio idioma- tum: ergo nullo modo est ibi vnio: ergo nec assumptio.

CONCLUSIO.

Angeli boni interdum corpora assumunt humana ad operationes aliquas exercendas, ad seipsos manifestandos, atque ad homines consolandos.

RESP. AD ARG. Dicendum quod in angelis duplex est vis, scilicet contemplatiua, et administratiua. Secundum contemplatiua, conuertuntur ad Deum, et sic non indigent solatio corporis assumpti. Secundum administratiua, descendunt ad nos, et condescendunt nobis, et vt nobis congruentius condescendant, indigent solatio assumpti corporis. Indiget inquam ad aliquas operationes exercendas, indigent ad seipsos manifestandos, indigent ad nosmetipsos lætificandos, siue confortandos, et ideo assumunt corpora sicut instrumenta, vel organa ad operandum, sicut signa ad manifestandum, sicut cooperimenta, vel habitacula ad conuersandum. Vnde corpus assumptum coniungitur illis sicut instrumentum motori, sicut signum significato, sicut habitaculum inhabitatori. Hoc autem magis exigit indigentia ex parte nostra quam indigentia ex parte sua: et quia finis imponit necessitatem his quæ sunt ad finem, et corpus effigiatum, vel organatum humana effigie maxime cõpetit operationibus spiritus rationalis, et expressus significat, et tamquam pulchrum indumentum quodam modo decorat: ideo angelus assumit corpus, non qualecumque, sed humana effigie insignitum, et concedendæ sunt rationes hoc ostendentes. Ad rationes ad oppositum iam patet responsio.

1. Ad illud enim quod obijcitur de anima exuta, satis plana est responsio: non enim est simile, quia non habet vim administratiua, nec vsum administrandi, et ideo nec corpus assumit, nec habere debet potentiam assumendi.

2. Ad illud quod obijcitur quod proportio est assumentis, et cõs. dicendum quod proportio attenditur, et inuenitur ibi per eum modum per quem est assumptio. Cum enim non assumatur in vnitatem naturæ, non requiritur quod sit ibi proportio sicut perfectionis ad perfectibile: sed sufficit quod sit proportio sicut motoris ad mobile.

3. Ad illud quod quæritur vtrum competat angelo habere corpus, et cõs. dicendum quod competit habere corpus vt voluntarie assumptum ad complendum ministerium, sed non competit ad suum esse completum: ideo nec carentia generat indigentiam, nec assumptio generat indecentiam.

4. Ad illud quod quæritur propter quid assumit, vtrum propter aliquid, vel propter nihil, dicendum quod propter aliquid sicut prædictum est: illud tamen propter quod assumit non perficit per corpus tãquam anima per corpus proprium: sed tamquam artifex per instrumentum: et ideo sicut instrumentum per quod quis meretur non remuneratur, sic nec corpus ab angelo assumptum.

5. Ad illud quod obijcitur, quod vbi est assumptio, debet esse vnio in persona, vel in natura, dicendum quod nõ sufficienter diuidit, quia homo assumit vestimentum cum se induit, non tamen vnit sibi in persona nec in natura: sed illud locum habet in illa assumptione in qua est vnio perfecta, qualis est cum Dei filius assumpsit humanam naturam. Ex prædictis igitur patet quæstio proposita, et responsio ad obiecta: patet etiam pro quanto dicitur angelus corpus assumere, quia non solum propter hoc quod moueat vel operetur aliquid circa corpus: sed quia illud accipit ad se vt in illo operetur, vt in illo manifestetur, vt in illo conuertatur: et quia in illa coniunctione siue acceptio- ne corpus potius sequitur modum spiritus quam econuerso, quia ab illo formatur, et conseruatur, et regitur: ideo angelus se habet in ratione assumentis, et habentis, corpus vero in ratione assumpti et habiti.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quæritur de secundo articulo, scilicet de formatione corporis assumpti. Circa quod duo quærentur. Primo quæritur de ipso corpore assumpto quantum ad principium formale. Secundo quantum ad principium materiale.

QUESTIO I.

An Angeli assumant verum corpus humanum.

Alex. Alens. 2. p. q. 34. Membro 3. et 4. S. Th. 2. Sent. dist. 8. q. 1. art. 3. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 8. q. 1. art. 2. dub. 1. Richardus 2. Sent. dist. 8. q. 4. Guilel. Voril. 2. Sent. dist. 8. q. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 8. q. 4.

TRVM illud corpus habeat veram formam corporis humani. Et quod ita sit, videtur: quia cum appareat esse corpus humanum: aut est verum, aut est ibi error, et deceptio: sed error et deceptio non competit angelis sanctis: ergo cum assumunt corpora quæ videntur esse humana, vere habent formam humanam.

AD OPPOSITVM

2. ITEM

CONCLUSIO.

Angeli vera corpora humana complete organizata, et perfecta non assumunt, cum tale corpus ad ministerium illis non competat: nec veram formam naturalem absque natura auxilio, educere valeant.

RESP. AD ARG. Dicendum quod corpora assumpta ab angelis non habent veram formam, et completionem corporum humanorum, nec etiam organizationem completam, sed solum effigiem. Et huius ratio est duplex. Vna quia non competit angelis tale corpus ad ministerium, sicut nunc vltimo ostensum est. Alia ratio est, quia angelus non potest educere formam naturalem in esse nisi adiutus a virtute nature, sicut habitum fuit in præcedenti distinctione. In virtute autem nature est producere corpora omnium animalium: verumtamen aliter, et aliter. Ad quædam enim educenda sufficit causa vniuersalis sine adiutorio agentis particularis consimilis in specie nature, cuiusmodi sunt animalia, quæ generantur per putrefactionem. Quædam autem sunt ad quæ non sufficit nisi adiuetur ab agente consimilis speciei sicut corpora animalium, quæ producuntur solummodo per propagationem, et istud planum est ad sensum. Si autem queratur ratio huius. Prima est diuina institutio secundum quam est limitatio in virtutibus, et naturis rerum: et hoc secundum legem quam indidit eis ab initio. Vnde sicut dixit: Germinat terra herbam virentem, non dixit quod germinaret hominem. Homini autem dixit, quod se multiplicaret, sic terra germinat herbam, et homo generat hominem. Hæc autem lex, siue institutio non est absque ratione: quia quædam sunt animalia imperfecta tam in organizatione, quam in duratione: quædam vero perfecta vtroque modo. Quia vero quædam corpora animalium sunt imperfecta et in organizatione, et in completionem: ideo non indigerunt agente tantæ virtutis: sed potuit virtus productiua ipsorum dari terræ tamquam matri, et soli tamquam patri, cum adiutorio aliorum corporum simplicium tam elementarium quam celestium. Quia vero sunt imperfecta duratione, et aliquando pereunt: ideo oportuit hoc communicari agenti alterius nature, quia ad hoc data est vis generatiua rebus, vt dicit Philosophus: vt perpetuetur in esse. Econtrario est de animalibus vtroque modo perfectis: et ideo virtus productiua ipsorum maiorem exigit actualitatem, et ratio feminalis cum maiori difficultate profertur in actu: ideo maiori indiget adiutorio. Illa igitur animalia, siue corpora eorum, quæ ad primum genus spectant, educi possunt ab angelis mediante nature adiutorio velociter, et quasi subito: veraciter tamen, quia per vim nature. Sed animalia, et eorum corpora, quæ spectant ad secundum genus, educi non possunt veraciter nisi cum auxilio nature, et cum diurnitate, et tempore: et quoniam assumptio corporum ab angelis est velociter, et quasi repente: ideo vera corpora humana non assumunt, quia non possunt illa per se formare veraciter: et cum alterius adiutorio non possunt facere, quod exeant in esse velociter: et esto quod educerentur, adhuc non competere sicut tactum est in obijciendo, tum propter appetitum quod haberent ad animam rationalem, tum propter grauitatem: quæ duo repugnant fini illius corporis. Nam si haberet animam rationalem, non esset competens finem ad apparendum. Si haberet grauitatem, non esset competens instrumentum ad operandum maxime ad motum, non esset etiam competens habitaculum ad inhabitandum. Concedendæ sunt igitur rationes probantes, quod angeli non assumunt vera corpora humana, siue boni, siue mali.

1. Ad illud quod obijciatur in contrarium, quod est ibi error et deceptio, dicendum quod falsum est, quia non assumunt illa corpora vt ostendant se esse homines: et veros homines: sed vt ostendant se rationales:

Gen. 1. 6

Arist. 1. 2. de gener.

2. ITEM ad corpus humanum nihil plus requiritur nisi æqualis completio, et debita organizatio, sicut dicunt naturales: sed corpus quod angelus assumit debita habet organizationem: si ergo organizatio præsupponit completionem: ergo videtur quod habeat totum, quod est de veritate humani corporis.

Aug. lib. 2. de Civ. Dei. c. 14. 10. 5.

Li. 3. de Tr. c. 8. 10. 3.

3. ITEM quod angeli vere possint formare corpus humanum videtur: Corpus humanum, sicut dicit Augustinus est in rationibus feminalibus sicut et alia corpora: sed quia formæ quorundam animalium vt serpentium, et huiusmodi habent rationem feminales distingas in rebus: ideo dicit Augustinus quod ministerio demonum vere educuntur: ergo pari ratione, vt videtur, et corpora hominum. Si tu dicas quod non valet, quia maior requiritur dispositio ad producendum corpus humanum, hoc non soluit: quia quod potest disponere a remotis in principio operis continuando actionem, cum non sit distantia infinita, poterit venire ad dispositionem immediatam: ergo si angeli possunt velociter producere corpora animalium minus perfecta: ergo et pari ratione corpora animalium magis perfecta: ergo et corpus humanum.

4. ITEM si aliquod agens indifferenter se habet ad aliqua producenda, qua ratione potest in vnum, potest in alterum: sed angeli non habent maiorem conuenientiam cum corporibus serpentium, quam cum corporibus hominum, immo magis e conuerso: ergo si possunt auxilio nature producere vera corpora serpentium, possunt auxilio nature producere vera corpora hominum: ergo et assumere.

5. ITEM quod potest in maius, potest in minus: sed anima quantumcumque sit modicæ nobilitatis excedit nobilitatem cuiuscumque corporis, sicut dicitur in lib. 8. de Ciuit. Dei, et in alijs locis multis: cum ergo ministerio angelorum educi possint et educantur anime vegetabiles, et sensibiles quorundam animalium, multo fortius producere possunt vera corpora hominum.

Cap. 25. et li. 9. c. 9. 10. 5.

FVNDAMENTA.

Ad oppositum sic: Eiusdem virtutis creatæ est corpus formare et informare, quia vis formatiua est ab informatiua, siue perfectiua. Sed nullus spiritus angelicus potest humanum corpus perficere: ergo nec formare.

ITEM angeli non possunt operari circa creaturas nisi cum adiutorio nature: sed nulla natura potest generare corpus humanum nisi illa quæ ei est similis in specie: ergo angelus non potest formare verum corpus humanum nisi mediante homine: sed homo non potest corpus humanum educere nisi generando: ergo nec angelus vera corpora humana formare nisi per generationem hominis: sed cum assumit corpus non indiget humano auxilio: ergo numquam verum assumit corpus humanum.

ITEM si possunt corpus de nouo formare: ergo pari ratione et corruptum reparare: ergo possunt mortuos suscitare, quod est solius Dei proprium.

ITEM si corpora assumpta ab angelis essent vera corpora humana, haberent appetitum ad animam rationalem: sed Deus complet appetitum nature: ergo statim infunderetur eis anima rationalis.

ITEM si corpora vera humana assumerent, aut secundum statum gloriæ, aut secundum statum viæ. Non secundum statum gloriæ, hoc constat, quia iam vterius corpus illud non esset corruptibile, nec ab angelo separabile. Si ergo assumunt, hoc est secundum statum viæ: sed corpora humana secundum statum viæ sunt ponderosa, et graui siue in statu nature corruptæ, siue in statu innocentie: ergo non essent habitabilia ad motum, nec ad velox ministerium: ergo si non assumunt corpora nisi propter ministerium: ergo non assumunt vera corpora huma-

na.

CONCLUSIO.

les: et quoniam illa corpora signant illos esse rationales, et ad hoc formata sunt finaliter: ideo vera sunt, quamuis non sint vere humana, sicut in primo libro dictum fuit de igne, et columba.

Li. 1. d. 16. q. 3. nu. 25.

2. Ad illud quod obijciatur quod est ibi organizatio, et æqualis completio, dicendum quod falsum est: non enim est ibi vera organizatio, quæ competit corpori humano, quæ quidem est a virtute formatiua cum feminibus delata, sed potius quædam lineamentorum protractio secundum illius conformitatem: et hæc non supponit æqualitatem completionis, quia talis protractio potest fieri ab artifice in ligno, et lapide: nec quæcumque qualitas mixtionis est illa, quæ facit ad veritatem humani corporis: sed illa quæ habet veritatem specificatam hominis completionem, et distinctiuam.

3. Ad illud quod obijciatur quod corpus humanum est in rationibus feminalibus, iam patet responsio, quia quamuis sit ibi, numquam tamen educitur nisi concurrat virtus agentis exterioris, quæ residet in lumbis viri, et matrice mulieris: et ideo sine his numquam potest illa ratio feminalis ad actum perfectum educi. Et si obijciatur, quod potest disponere dispositione remota, et cet. dicendum quod illud habet locum vbi dispositio remota sit necessaria sola intensio: tunc enim sufficit virtutis actiua continuatio, et intensio: non autem quando requiritur nouæ formæ, vel alterius formæ secundum speciem operatio: et sic est in proposito.

4. Ad illud quod obijciatur quod indifferenter se habet angelus ad omnia corpora animalium, dicendum quod est hoc verum sit de ipso angelo in se, non est tamen verum de virtute nature, ex cuius adiutorio angelus operatur: et ideo sicut angelus per se non potest educere corpus humanum, ita nec corpus alicuius animalis: et sicut natura quædam potest faciliter, quædam cum maiori difficultate, vt prius visum est, sic et angelus ipsius virtute adiutus.

Potes dicere, quod est vera de illis quæ sunt eiusdem ordinis.

5. Ad illud quod obijciatur quod potest in magis nobile, dicendum quod illud non habet semper veritatem, quia homo potest generare hominem, qui est nobilior, et non potest generare asinum: maxime autem tunc deficit, quado res nobilior est facilioris productionis sicut frequenter contingit, et sic in proposito: nam facilius educitur anima vegetabilis, siue sensibilis anima per putrefactionem educti, quam educatur et organizetur verum corpus hominis.

QVÆSTIO II.

An corpora ab Angelis assumpta fiant de natura celesti, vel elementari.

Alex. Ales. 2. p. q. 34. Membro 6. S. I. hom. 1. p. q. 1. art. 2. ad 3. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 8. q. 1. art. 3. et dub. 1. 2. et 3. Richardus 2. Sent. dist. 8. q. 3. Albertus de motu Ang. q. 9. art. 12. Stephan. Brulef. 2. Sent. dist. 8. q. 3. Durandus 2. Sent. dist. 8. q. 1. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 8. q. 1.

AD OPPOSITVM

DE corpore assumpto ex parte principij materialis. Et queritur vtrum corpus illud quod assumit angelus fiat de natura celesti, an elementari. Et quod sit de natura celesti, videtur. Finis imponit necessitatem his quæ sunt ad finem: sed angelus assumit corpus ad sui ipsius ostensionem: cum ergo angeli per naturam sint lumina, debent ergo assumere corpora de natura lucis: ergo de natura celesti.

2. ITEM organum, siue instrumentum debet con-

formari mouenti, siue motori: sed angelus assumens corpus, vt instrumentum, est immutabilis, et impassibilis, et incorruptibilis per naturam: ergo vnde corpus assumptum formatur, debet esse incorruptibile, et impassibile: tale autem non est nisi corpus celeste: ergo, et c.

3. ITEM locus maxime competens angelo est corpus celeste, vt celum: si ergo angelus in corpore asumo locatur tamquam in habitaculo, videtur quod corpus illud sit sumptum de celo, aut non competit ipsi angelo.

4. ITEM corpus assumptum aut est de natura celesti, aut elementari. Si de natura celesti: habeo positum. Si de elementari aut graui, aut leui. Sed si est de graui, cum difficultate mouetur sursum: si de leui, violente mouetur deorsum. Ergo si neutrum horum competit velocitati angelicæ: corpus quod assumunt non est elementare: ergo corpus celeste.

5. ITEM si est elementare, aut est mixtum, aut simplex. Si simplex: ergo non est aptum ad colorem, nec ad effigiem, nec ad organizationem. Si mixtum: ergo cum corpus mixtum sit resolubile, et rarefactibile, videtur quod sicut corpus humanum ex separatione animæ sit putridum, sic et corpus ab angelo assumptum, quod apparet esse falsum: restat ergo, quod non est corpus elementare: sed est elementare, vel celeste: ergo, et cet.

6. ITEM si est corpus elementare, habet contrarium siue sit simplex, siue sit mixtum: ergo si transeat per regionem ignis: videtur, quod quidquid est in eo humidi consummatur. Si vero per regionem aquæ, quidquid est in eo igneum extinguatur. Quod si hoc constat esse falsum: ergo si angelus sine læsione pertransit regiones omnium elementorum cum corpore assumpto, constat illud non esse de natura elementari: sed est de natura elementari, vel celesti: ergo, et cet.

FVNDAMENTA

Ad oppositum arguitur sic: Primo auctoritate Gregorij qui sic ait: Numquam Abraam angelos videre potuisset, nisi corpus ex aere assumpsissent. Et Beda de natura rerum: Angeli ad nos venientes corpus ex aere sumunt.

ITEM ratione sic: Angeli assumunt corpora maxime propter motum, et discursum: sed corpus celeste non est habile ad motum rectum, sed circulare: ergo non competit in ministerio angelico assumere corpus de celo.

ITEM angelus assumit corpus ad apparendum, et hoc in humana effigie: sed corpus celeste nec est terminatum visus, nec est figurabile: ergo non videtur ad constitutionem corporis assumpti ab angelo tunc habile.

ITEM si assumit corpus de celo: cum non assumat de toto, assumit de parte: ergo separat, et diuidit partem cæli a toto: sed omne diuisibile sit corruptibile: ergo videtur, quod natura celestis sit corruptibilis: sed hoc est falsum: ergo et primum.

ITEM si assumit corpus de celo, cum assumat partem quam fert deorsum secum, aut aliquid subintrat locum eius, aut nihil. Si nihil: ergo remanet vacuum. Si aliquid, aut oportet illud de nouo creati, aut oportet corpus illud rarefieri: sed si hæc, omnia sunt inconuenientia, patet, et c.

ITEM angelus satanæ frequenter se transfiguratur in angelum lucis: et tunc constat, quod assumit corpus ita pulchrum, sicut et angelus bonus: sed demones non assumunt corpora de natura celesti, quia vsque ad illam non conscendunt: sed solum de natura elementari: ergo similiter videtur quod et angeli boni.

CONCLUSIO.

Angeli assumunt corpora elementaria, præsertim aerea cum aliqua alterius elementi imperfecta mixtione, terre, vel aquei vaporis non tamen perfecta.

RESP. AD ARG. Ad horum intelligentiam est notan-

Opin. 1.

notandum quod circa hoc diuersæ fuerunt sapientium opiniones. Quidam enim dicere voluerunt, quod angeli assumunt corpora ex natura elementari: ita tamē, quod non ex vno tantum, sed ex omnibus simul mixtis, aliquo tamen eorum prædominante: vnde dicunt corpus illud ab angelo assumptū esse vere corpus mixtum, quamuis non sit vere corpus humanum. Illam autem formam mixtionis dicunt esse ab angelo tanquā a præparante solum, sed a Domino tanquam a dante, dante inquam non per creationem, vel infusionē, sed per intrinsecam operationem secundum quod dictum est supra, quod indidit rebus naturam, et virtutes feminarias, secundum quas Deo cooperante cū-

Improbatio

Hanc sententiam sequitur Scotus. Sed cum in eius resolutione non appareat, ideo dixerunt, quod corpus illud est de natura elementari simplici, ex qua dicitur illud corpus assumptū formari hoc modo. Natura enim elementaris ex qua corpus sibi format angelus, est aeris elementum, quod de sui natura est rarefactibile, et condensabile, si addit virtus quæ hoc possit. Vnde sicut nunc videmus aquā solidari in crystallum, vel glaciem ex frigore: sic contingit aliqua virtute occulta, quæ non later angelos, aerem condensari posse secundum plus et minus ad voluntatem angeli operantis: hoc autem corpus dum condensatur potest suscipere figuram, et effigiem: et ita corpori organico effici conforme. Potest nihilominus in vna parte condensari plus, in alia minus, in alia minime, et sic conformari neruo, ossi, et carni. Potest etiā in vna sui parte intercipere plus de luce, in alia minus, et in alia minime, et secundum hoc habere in se diuersos colores: et ita corpori humano effici quasi in omnibus conforme, quamuis non sit in suis principijs multiforme: et ita idoneum esse instrumentum, signum, et habitaculum, vt ab angelo assumatur. Sed adhuc, quia hoc difficile est intelligere, quo modo ex aere, siue alterius elementi commixtione fiat corpus solidum, et diuersis coloribus coloratum, cum coloribus producere non sit artis, nisi mediante auxilio naturæ, ideo tertiā via videtur adhuc esse probabilior, scilicet quod corpus assumptum ab angelo corpus elementare est: non quia sit ex quattuor elementis plena mixtione cōmixtum, sicut corpus complexionatum, nec quia sit ex puro, et simplici elemēto formatum: sed quia principaliter formatur ex aere cum aliqua admixtione alterius elementi. Sicut videmus in nube, quæ non est corpus plene mixtum, habet tamen in se naturas plurium elementorum: per hunc modum, et corpus ab angelo assumptum principaliter ab aere intelligitur esse formatum, concurrente ad hoc natura alicuius vaporis terre, vel aquei, qui quidem faciat tam ad varietatem condensationis, quā ad multiformitatem coloris: hanc autem non oportet angelum de longinquo mendicare: cū aer pro magna sui parte sit commixtus vaporibus, et hanc positionem mediam inter vtramque, tamquam ex vtraque constitutam, ad præsens possimus sustinere.

Opin. 2.

Ad quæstionem igitur propositam respondendū breuiter, quod angelus tā bonus, quā malus assumit corpus ex natura non cælesti, sed elementari, non simplici, nec plene commixta, sed medio modo, vtpote ex aere vaporabili: angelus tamen malus ex parte inferiori; bonus vero ex parte superiori, nō inquam superiori in qua nulla reperitur natura alterius elementi: sed superiori comparatione, et respectu eius partis de qua assumunt corpora angeli mali: ideo concedendæ sunt rationes, quod corpora ab angelis assumpta non sint de natura cælesti, sed elementari.

Improbatio

Opin. 3.

Ad illud quod obijcitur quod angelus assumit corpus ad sui ostensionem, dicendum quod angelus non tantummodo ostendit se pensata dignitate, siue nobilitate sua: sed etiam idoneitate signi, et necessitate ex parte nostra. Licet igitur eius dignitas omnis corporis nobilitatem præcellat, quia tamen corpus elementare sufficit ad eius manifestationem secundum quod nostra exigit indigentia, et ad hoc est idoneum, vt sit corporis organici materia: ideo magis cōpetit, vt angelus de ipso sumat corpus, quā de cælesti natura.

Ad illud quod obijcitur quod instrumentū debet conformari motori, dicendū quod verum est, quādo organum, siue instrumentum est ei perpetuo coniunctum: sed quando coniungitur solum ad tempus, sufficit vt sibi pro opportunitate loci, et temporis, et operis conformetur: et sic est in proposito reperire.

Ad illud quod obijcitur quod angelus locatur in corpore assumpto tamquam in habitaculo, iam patet responsio: quia non est habitaculum debitum angelo quantum ad excellentiam suæ dignitatis, sed quantum ad indigentiam nostræ infirmitatis. Et quoniam statui nostræ infirmitatis plus conformatur elementaris natura, quā cælestis: ideo est habitaculum cælesti plus competat angelo ad contemplandum, tamen habitaculum ex corpore elementari plus competit angelo ad ministrandum.

Ad illud quod obijcitur, aut est corpus graue, aut leue, dicendum quod nec simpliciter graue, nec simpliciter leue: tum quia ex aere, tum quia ex aere cōmixto vaporibus: et ideo est habile ad motum secundum omnem positionem: quod non esset, si esset corpus simplex ponderosum, aut leue.

Ad aliud iam patet responsio, quia nec omnino simplex, immo quodam modo mixtum, vt competat colori, et organizationi, nec adeo mixtū est, vt subiaceat putrefactioni: sed medium tenet, vt prædictum est.

Ad illud quod obijcitur quod patitur a contrario, dicendum quod sicut formatio illius corporis quamuis sit ex adiutorio naturæ, tamen principaliter est a virtute spiritalis substantiæ propter hoc quod effigies illius corporis plus est artificialis, quā naturalis: sic et conseruatio illius corporis est a virtute angelica. Vnde sicut sua virtute abique manibus corpus illud effigiat, sic sua virtute protegit, et conseruat, et ipso deferente redit corpus ad præiacentem materiam. Ideo sicut eius conseruatio non pendet ex simili, ita nec corruptio fit a contrario.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur de tertio, scilicet quas operationes exerceat angelus in corpore assumpto. Et circa hoc duo queruntur. Primo queritur vtrum ibi exerceat operationes animæ, seu potentie vegetatiuæ. Secundo vtrum ibi exerceat operationes potentie sensitivæ.

QVÆSTIO I.

An Angelus in corporibus assumptis exerceat operationes animæ vegetatiuæ.

Alex. Alenf. 2. p. q. 35. Membr. 1. S. Tho. 1. p. q. 51. art. 3. Et 2. Sent. dist. 8. q. 1. art. 4. Et de Pot. q. 9. art. 8. Et Quol. 3. art. 5. Scotus 2. Sent. dist. 8. q. 1. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 8. q. 2. art. 1. Richardus 2. Sent. dist. 8. q. 5. Durandus 2. Sent. dist. 8. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 8. q. 5.



TRVM angelus in corpore assumpto exerceat operationes animæ vegetatiuæ. Et videtur tā de bonis, quā de malis, quod sic. De bono: Cibari, siue comedere, est actus spectans

AD OPPOSITVM

Genes. 8. b

spectans ad potentiam vegetatiuam: sed hunc actum exerceat Angelus in corpore assumpto, sicut probatur ex eo quod scribitur in Gen. ubi Abraam exposuit Angelis cibaria: et sicut ibidem legitur, comederunt.

Genes. 6. a

ITEM: Non decet nuncios veritatis falsis ostensionibus decipere oculos hominis intuentis: sed Angeli apparentes comederunt cum his, ad quos mittebantur, sicut frequenter legitur in Scriptura: ergo vere cibabantur: sed iste est actus vegetatiuæ potentie: ergo, et cetera.

AD OPPOSITVM. Tob. vii.

ITEM: Lingua congruit in duo opera naturæ, in locutionem, et cibationem: sed Angeli in assumptis corporibus per linguam vere, et proprie loquebantur: ergo vere cibabantur: redit ergo idem quod prius, scilicet quod boni Angeli in assumpto corpore vegetatiuæ potentie actum exerceant.

ITEM: Actus ordinatus ad generationem est per mixtionem cum sexu femineo, vel virili: sed demon succubus se viro subijcit subiectione, in qua est effusio seminis, et demon incubus mulieri incumbit: ergo videtur, quod si possint coire, quod possint etiam generare: ergo in assumpto corpore exerceant actum potentie vegetatiuæ.

AD OPPOSITVM: Actus ordinatus ad generationem est per mixtionem cum sexu femineo, vel virili: sed demon succubus se viro subijcit subiectione, in qua est effusio seminis, et demon incubus mulieri incumbit: ergo videtur, quod si possint coire, quod possint etiam generare: ergo in assumpto corpore exerceant actum potentie vegetatiuæ.

ITEM: Vbi est vera cibatio, ibi est deperditio restauratio: sed in corporibus assumptis ab Angelis nulla fit deperditio, quia non est ibi caloris cōsumptio: ergo, et cetera.

ITEM: Vbi est vera cibatio, ibi est separatio puri ab impuro: hoc autem non facit Angelus beatus in corpore assumpto: ergo, et cetera.

ITEM: Quod malo Angelo non competat generatio, videtur quia generatio est similis in specie: sed demon assumens corpus non assimilatur homini, sed demoni: ergo non generat hominem: sed si generat, generat demonem: quod patet esse falsum: ergo, et cetera.

ITEM: Ad hoc quod fiat generatio, necesse est secundum medicos, quod concurrat triplex spiritus, naturalis, vitalis, et animalis: secundum Philosophum triplex calor, videlicet calor animæ, calor cæli, et calor elementi: ergo cum demon, nec spiritum animale, nec calorem animale in corpore assumpto possit habere, videtur quod nullo modo possit generare.

ITEM: Generare non est actus animæ et corporis, sed coniuncti: sed ex demone et corpore non fit vnum: ergo nunquam potest per corpus exire in actum generandi.

CONCLUSIO.

Angelus in corpore assumpto nec naturales, neque vitales operationes exerceat, cum generatiuam, neque vegetatiuam habeat virtutem, licet aliquo modo is conformes, et semiplenas habeat functiones.

RESP. AD ARG. Dicendum quod spiritus angelicus siue bonus, siue malus in corpore assumpto non habet operationem animæ vegetatiuæ, nec quantum ad cibationem, nec quantum ad generationem: S. Bo. To. 4.

quia non habet vim nutritiuam, nec habet vim generatiuam: habet tamen aliquo modo operationes his cōformes, licet non plene: et hoc patet si attendatur natura cibationis, et generatiuæ. In cibatione enim est cibi sumptio, et consumptio: est nihilominus conuersio, et vmo, et quantum ad primum competit Angelo in corpore assumpto cibatio, siue comestio non simulate, sed vere: quia cibum sibi appositum vere sumunt et cōsumunt: ueruntamen cibum assumptus eorum indigentiam, uel deperditionem non restaurat, quia talis cibatio ex potentia non ex indigentia est in Angelis: his uero, qui uegetantur, non tantum est potentia, sed etiam indigentia. Et hoc est quod dicit Aug. quod sicut aliter abforbet aquam terra sitiens, aliter radius calefaciens, sic aliter competit cibatio homini, aliter competit Angelo, siue aliter homini uiatori, aliter beato. Per hunc etiam modum circa actum generatiuæ in aliquo conformatur spiritus assumens corpus, in aliquo uero non. Nam in actu generatiuæ et est seminis constitutio secundum neruos, et uirtutes, et calores tali speciei competentes: et est seminis sic perfecti transfusio, et susceptio. Primum est solius illius, cui Deus dedit uim propagatiuam: et hoc nullo modo competit demonibus assumptibus corpus. Secundum uero scilicet seminis susceptio, et transfusio potest eis competere: primo enim succumbunt uiris in specie mulieris, et ex eis semen pollutionis suscipiunt, et quadam sagacitate ipsum in sua uirtute custodiunt, et postmodum Deo permittente fiunt incubi, et in uasa mulierum transfundunt, ex qua transfusione homines generari possunt. His uisus facile respondetur ad quæstionem propositam, et ad argumenta.

ITEM: Quod malo Angelo non competat generatio, videtur quia generatio est similis in specie: sed demon assumens corpus non assimilatur homini, sed demoni: ergo non generat hominem: sed si generat, generat demonem: quod patet esse falsum: ergo, et cetera.

ITEM: Ad hoc quod fiat generatio, necesse est secundum medicos, quod concurrat triplex spiritus, naturalis, vitalis, et animalis: secundum Philosophum triplex calor, videlicet calor animæ, calor cæli, et calor elementi: ergo cum demon, nec spiritum animale, nec calorem animale in corpore assumpto possit habere, videtur quod nullo modo possit generare.

QVÆSTIO II.

An Angelus in corporibus assumptis exerceat operationes conuenientes potentie sensitivæ.

Alex. Alenf. 2. p. q. 35. Membr. 2. S. Tho. 1. p. q. 51. art. 3. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 8. q. 2. ar. 1. dub. 1. et 2. Richardus 2. Sent. dist. 8. q. 6. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 8. q. 6.



TRVM Angelus in assumptis corporibus habeat operationes conuenientes potentie sensitivæ, et quod sic, videtur: Idem est principium motus, et sensus, sicut dicit Philosophus: sed Angelus corpori assumpto dat motum, ergo et sensum.

Consentit Sc. dist. præfenti.

Aug. episto. 49. ad Deo gratias. q. 2. 10. 2.

Aug. 1. s. de Ciuit. Dei. c. 23. 10. 5.

FVNDAMENTA.

1. de gener. contex. 34.

2. ITEM: Sicut Angelus assumit corpus habens organa apta ad motum, ita assumit corpus habens organa apta ad sensum: Sicut enim corpus illud assumptum habet manus, et pedes, ita habet oculos, et aures: sed organa sentiendi sine sensu sunt inutilia: ergo si non frustra assumit illa organa, videtur quod illa sensificet, et per illa sentiat.

3. ITEM: Quod habet operationem consequentem proprium speciei, habet operationem consequentem proprium generis: sed sicut proprium hominis est risibile, ita proprium animalis est esse sensibile: ergo sicut Angelus in corpore assumpto potest ridere, vel lugere, sic et potest videre, et audire.

4. ITEM Angelus de natura sua, aut habet sensum, aut non habet. Si non, cum sensus sit cognitivus particularium, non cognoscit particularia, quod est plane falsum. Si vero sensus habet, cum sensus sit potentia, qua mediante sensificantur organa corporalia: patet, et cetera.

5. ITEM Angelus existens in corpore assumpto cognoscit hæc sensibilia: aut igitur potentia immateriali, aut potentia, quæ nata sit alligari corpori. Si potentia immateriali: ergo ita bene cognoscit distans, sicut propinquum: igitur Angelus, qui est Romæ, audit nos loquentes Parisijs: ergo non indiget moveri, et discurrere: quod si hoc est falsum, restat quod illa cognoscit potentia, quæ est corpori proportionabilis, et concernit determinatam distantiam: si ergo ista est sensus: patet, et cetera.

6. ITEM nihil patitur a corpore, nisi sensum habeat corpori proportionabilem, sed Angelus crematur ab igne: ergo si sensus eius potest pati a corpore, multo fortius potest per corpus sentire, cum per naturam magis sit natus in corpus agere, quam a corpore pœnam suscipere.

7. ITEM Angelus aspiciens me in assumpto corpore, suscipit in oculo meam similitudinem: cum oculus sit corpus peruium, et tersum, et ulterius de sua similitudine iudicat, et hoc planum est: si ergo ad sensum nihil plus requiritur quam receptio, et iudicium: videtur quod sentiat per corpus assumptum.

AD oppositum: Sensus præsupponit vitam, sed Angelus corpus assumptum non vivificat, sicut probatum est supra, ergo nec sensificat: ergo per ipsum non sentiat.

ITEM sensus præsupponit actum vegetatiuæ: sed Angeli in assumptis corporibus non habent opera vegetatiuæ: ergo nec opera sensitivæ.

ITEM si Angelus sentiret per corpus, cum sensus ille, qui fit mediante organo corporali sit nature corporeæ alligatus: Angelus natus esset, sicut et anima per naturam vniri corpori: ergo quando non haberet corpus, non haberet esse perfectum.

ITEM si Angelus sentiret per corpus, cum sentire sit actio coniuncti: Angelus suas operationes ministeriales communicaret corpori: ergo deberet communicare pœnam, et gloriam, quod falsum est.

ITEM sentire est proprium animalis: ergo nulli competit sentire, nisi cui competit esse animal: sed hoc nullo modo competit Angelo: ergo, et cetera.

ITEM si sentire est mediante organo corporeo, ergo non cognosceret hominem clauso oculo, nec cognosceret hominem a tergo, nec cognosceret hominem in obscuro: quæ omnia cum sint falsa, restat quod Angelus in assumpto corpore non habeat opera competentia potentia sensitivæ: quæritur igitur, quæ opera conueniant, vel exercentur ab Angelo in corpore assumpto.

CONCLUSIO.

Angelus in corpore assumpto operationes potentia sensitivæ non exercet, cum corpus non sensificet, licet motricis virtutis operationes in ipso exercentur.

RESPOND. AD ARGV. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum anima vnatur corpori, et perfectio, et vt motor: quædam sunt operationes, quæ consequuntur ipsam animam in corpore, et vt est motor: quædam, vt perfectio, quædam partim sic, et partim sic. Differenti autem modo exercet anima in corpore operationes quæ sequuntur ipsam vt motorem, et vt perfectionem. Nam operationes quæ consequuntur animam vt motorem, sic exercet per corpus, quod illas easdem exercet in corpus, quia non solum mouet alia corpora, sed etiam corpus proprium. Operationes vero quæ consequuntur animam in corpore vt est perfectio, sic exercet anima in corpore per corpus, quod exercet eas cum corpore, sicut patet. Anima clauso oculo corpus aliquod videre non potest. Tertias autem operationes exercet in corpore quasi vtroque modo, et ideo primæ competunt animæ vt est hoc aliquid, et motor differens a mobili, secundæ vero vt est forma iuncta materiæ. Quoniam igitur Angelus vnatur corpori assumpto non vt perfectio, sed vt motor: ideo primas operationes exercet plene in eodem corpore, secundas minime, tertias vero quodam modo sic, quodam modo non. Et hoc melius patet si descendamus exemplificando. Motus progressiuus, siue quicumque alius sit membrorum exteriorum, est ab anima in corpore vt est motor, vel motrix, et ideo competit Angelo: sentire vero per organa corporis competit animæ vt est illorum organorum perfectio. Sicut enim anima perficit totum corpus, ita visus, siue potentia visiva perficit oculum, et hæc non competit Angelo in corpore assumpto. Ridere vero est operatio quæ partim competit animæ vt est motor, partim vt est perfectio. Ibi enim est quædam cordis exhilaratio: et hæc est ab anima vt est perfectio. Est etiam ibi quædam genarum motio, et hæc est ab anima vt est motor: ratione primi non conuenit Angelo, sed solum ratione secundi. Ex hoc patet responsio ad quæstionem propositam. Si enim uocentur opera potentia sensitivæ ipsi actus sentiendi per organa, sic breuiter dicendum quod Angelus non exercet ea per corpus assumptum. Si autem extendantur opera potentia sensitivæ ad ea quæ sunt ab anima ut mouente, sic communicat ea corpori. Rationes igitur probantes Angelum non sensificare corpus assumptum, concedendæ sunt.

1. AD illud uero quod primo obijcitur in contrarium, quod idem est principium motus, et sensus, dicendum quod Philosophus loquitur in animalibus, in quibus uult quod cor sit principium sensus, sicut et principium motus.

2. AD illud quod obijcitur, quod corpus illud habet organa apta ad sentiendum, dicendum quod Angelus non tantum assumit corpus humanum ut instrumentum ad operandum, sed etiam ut signum conueniens ad se ostendendum: et quia corpus carens organis debitis homini, non esset conuenienter Angelici spiritus ostensium, ideo corpus habens omnia organa assumit, non ad ipsorum organorum sensificationem, sed potius ad sui ipsius ostensionem.

3. AD illud quod obijcitur, quod communicat corpori operationem consequentem speciem, et cet. Dicendum

Epist. 112. tom. 2. 1. Physicor. contex. 42. 2. de anima cõs. 121. Scot. inquit cognitiones illas esse intellectuales.

FVNDAMENTA.

FVNDAMENTA.

Epist. 112. tom. 2.

1. Physicor. contex. 42.

2. de anima cõs. 121.

Scot. inquit cognitiones illas esse intellectuales.

DIST. VIII. PARS II.

De potestate dæmonum quam habent super corpora humana.

Huius partis textum supra videre est.

Illud quoque consideratione dignissimum, et cet.

Expositio textus.

VPRA egit Magister de virtute dæmonum, et etiam bonorum spirituum respectu corporum humanorum similitum. In hac parte agit de virtute, et potestate dæmonum respectu hominum. Diuiditur autem hæc pars in quattuor particulâs. In prima Magister quærit. In secunda determinat per auctoritatem Euangelij, ibi: Quod in homines introeant, et c. In tertia vero explanat per auctoritatem Gennadij, ibi: De hoc autem Gennadius. In quarta, et vltima illam explanat per auctoritatem Bedæ presbyteri, ibi: Bedæ quoque super illum locum, et cetera.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis sex incidunt dubitabilia. Primo ergo quæritur, vtrum demones habitare possint in humanis corporibus. Secundo, vtrum illabantur animabus. Tertio, vtrum possint ludificare sensus humanos. Quarto, vtrum possint cogitationes immittere. Quinto, vtrum possint affectiones incendere. Sexto, vtrum possint scrutari secreta nostræ conscientie.

QVÆSTIO I.

An demones habitare possint in corporibus humanis.

Thomas. 2. Sent. d. 8. q. 1. ar. 5. Egid. Rom. 2. Sent. d. 8. q. 2. ar. 4. Richar. 2. Sent. d. 8. ar. 2. q. 1. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 8. q. 7.

TRVM demones in humanis corporibus possint habitare. Et videtur quod sic. Quia nullus spiritus eijcitur de aliquo corpore, vel habitaculo in quo non est: sed demones, sicut legitur in Euangelijs, de obsessorum virtutibus sunt eiekti a Christo, et eius Apostolis: aliquando ergo habitauerunt in eis.

ITEM August. de diuinatione dæmonum loquens de dæmonibus dicit: Suadent miris et inuisibilibus modis, per illam subtilitatem suorum corporum hominum corpora non sentientium penetrando: Sed si potest corpus penetrare, cum possit ibi quiescere, potest et inhabitare.

ITEM constans est quod aliqui a dæmonibus obsidentur: ergo obsessi dicuntur, aut quia dæmon habet in eis effectum, aut quia est in eis secundum substantiam: Si quia habent in eis effectum: ergo omnes peccatores esset obsessi a diabolo, quod falsum est: ergo quia sunt in eis secundum substantiam, obsessi dicuntur: ergo habitant in suis corporibus.

ITEM nullum corpus potest præbere obstaculum spiritui: ergo si demones spiritus sunt: nullum corpus est eis obstaculum: ergo sicut lumen penetrat aërem vsque in profundum, et ibidem manet: sic spiritus dæmoniacus corpus humanum subintrare potest per totum: ergo si non expellatur ab agente

ab agente maioris potentiae, videtur quod ibi possit in habitare.

AD OPPOSITIVM. 1. AD oppositum arguitur sic. Super illud Abacuc: Dominus in templo sancto suo. Glos. Simulachris assidere potest immundus spiritus, intrinsicus esse non potest; ergo si non potest in simulachris, multominus nec in corporibus humanis.

Act. 5. 2. ITEM Beda dicit, et Magister adducit in litera super illud Actorum. Cur implevit satanas cor tuum? Implet satanas cor alicuius, non quidem ingrediens in eum, nec in sensum eius: ergo non videtur quod daemon ingrediatur secundum substantiam corpus alicuius hominis.

3. ITEM anima vnitur corpori vt motor, aut vt perfectio: sed quia coniungitur vt perfectio impossibile est in eodem corpore esse aliam naturam perfectiorem: ergo cum coniungatur vt motor, impossibile est in eodem corpore esse alium spiritum vt mentem: si ergo daemon in corpore humano non potest esse nec vt motor, nec vt perfectio: ergo nullo modo.

Dist. 2. art. 4. q. 4. 4. ITEM sicut supra dictum est, nullo modo competit duos spiritus angelicos esse simul in eodem loco primo: ergo pari ratione non videtur quod in eodem loco primo possit esse anima, et angelus: sed anima est in toto corpore suo, sicut vult August. ergo in nulla parte corporis potest esse daemon.

CONCLUSIO.

Dæmones possunt in humanis corporibus habitare, commouere, conturbare, et ea obsidere nisi a superiori virtute prohibentur.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut innuit textus Euangelicus, et Aug. etiam in libro de diuinatione dæmonum, dæmones per naturam suam subtilitatis, et spiritualitatis possunt quæcumque corpora penetrare, et in eis sine aliquo obstaculo, et impedimento subsistere: ratione vero suæ potestatis, possunt ea corpora in quibus sunt commouere, et conturbare. Sicut enim spiritus Spiritui penetrabilis esse non potest, sic nec corpus potest resistere spiritui: ideo dæmones quantum est de potestate, et subtilitate naturæ, possunt corpora humana intrare, possunt etiam et vexare nisi prohibeantur a superiori virtute: et cum permittuntur introire, et vexare, tunc dicuntur corpora obsidere. Permittit autem hoc Dominus siue ad gloriæ suæ ostensionem, siue ad peccati punitionem, siue ad peccantis correctionem, siue ad nostram eruditionem. Sed ex qua istarum causarum determinate permittat, latet hoc humanam industriam, propter hoc quod occulta sunt Dei iudicia: hoc tamen planum est, quod non sunt iniusta: et ideo non permittit talia sine causa. Concedenda sunt igitur rationes quod dæmones possunt humana corpora subintrare.

1. AD illud quod obijcitur de Glo. quod intrinsicus esse non potest, dicendum quod esse intrinsicus in aliquo, hoc potest esse dupliciter. Aut sicut contentum respectu continentis, vt aqua respectu vasis, et sic dæmon bene potest esse intrinsicus in simulachris. Alio modo esse intrinsicus dicitur aliquid, quod insluit in intima rei, et influendo conseruat, et perficit: et hoc modo non congruit dæmoni, nec respectu simulachri, nec respectu hominis, et sic loquitur illa Glosa.

2. AD illud quod obijcitur de Beda, quod non ingreditur in hominem, dicendum quod non loquitur de ingressu in hominem qui attenditur ex parte corporis: sed qui attenditur ex parte spiritus rationalis.

3. AD illud quod obijcitur, quod anima cõpara-

tur ad corpus vt perfectio, et motor, et cetera. Dicendum quod non est simile de comparatione per modum motoris, et per modum perfectionis, quia vnus perfectibilis vna sola est perfectio: perfectio enim appropriat sibi perfectibile, et e conuerso: sed vnus mobilis potest esse multiplex motor, et vnus motor multa potest mouere, maxime quando illa habent aliquem ordinem. Et quia diuino iudicio anima peccatrix subijcitur demoni obsidenti sicut torrori, et affligenti, hinc est quod simul in eodem corpore esse possunt: et per hoc patet responsio ad vltimum quod obijcitur de coexistetia duorum spirituum. Non enim est simile, pro eo quod illi, vt supra dictum est, repugnat ordo vniuersitatis, huic autem consonat ordo æquitatis, secundum quam anima peccatrix affligitur. Nec repugnat ordo vniuersitatis, quia diuersimode ad illud habitaculum comparatur.

QUESTIO II.

An dæmones animabus illabi possint.

S. Th. de Verbo. q. 22. ar. 9. Et de Malo. q. 10. ar. 11. Egid. Rom. 2. Sent. d. 8. q. 2. ar. 5. Rich. 2. Sent. d. 8. ar. 2. q. 2. Duran. 2. Sent. d. 8. q. 3. Th. Argent. 2. Sent. d. 8. q. 1. ar. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 8. q. 8.

ITEM dæmones illabi possint animabus. Et quod sic, videtur in Luca: Ecce homo habens dæmonium: ibi Glosa. Intrauerat diabolus, vnde exierat Christus: sed Christus non exierat de corpore, sed de spiritu: ergo diabolus subintrat spiritum.

2. ITEM si impartibile adiungatur impartibili, secundum totum applicabitur ei: et quod applicatur alicui secundum totum, applicatur ei secundum suum intimum: sed illabi non est aliud quàm secundum intimum profundari: ergo cum dæmon sit impartibilis, et obsidendo hominem animæ applicetur, videtur quod eidem necessario illabatur.

3. ITEM sicut est ordo in corporibus, ita est ordo in spiritibus: sed in corporibus videmus quod agens insluit virtutem suam passo vsque ad intimum, aliter enim non alteraret totum: ergo pari ratione, et in spiritibus: ergo dæmon potest influere virtutem suam passo videlicet animæ, vsque ad intima animæ: sed virtus dæmonis non est spiritualior, quàm substantia: ergo videtur quod dæmon usque ad intima animæ illabi possit.

4. ITEM sicut homo efficitur templum Dei per gratiam, ita efficitur templum diaboli per peccatum: sed omnino ibidem, ubi prius erat gratia, incipit esse culpa: ergo ubi prius habitabat Deus, potest habitare diabolus.

CONTRA. Augustinus de fide ad Petrum. Inest singulis spiritibus naturalis terminus, quo a seiuicem distinguuntur, et vnus in altero non est: sed anima humana spiritus est: ergo non potest esse in dæmone, nec dæmon in ea: ergo nec illabi: ergo, et cetera.

ITEM si vnus spiritus illabatur, aut alter potest illabi, aut non. Si sic: ergo pari ratione et tertius, et quartus, et sic de alijs: et ita omnes spiritus mali possent illabi vni animæ, quod plane falsum est. Si non potest: ergo vnus spiritus implet totam animam: sed hoc est falsum, quia imaginem Dei nihil minus Deo implere potest, sicut dicit Augustinus et Beda.

AD OPPOSITIVM. Luca 4. f

FUNDAMENTA. Cap. 3.

ITEM:

ITEM si dæmon illaberetur animæ, esset intus anima: ergo per totum dominaretur ei: ergo posset pertrahere ad mala, quæcumque vellet, et ita anima liberum arbitrium non haberet. Quod si anima liberum arbitrium non potest amittere: ergo nec dæmon ei illabi potest.

ITEM si illaberetur animæ nihil esset ita intimum in anima, in quo non esset, et super quod non posset dæmon: sed sicut Deus illabendo animam rectificat, et conseruat, sic dæmon quod potest deordinat, et deprauat: ergo si dæmon illaberetur animæ, dæmon posset synderesim vel voluntatem naturalem deprauare, et ad malum inclinare, quod est impossibile.

CONCLUSIO.

Dæmones animabus humanis illabi nequeunt, hoc enim solius est Dei, cum in anima idem sit intimum atque supremum: solus autem Deus est superior mente humana.

RESP. AD ARG. Dicendum quod illabi aliquid alicui importat quod illud intimum sit ei, et quod intime operetur in illo: nihil autem tale est respectu animæ nisi solus Deus: ideo solus diuinus spiritus animæ potest illabi. In anima namque humana idem est intimum et supremum: et hoc patet quia secundum suum supremum maxime approximat Deo, similiter secundum suum intimum: vnde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit, et vnitur æternis. Et quia solus Deus superior est mente humana, secundum sui supremum, solus Deus potest menti esse intus: et ideo illabi spiritui rationali est diuina substantiæ proprium. Concedenda sunt igitur rationes ostendentes quod animabus humanis illabi non potest malignus spiritus.

1. AD illud ergo quod primo obijcitur de Glo. quod intrauit diabolus, et cetera. Dicendum quod hoc non dicitur de ingressu secundum substantiam, sed secundum effectum, siue conformitatis malitiam: vnde non vult Glos. plus dicere, quàm quod vbi finit gratia, ibi incipit esse malitia.

2. AD illud quod obijcitur, quod impartibile impartibili applicatur secundum totum, dicendum quod aut intelligitur de iunctura situali, aut de iunctura virtuali. Si de situali, sic potest habere veritatem: sic autem non est intelligere applicationem substantiarum spiritualium, quia non sunt situales. Si autem intelligatur de applicatione virtuali, sic secundum non habet veritatem, quoniam in simplici substantia reperitur magnitudo virtutis, et secundum illam considerata potest in anima maior, et minor ratio dignitatis secundum accessum ad originem illius virtutis.

3. AD illud quod obijcitur, quod sicut est ordo in corporibus, ita est in spiritibus, dicendum quod est si aliqua similitudo, non tamen omnino perfecta, nec quantum ad ordinem, nec quantum ad intimitatem. Non quantum ad ordinem, quia omnes substantiæ rationales immediate sunt natæ ferri in Deum, nec quantum ad hoc vna præest alteri: hoc autem non contingit in corporibus inueniri. Non est etiam simile quantum ad intimitatem, quia quod est intus, et extra in re corporali est eiusdem naturæ, non differens dignitate, sed magis partium positione: in anima vero quod est intimum hoc est maxime supremum, et Deo proximum: ideo in rebus corporalibus quod potest influere exterius magis, et magis agendo, potest peruenire ad interiora, et ad intimum: non sic in spiritu, vbi idem dicitur intimum esse, quod est in eo supremum, et dignissimum.

4. AD illud quod obijcitur, quod ibidem est culpa vbi fuit gratia, dicendum quod verum est: sed ex hoc non videtur, quod ibidem sit diabolus

S. Bo. To. 4.

vbi Deus: quia aliter gratia est a Deo, aliter culpa, est a diabolo. Gratia enim est a Deo vt præsentem, et influentem, et intime operantem, et medullas affectionis penetrantem, secundum quod innuit Apostolus ad Hebr. 4. Vniuersus est sermo Dei, et efficax, et cetera. Sed culpa dicitur esse a diabolo solum sicut a suggerente et impellente, quodam modo quasi exterius instigante: et ideo non oportet diabolum habitare in intimo cordis peccatoris quantumcumque medullitus adhareat peccatum. Vterius: Peccatum non ponit aliquid, sed potius priuat: ideo secundum ipsum non dicitur aliquid illabi animæ: sed potius ab eo aliquid corrumpi: et sic patet quod non est simile de culpa et gratia, quamuis sint circa idem.

QUESTIO III.

An dæmones possint illudere sensus.

S. Tho. 1. p. q. 111. ar. 4. Et lib. 3. contra Gent. cap. 71. Et de Verit. q. 11. ar. 1. Egid. Rom. 2. Sent. d. 8. q. 2. ar. 5. dub. 1. Richardus 2. Sent. dist. 8. ar. 2. q. 3. Duran. 2. Sent. d. 8. q. 4. Th. Argent. 2. Sent. d. 8. q. 1. ar. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 8. q. 9. Marsil. Inguen. 2. Sent. d. 8. q. 1. ar. 1. Gabr. Biel. 2. Sent. d. 8. q. 2. ar. 3.

ITEM dæmon possit sensus illudere. Et quod sic, videtur. Super illud Exodi: Fecerunt magi per incantationes, et arcanam quædam, similiter dicit Glos. Rabani: Diabolicis sumentis spectantium oculos illudebant: vt res in sua specie remanentes alia viderentur.

ITEM in itinerario Clementis dicit Niceta ad Petrum narrans præstigia Simonis: Vidimus canes cantare, et imagines ambulare. Constat quod hoc non fiebat nisi virtute dæmonum: si igitur dæmones hæc, et his similia plura faciunt quæ nullo modo nisi miraculose fieri possunt: ergo oculos spectantium illudunt, maxime cum illa facere videntur ad quæ per auxilium naturæ iuari non possunt.

ITEM in vitis Patrum legitur, quod quidam adduxerunt quandam puellam ad sanctum patrem: quæ videbatur eis esse equa: sed sanctus pater deprehendit quod esset puella: ergo si hoc fiebat arte diabolica, apparet: ergo, et cetera.

ITEM plus est decipere intellectum quàm sensum, sed dæmones multos decipiunt, et seducunt quantum ad intellectum: ergo multo fortius seducere, vel illudere possunt quantum ad sensum.

CONTRA: Sensus particularis non errat, vt dicit Philosophus, circa proprium obiectum: ergo non percipit nisi illud quod verum est: sed delusio sensuum non potest esse sine errore, et deceptione: ergo, et cetera.

ITEM cum diabolus facit aliquem videre asinum, vel aliquod aliud animal vbi non est secundum veritatem, necesse est quod faciat similitudinem illius animalis in oculo: sed illa similitudo non potest generari nisi ab illo animali, cum non possit educi de nihilo: ergo vel oportet quod afferat asinum, vel numquam faciat eum videri: sed si asinum afferat, non est

1 3 non est

non est ludificatio: si non affert, non immutat: ergo numquam potest deludendo immutare, vel immutando illudere.

3. I T E M cum hominem facit videri capram, aut similitudo hominis peruenit vsque ad oculum, aut non. Si sic: ergo cum iudicet secundum similitudinem receptam, iudicabit illam esse hominem: ergo non decipietur. Si non peruenit: quæro quid impedit: et videtur quod nihil possit. Existente enim medio illuminato, necesse est obiectum multiplicari per medium, si non adsit corporeum obstaculum: ergo videtur quod nullo modo possit esse ibi ludificatio sensus.

4. I T E M cum facit videri quod non est: aut hoc facit immutando virtutem, aut immutando oculum, aut obiectum. Si immutando obiectum: ergo est verum miraculum, non ergo præstigium. Si immutando organum, vel virtutem: cum hæc sint digniora, tunc erit maius miraculum: ergo falsa miracula erunt maiora veris: quod si hoc est falsum, redit idem quod prius.

CONCLUSIO.

Demon sensus nostros deludere potest, id esse præsens ostendendo quod tamen non est, vel aliter ostendendo quam sit, siue abscondendo quod præsens est.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam attendendum est, quod absque dubio demones possunt sensus deludere, sicut multiplex experientia docet: modum autem assignare est valde difficile: et ad hoc plures doctores conati sunt diuersimode. Quidam namque voluerunt modum huius delusionis assignare dicentes hoc supra naturam esse, tripliciter autem hoc fieri posse. Potest enim hoc facere demon a superiori influendo: ab intrinseco, phantasma mouendo: ab extrinseco, species obijciendo. A superiori influendo dicunt hoc modo fieri posse: quia demon per naturam superior est sensu corporeo: et quia superiora nata sunt influere in inferiora, demon potest species quas habet in se sensui imprimere tam interiori, quam exteriori: quæ tamen minus sunt spirituales in suscipiente, quam in dante: quia quod recipitur in aliquo, est per modum recipientis, non per modum recepti. Similiter ab interiori phantasmata mouendo, dicunt sic posse accidere, sicut accidit in somnis ex motu phantasmatum, et de fluxu ab organo excitari virtutem sensitivam interiori, et fieri somnium, in quo videtur homini quod videat, vel audiat veritatem, cum phantasma rei peruenit ad organum visus, vel auditus. Sic et in proposito, demon potest phantasmata existentia in organo interiori facere diffuere ad organa sensuum: et sic videtur homini quod videat, vel sentiat ipsam rem, dum ex rei phantasmate formatur organum: et intentio sensus super illud conuertitur, iudicat de similitudine ac si esset veritas. Ab exteriori vero, species obijciendo potest hoc modo sensum ludificare. Vnaquæque enim res nata est speciem suam susceptibili dare. Et si esset aliquid quod non tantum speciem susciperet, sed etiam tenere posset: posset circumferri, et alicui pro veritate offerri: sicut ostenditur luna in puteo. Quia ergo non latet demonem natura specularis, non solum susceptiuam specierum, sed etiam retentiuam: mediante illa potest quamcumque vult, et cuiuscumque rei vult speciem pro veritate sensibus nostris offerre: quam cum pro veritate accipiunt, ludificantur. Hunc igitur triplicem modum dicunt demoni esse possibile: et eum modo vti hoc modo illo, et modo tertio. Sed quilibet horum modorum, vt patet interiori consideranti, habet aliquid improbabilitatis. Non enim videtur possibile, quod substantia spiritualis quæ habet in-

Opinio.

Aristot. 3. de Anima contex. 4. et 5.

Improbatio

A se species omnino immateriales, possit eas sensibus imprimere, cum omnino sit virtus improprietabilis. Nec etiam videtur quod species ab organo interiori regrediantur, cum iste sit ordo retrogradus. Præterea mirum est valde, si demon inuenit ita magnum speculum in quo in magnitudine sua, et latitudine possit ostendere vnum castrum, sicut pluribus aliquando est ostensum. Mirum est etiam, si videt quis ita rem, quod non potest videre speculum. Mirabilis est etiam natura talis rei corporalis, quæ potest speciem suscipere, et tenere: cum videamus speciem ab obiecto speculo sensibilibiter separari non posse.

B Ideo alius modus dicendi est, qui magis est consonus naturæ, et intelligentiæ: quod demon potest ludificare sensus siue ostendendo præsens esse quod non est, siue aliter ostendendo quam est, siue abscondendo quod præsens est. Primum quidem facit species ostendendo: secundum, facit sensum vel obiectum diuariando: tertium vero facit impedimentum præstendo. Primum potest intelligi sic: Quando phantasmata existentia interiori offeruntur forti oblatione ipsi uirtuti interiori, vel uirtuti fortiter illis intenditur, similitudo rei videtur esse ueritas. Hoc manifestum est per naturam: nam phrenetico propter ascensum fumositatum ad cerebrum ex modica occasione exteriori uidetur ei quod uideat multa, quæ non sunt sibi præsentia, uel quod audiat. Similiter per fortem conuersionem intentionis, phantasma uidetur ueritas: sicut Aug. exemplificat in libro de Trinit. quod quidam tanta conuersione recogitabat cuiusdam mulieris imaginem, quod ei carnaliter commisseri uidebatur etiam uigilando. Per hunc modum demon potest siue intentionem ad imaginem conuertere, siue fumos aliquos immittendo spiritum animalemm immutare, et phantasmata diuersimode uariare, et intentioni offerre, et sic diuersa homini facere apparere: et hoc modo utitur frequentissimum. Et huius signum est: quia numquam facit hominem aliquid sentire, cuius imaginem non habeat in interiori organo uirtutis imaginariæ. Numquam enim cæcos naturaliter facit somnari de coloribus, nec surdos de sonis, nec eis talia representat in uigilia, et in somnis. Secundum modum possumus intelligere sic. Quod res alio modo, uel sub alia dispositione appareat sensui, quam sit naturaliter, potest contingere propter uariationem aliquam ex parte organi: sicut quando humor sanguineus, uel uapor igneus descendit ad oculos, uidetur homini, quod ea quæ exteriori sunt, sint rubea: vel propter uariationem aliquam ex parte obiecti: sicut contingit aliquando quod ex positione candelæ factæ de serpentis pinguedine, et dispositione palearum uidentur paleæ serpentes esse operatione naturali. Simile est in aliquibus uirtutibus quarundam rerum mineralium. Et quia iste modus non latet demones, et sunt ministri ueloces, potentes, quæ necessaria sunt ad hæc, statim offerre, ideo sensus nostros frequenter deludunt, ostendentes rem aliter quam sit, dum eam faciunt aliter quam se habeat apparere: quod quidem fit per uariationem modicam, inducendo eam circa organum, uel obiectum: quæ quidem uariatio non mutat formam, sed solum est ex quadam accidentali adhaerentia, et est ut passio, non passibilis qualitas. Tertium modum sic possumus intelligere: Tertius mo-

C Res si quidem, quæ præsto est, sensum nostrum sine uisibili obstaculo potest dupliciter latere, aut quia impeditur uirtus sensus, ne perueniat ad sensibile, aut quia impeditur species sensibilis, ne perueniat ad sensum, et utroque modo impeditur sensus, ne percipiat quod sibi est præsto. Vtrumque autem horum fatis credendum est esse possibile uirtuti demonis, et ideo dicitur posse facere per hanc uiam, et hominem reddat inuisibilem, quod tamen certum non est; si tamen est, hac uia.

Secunda opinio.

Sensus humani quot et quibus modis a Deo moribus deladatur.

Primus modus.

Secundus modus.

Exemplum de candela facta ex pinguedine serpentis.

Tertius modus.

Sensus quo modo circa proprium obiectum non decipiatur.

hac via posse fieri non est multum incredibile. His uisus pater responsio ad questionem propositam, quoniam terminanda est in partem affirmatiuam: pater etiam in parte responsio ad obiecta.

1. AD illud enim quod obijciunt, quod sensus non errat circa proprium obiectum, dicendum quod hoc intelligitur quantum est de sui natura, salua scilicet media dispositione organi, medij, et obiecti. Intelligitur etiam de sensu particulari per se. In hac autem deceptione sensus communis, siue phantasia, quæ dicitur collatiua, admiscetur sensui particulari, et iudicat esse alterius quod est suum.

2. AD illud quod obijciunt quod nulla res potest uideri nisi per suam speciem, dicendum quod speciem nec de nouo dat, nec de nouo offert: sed illam quæ erat in phantasia tam uiuaciter uirtuti illi interiori obijcit, ut credat se rem exteriorem sensibilibiter intueri.

3. AD illud quod obijciunt, quod facit hominem uideri capram: utrum illa species hominis deferatur ad visum, dicendum quod fortassis impedit ne perueniat ad visum, uel visus ad eam, uel saltem impedit ne perueniat ad iudicium, dum loco illius offert speciem capræ, quam habet in phantasia: et sic dum aspicit ad corpus humanum, æstimat se uideri capram.

4. AD illud quod queritur, ubi facit immutationem, uel circa organum, uel obiectum, uel uirtutem, dicendum quod potest facere, et facit, circa omnia hæc pro loco, et tempore sicut sibi uidetur expedire: nec tamen uidetur quod sit uerum miraculum, quia non est ibi uera formarum transmutatio, aut inductio, sed solum quædam transitoria, et quasi momentanea immutatio, quæ cum ostendat circa rem ueram esse transmutationem, non est uerum miraculum, sed uanum, et falsum præstigium.

QUESTIO IIII.

An demones cogitationes immittere possint.

Agid. Rom. 2. Sent. d. 8. q. 2. ar. 5. dub. 2. Richard. 2. Sent. d. 8. ar. 2. q. 4. Tho. Argent. 2. Sent. d. 8. q. 1. ar. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 8. q. 10.

Psal. 33. b

Ioan. 13. a

TRVM demon possit cogitationes immittere. Et quod sic, uidetur primo auctoritate veteris Testamenti in psalmo: Immittit Angelus Domini in circuitu timentium eum: si bonus Angelus potest immittere, cum bonus et malus sint eiusdem naturæ, patet, et cetera.

ITEM auctoritate Ioannis uidetur: Cum diabolus misisset in cor, ut traderet eum Iudas: sed mittere in cor non est aliud quam immittere: ergo, et cetera.

ITEM Gregorius in Moralibus: Maligni spiritus in cordibus malignorum cogitationes immittere non desistunt.

ITEM: Suggestio est aculeus diaboli: sed suggestio nihil aliud est quam præuæ cogitationis immissio: si ergo diabolus potest mala suggerere, ergo potest malas cogitationes immittere.

FVNDAMENTA. Lib. 4. de Tri. c. 11. 10. 3. li. 83. 9. q. 51. 10. Et 4. 9. de Civ. Dei c. 11. et li. 11. ca. 2. 10. 5.

CONTRA in Mattheo super illud: Nihil quod in os intrat coinquinat animam, dicit Glossa Bedæ quod diabolus non est malarum cogitationum immissor.

ITEM si potest cogitationem immittere, cum in cogitatione formetur acies intelligentiæ: ergo potest mentem nostram formare: quod falsum est, cum hoc dicat Augustinus esse proprium ueritatis primæ.

ITEM: Nihil nobis intimius est quam nostra cogitatio: ergo si diabolus potest cogitationes immitt-

tere: ergo potest quando uult ad interiora nostra spiritualia introire: sed hoc nihil aliud est quam illabi: ergo menti nostræ illabi potest, quod supra improbatum est.

ITEM: Si potest cogitationes immittere: ergo potest quando uult malum facere cogitare: sed ipse continue nobis optat malum: ergo numquam permitteret nos a cogitationibus malis desistere, quod manifeste falsum est. Est igitur questio quantum posse habeat diabolus respectu cogitationum generandarum in nobis, utrum scilicet possit efficere, uel tantum offerre: et si offerre, utrum necessario possit nos compellere ad hoc quod nos recipiamus oblatum. Et quod sic videtur, quia si aliquid præsentatur aspectui oculorum nostrorum, necessarium est nos uideri, et sic de alijs sensibus: ergo similiter uidetur de cogitationibus. Quod si uerum est, uidetur quod a malis cogitationibus non possumus euadere, et quod mala cogitare non sit reprehensibile, cum tamen Dominus reprehendat in Mattheo: Quid cogitatis mala in cordibus uestris?

Mat. 9.

CONCLUSIO.

Demon potest anima humana cogitationes immittere, non quidem ut principale agens talis effectus, sed ut excitans, atque impellens.

RESPOND. AD ARG. Dicendum quod immisio dicitur actum, cuius effectus terminatur in eo quod intus est: hunc autem actum dupliciter potest dicere, respectu illius effectus: aut sicut causæ principaliter agentis, et efficientis, aut sicut excitantis, uel impellentis. Primo modo proprie accipitur, et sic competit soli Deo respectu animæ: ipse enim solus est qui per modum principalis agentis potest in-

cus intimis, cogitationes et affectiones gignere, et formare. Alio modo accipitur large, et minus proprie. Et quoniam immisio de ratione sui nominis quamdam uirtutem et auctoritatem sufficientem respectu effectus importat: ideo quando solummodo dicitur excitationem, uel impulsionem, large accipitur, et minus proprie. Et sic competit demoni respectu animæ, quoniam eius officium est, siue per uerum studium, eidem malas cogitationes suggerere. Et sic patet responsio ad rationes ad utramque partem. Nam rationes, et auctoritates ad primam partem inductæ procedunt de missione, et immissione communiter dicta: rationes uero ad oppositum procedunt de immissione proprie dictæ.

AD illud uero quod queritur ultimo: quantum posse habeant demones respectu malarum cogitationum nostrarum, dicendum quod phantasmata possunt offerre.

AD illud autem quod queritur utrum necessario possint compellere: diuersimode a diuersis respondetur. Quidam enim dicunt quod necessario possint compellere ad cogitationes malarum, non tamen malas. Cogitatio enim quæ est de malo, non est mala, nisi æque comitetur affectio mala, quæ est in-

potestate nostra. Alijs uero uidetur, et probabilius quod non possint facere aliquid, quo factio necessario cogitemus malum, nisi in casu, uidelicet cum cogitatio animæ non est circa uilia occupata. Cum enim euagatur, et est ociofa ratio, tunc potest ei diabolus offerre imaginem turpem, et uanam: et ideo uolenti malas cogitationes, et imaginationes effugere, sollicitè et diligenter cauendum est, ne contingat aliquando animum a bonis et ab uilibus cogitationibus reuocari: hoc tamen difficile est, nisi ei qui solitus est in bonis animum exercere: cui multo facilius, et delectabilius est in bonis uersari cogitationibus, quam sit uixis carnalibus in frædis, et turpibus imaginibus.

QVÆ.

QVÆSTIO V.

An Dæmones malas affectiones incendere possint.

- 8. Tho. 1. p. q. 111. ar. 2. Et de Verbo. q. 22. ar. 9. Et de malo q. 16. ar. 11. Egid. Rom. 2. Sent. d. 9. q. 2. ar. 5. dub. 3. Henricus Quol. 3. q. 13. Richard. 2. Sent. d. 8. ar. 2. q. 6. Duran. 2. Sent. d. 8. q. 5. Tho. Arg. 2. Sent. dist. 8. q. 1. ar. 4. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 8. q. 11.

AD OPPOSITIVM. Osta. 7. a

TRVM dæmones possint malas affectiones incendere. Et quod sic, videtur: Omnes adulterantes sicut clibanus succensus a coquente: et Glossa exponit quod clibanus est fornicator, et coquens diabolus: ergo, et cetera. I T E M Beda super Acta dicit, quod diabolus fraudulenta, et callida deceptione animam in affectum malitiæ trahit: sed hoc nihil aliud est, quam pravam affectionem incendere: ergo, et cetera.

Act. 6.

I T E M: Diabolus potest carnem nostram commovere, sicut dicitur in Iob. Unde super illud: Terra tradita est in manu impij, exponit Gregorius, idest caro in manu diaboli: si ergo carne commota excitatur stimulus concupiscentiæ, qui est in nobis tamquam igniculus praviæ affectionis: videtur quod diabolus possit in nobis incendere affectionem concupiscentiæ.

Iob. 9. f

I T E M ignem incendere non est aliud, quam igni pabulum ministrare: sed malæ imaginationes, et exteriores opportunitates, et occasiones sunt fomenta concupiscentiæ: ergo videtur quod diabolus hunc ignem concupiscentiæ possit in nobis accendere.

I T E M calidum potest calefacere, ergo inflammatum potest inflammare: sed diabolus totus est inflammatus, immo et in eo sunt flammæ, et incensiva vitiorum, sicut dicitur in Iacobo: et Beda dicit et Magister in littera: ergo potest diabolus nos ad malum inflammare, ergo et incendere.

FVNDAMENTA.

1. AD oppositum: Imago maxime percutitur in affectione, et voluntate: ergo si diabolus non habet posse super animam in quantum est Dei imago: ergo non videtur quod possit affectionem nostram incendere.

2. I T E M libertas arbitrij consistit maxime in affectu, siue in voluntate: sed liberum arbitrium est illud super quod minime potest diabolus: ergo videtur quod minime possit in nostrum affectum: ergo si non potest intellectui cognitionem, vel cognitionem immittere: ergo multominus affectionem incendere.

3. I T E M cogitatus præambulus est ad affectionem: sed quod non potest in dispositionem, non potest in complementum: ergo si diabolus non potest immittere cogitatum, non potest incendere affectum.

4. I T E M si potest malas cogitationes incendere: cum huiusmodi affectiones semper sint culpabiles, continue possent nos facere peccare, quod nefas est dicere. Est igitur quaestio, quæ differentia sit inter incendere, et immittere, et pro quanto diabolus magis dicitur incensor, quam immissor, cum econverso videatur, cum multo plus sit affici, quam cogitare.

CONCLUSIO.

Dæmon potest animas nostras incendere, cogitationes, et affectiones excitando, et ministrando.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod incendere est actus translatus a corporalibus ad spiritalia. In-

A corporalibus autem incendere est non ignem generare, sed potius igni pabulum ministrare, vel applicando ignem combustibili, vel combustibile igni: sic et in spiritalibus. Ignis autem iste concupiscentia est, siue libido peruersa: pabulum istius ignis sunt cogitationes, et affectiones carnales, et terrenæ, et delectationes fœdæ: et ita incendere in spiritalibus non tantummodo accipitur respectu affectionum, immo et cogitationum, et respectu vtrarumque non dicit actum sicut principaliter agentis: sed solum sicut excitantis, et ministrantis. Quoniam igitur diabolus potest nos ad malas cogitationes, et affectiones excitare: licet non possit eas in nobis sua potestate efficere: ideo recte, et proprie a sanctis, et a doctoribus sacre Scripturæ incensor dicitur non immissor, et concedendæ sunt rationes ad hoc.

1. 2. AD illud quod obijcitur, quod diabolus non potest super imaginem, nec super liberum arbitrium, dicendum quod non potest sicut agens, et mouens principale: potest tamen sicut suggerens, et inducens, et hoc est quod dicit Damascenus: Violentiam alicui inferre non possunt, in nobis enim est suscipere eorum immisiones.

3. AD illud quod non possit in cogitationem, dicendum quod sicut non potest cogitationem formare, sic nec affectionem principaliter causare, vel mouere: sicut autem potest affectionem incendere, sic etiam cogitationem.

4. AD illud quod ultimo obijcitur, quod tunc posset facere nos peccare, dicendum quod verum est, si potentia incendiendi importaret necessitatem, vel præcipuam, et effectiuam potestatem respectu affectionis praviæ: sed sicut prædictum est, non dicitur causam efficientem, sed disponentem: quæ quidem dispositio efficaciam non habet, nisi nos demus ei vigorem ex nostra negligentia, vel consensu.

QVÆSTIO VI.

An dæmones scrutari possint secreta conscientie nostræ.

- 8. Tho. 1. p. q. 57. ar. 4. Et de Veritate q. 8. ar. 13. Richardus 2. Sent. d. 8. ar. 2. q. 4. Duran. 2. Sent. d. 8. q. 15. Marsilius Inguen. 2. Sent. q. 6. ar. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 8. q. 11.

E

TRVM dæmones possint scrutari secreta nostræ conscientie. Et quod sic, videtur. Dæmonum officium est accusare, secundum quod legitur in Apocalypsi: Proiectus est accusator fratrum, et cetera: ergo si in iudicio arguemur de secretissimis cogitationibus, videtur quod hæc non lateant accusatorem nostrum.

F

2. I T E M peccatum est caracter bestie secundum quod insinuat in Apocalypsi: Sed vnusquisque cognoscit proprium signaculum vbicumque ponitur: ergo diabolus cognoscit peccatum vbicumque sit: sed nihil est in nobis secretius, quam sint peccata cogitationum nostrarum, et affectionum: ergo si hæc diabolus potest videre, secreta conscientiarum nostrarum rimari potest.

3. I T E M Augustinus super Genesim ad litteram: Mali angeli cogitationem nouerunt, quia multa prædicunt, quæ non prædicerent, si cogitationes non nouissent.

4. I T E M hoc videtur per rationem. Notior est operatio, quam potentia: et potentia, quam substantia: quia per cognitionem operationis, et potentie peruenitur ad cognitionem substantie: sed substantia

AD OPPOSITIVM

Apo. 12. 6

cap. 17. in princ. videt etiam cap. 22. in fine.

stantia animæ non potest latere diaboli: ergo nec eius operatio nec virtus: ergo si cogitatio, et affectio sunt actiones animæ: ergo non possunt latere dæmonem.

Dion. de Aug. hier. c. 3. in prin.

5. I T E M substantiæ spirituales, sicut dicit Dionysius, per sui naturam sunt specula: sed sic est in speculo materiali, quod quando vnus obijcitur alteri, non solum repræsentat ipsum, sed etiam omne quod relucet in ipso: ergo si maioris communicationis sunt specula spiritalia, videtur quod quando dæmon intuetur, et aspicit animam, non solum ipsam videat, sed omne quod est in ipsa.

6. I T E M nihil potest oculus meus videre in me, quod non possit videre oculus alienus: si ergo sic est in oculo corporali respectu rei visibilis corporalis, pari ratione similiter erit in oculo spiritali respectu cognoscibilis spiritalis: ergo si oculus meum spiritalium non latet secretum conscientie meæ: pari ratione nec oculus dæmonum.

FVNDAMENTA. 2. Par. 6. e Hier. 11. d

AD oppositum: Tu solus nosti corda filiorum hominum: non ergo dæmon, vel alius. I T E M: Ego Dominus scrutans corda, et renes: ergo si Dominus hoc sibi attribuit tãquam proprium, videtur quod non communicet diabolo.

1. Cor. 2. c

I T E M: Nemo scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui est in illo: sed dæmon nec est spiritus noster, nec est in nobis: ergo non nouit secreta conscientie nostræ.

Cap. 81. 10. 3.

I T E M Augustinus in libro de Ecclesia dog. Internas cogitationes nostras diabolus non videtur certum est.

I T E M ratione videtur. Quia si internas cogitationes cognosceret, cognosceret et virtutes: ergo Iob patientiam cognouisset, quod si cognouisset, non tentasset, cum nolit superari: sed tentauit: ergo nec virtutes, nec cogitationes eius cognouit.

CONCLUSIO.

Angelus malus, neque etiam bonus potest secreta conscientie nostræ scrutari, quamquam per exteriora quedam signa ea conijcere possit.

R E S P. A D A R G. Ad prædictorum intelligentiam est notandum: quod sicut Deus voluntati creaturæ rationalis dedit dominium, siue arbitrium, cui nulla potentia præsidet nisi diuina: sic eius cogitatione dedit conscientie secretum, cuius secreta, et profunda non penetrat nisi diuina sapientia. Et ideo dico, quod nulla creatura nec humana, nec angelica potest conscientie humanæ nosse secreta, Dei reuelatione, aut hominis denunciatione. Et quoniam pauca sunt ita secreta, quin prodeant in opera exteriora, vel appareant per signa exteriora: faciei, vel per signa cordis quod mouetur diuersimode secundum diuersitatem affectionum: hinc est quod multæ cogitationes, et affectiones nostræ deprehendi possunt a malignis spiritibus, nisi arceantur Dei virtute: hæc autem cognitio potius est coniecturæ, quam certæ scientiæ. Et ideo concedendæ sunt rationes ostendentes quod angelus malus secreta conscientie nostræ perscrutari non potest.

Seco. dist. 9. huius q. 2. ibi ad arg. 2. q. videtur sentire, quod Angelus aliter Angelo non potest celare essentiam, et intelligentiam.

1. AD illud ergo quod obijcitur primo in contrarium de accusatoris officio, dicendum quod non solum ipse dæmon erit accusator, immo etiam contrarium: unde et si de exterioribus visibilibus accusari possumus a diabolo, de secretis et occultis non: neutra tamen impunita relinquuntur, quia non decet accusator et testis.

2. AD illud quod obijcitur, quod peccatum est character diaboli, dicendum quod peccatum tunc dicitur esse character, quando scribitur in fronte: hoc autem est cum peccat sine rubore, et publice: ut iam possit ei dici: frons mulieris meretricis facta

Hier. 3. b

A est tibi, noluit erubescere: et tunc absque dubio peccatum nostrum cognitum est a diabolo: quia iam non est secretum, sed manifestum.

3. AD illud quod obijcitur de Augustino, quod cogitationes nouerunt, dicendum quod loquitur de cognitione coniecturæ, non certæ scientiæ.

4. AD illud quod obijcitur, quod notior est operatio, quam substantia, dicendum quod verum est de operatione extrinseca: de intrinseca autem non habet semper veritatem. Multæ enim res sunt nobis notæ, quarum virtutes et operationes nos latent. Vel dicendum quod hoc locum habet in operatione naturali, non in operatione voluntaria. Operatio enim naturalis secundum quod naturalis est, ita se naturaliter nata est repræsentare, nec se occultare potest, sicut nec substantia: immo per ipsam manifestatur substantia, dum plus habet de ratione actualitatis, ac per hoc manifestationis, et lucis. In operatione autem voluntaria secus est. Nam cum substantia se naturaliter representet, sicut naturaliter est, sic se occultare non potest. Operatio voluntaria sicut voluntarie exit in esse, ita et voluntarie manifestatur, et ita occultari potest: immo non manifestatur nisi homo velit: talia autem sunt quæ latent in secreto conscientie nostræ: ideo quamuis diabolus possit videre animam propria virtute, tamen non potest illa conspiceret.

5. AD illud quod obijcitur, quod speculum repræsentat aliud speculum, et quæ sunt in eo contenta, dicendum quod est duplex speculum, quoddam naturale, et quoddam voluntarium. Speculum naturale sicut naturaliter suscipit, ita et naturaliter reddit, et ita nihil occultat: ideo speculum sibi oppositum non solum ipsum, sed etiam omne quod lucet in eo repræsentat. Speculum autem voluntarium non est in actu manifestationis eorum quæ in se continet, nisi cum hoc facit voluntas, et tale est speculum spirituale: ideo non est simile.

6. AD illud quod obijcitur de oculo corporali: per hæc ipsam rationem iam patet responsio. Oculus enim vnus corporalis videt quidquid videt alius, si obiectum sit vtrique reuelatum: si autem vni aperitur, et alteri tegitur, vnus potest videre quod non videt alius. Quia ergo nullus se sibi nec vult, nec potest velare, quia sibi semper præsens est: ideo oculus proprium si quid in se est, non potest latere: alienum vero oculus potest subterfugere, et se illi reuelare, quoniam non est ipsi præsens, nec super eum potens: et ideo omnem oculus spirituales potest conscientia nostra latere, excepto se, et illo qui est supra se. Et ideo dicit Augustinus super Genesim ad litteram, quod sicut substantiæ corporales habent aliqua velamenta, quibus se alienis aspectibus occultant, sic et in his substantijs spiritalibus suo modo intelligendum est: hæc est verborum suorum sententia. Et si tu quæras quo modo potest hoc esse vel intelligi, cum substantia spiritalis simplex sit et vniformis per totum: et ita videtur quod qui videt modicum nihil latet, et cum vniformis sit non potest esse ibi aliquid occultans, et aliquid occultatum, dicendum quod obstaculum illud non habet intelligi per interpositionem alicuius nature opacæ, sicut est in visu nostro corporeo, vel obscure, vel minus clare: sed ibi abscondere idem est quod nolle manifestare. Et licet non sint ibi diuersitates plicatum ex compositione diuersarum naturarum, sunt tamen in anima gradus potentiarum, et statuum, secundum quos quedam dicuntur esse animæ magis intima: vt pote quæ respiciunt potentias superiores, et simpliciores, siue puriores: secundum quas anima magis in seipsa recolligitur, et ei, quod summe vnus est vnitur, et simplicificatur: et penes hæc maxime residet conscientie secretum: et sic patet solutio obiectionum: ex quibus etiam manifeste stantur

Lib. 22. ca. 17. 10. 3.

tur omnia quae in littera dicuntur. Hoc solum autem indiget explanatione, quod dicit Genaïdus, quod daemones per energiam operationem, et cetera. quid appellat energiam. Et dicendum quod energia dicitur ab en quod est in, et ergon quod est labor, et mene quod est defectus, inde energia quasi interior

labor, vel interior defectus. Vnde illi dicuntur energumeni, qui interius laborant per vexationem daemones interioribus obsidentis, et animam laborare faciunt: et hoc est quod Genaïdus dicere intendit. Cetera patent, quae in littera dicuntur.

Energia qd.

D I S T I N C T. I X.
DE ORDINVM DISTINCTIONE
QVI, ET QVOT SINT.

OST prae dicta superest cognoscere de ordinibus Angelorum quid Scriptura tradat: quae in pluribus locis novem esse ordines Angelorum promulgat, scilicet Angelos, Archangelos, principatus, potestates, virtutes, dominationes, thronos, cherubim, et seraphim. Et inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in singulis tres ordines, ut Trinitatis similitudo in eis insinuetur impressa: unde Dionysius tres ordines Angelorum esse tradit, ternos in singulis ponens. Sunt enim tres superiores, tres inferiores, tres medij. Superiores, seraphim, cherubim, throni: medij, dominationes, principatus, et potestates: inferiores, Virtutes Archangeli, Angeli.

Li. 1. de Caestis hier. cap. 6. Greg. hom. 34. Et Ber. li. 1. de cõsi.

Quid appellatur ordo, et quae sit ratio nominis cuiusque.

HIC considerandum est, quid appellatur ordo: deinde, utrum ab ipsa creatione fuerit distinctio illorum ordinum. Ordo autem dicitur multitudo celestium spirituum, qui inter se in aliquo munere gratia simulantur, sicut et in naturalium datorum munere conveniunt. Ut verbi gratia, Seraphim, ut beatus Gregorius ait: dicuntur qui pro alijs ardent charitate. Seraphim enim interpretatur ardens, vel succedens. Cherubim qui pro alijs in scientia eminent. Cherubim enim interpretatur plenitudo scientia. Thronus dicitur sedes: Throni autem vocantur qui tanta divinitatis gratia replentur, ut in eis sedeat Deus, et per eos iudicia decernat, atque informet. Dominationes vero vocantur qui principatus, et potestates transcendunt. Principatus dicuntur, qui sibi subiectis, quae sunt agenda disponunt, eisque ad explenda divina mysteria principantur. Potestates nominantur hi, qui hoc ceteris potentius in suo ordine acceperunt, ut virtutes aduersa eis subiecta eorum refrenentur potestate: nec homines tantum tentare valeant, quantum desiderant. Virtutes vocantur illi, per quos signa, et miracula frequenter fiunt. Archangeli, qui maiora nuntiant. Angeli qui minora.

Hom. 34. in Euang.

Quod haec nomina non propter se, sed propter nos eis data sunt, quae sumpta sunt a donis gratiae, quae non habent singulariter, sed excellenter, et a praecipuis nominantur.

HAEC nomina illis non propter se: sed propter nos eis data sunt. Qui enim sibi noti sunt contemplatione, nobis innotescunt cognominatione. Et nominantur singuli ordines a donis gratiarum, quae non singulariter, sed excellenter data sunt in participatione. In illa enim celesti curia, ubi plenitudo boni est, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. Omnia enim in omnibus sunt, non quidem aequaliter, quia alij alijs sublimius possident, quae tamen omnes habent. Cumq. omnia dona gratiarum superiores ordines sublimius, et perfectius perceperint, tamen ex praecipuis, sortiti sunt vocabula, inferioribus cetera relinquentes ordinibus ad cognominationem: ut Seraphim qui ordo excellentissimus estimatur, tam dilectionem quam cognitionem divinitatis, et cetera virtutum dona ceteris omnibus sublimius, et perfectius percepit: et tamen ab excellentiori dono, id est, a charitate nomen accepit ille superior ordo. Maius enim donum est ipsa charitas, quam scientia. Item: Maius est scire, quam iudicare: scientia namque informat iudicium: ideoq. secundus ordo a secundo dono, id est, cognitione veritatis appellatus est, scilicet Cherubim: ita et de alijs intelligendum est. Assignatur ergo excellentia ordinum secundum excellentiam donorum: et tamen, sicut Gregorius ait: illa dona omnibus sunt communia. Omnes enim ardent charitate, et scientia pleni sunt: sic et de alijs. Sed superiores, alijs excellentius, ut iam dictum est, ipsa acceperunt, a quibus et nominantur: unde Gregorius: in illa summa civitate quisque ordo eius rei censetur nomine, quam plenius accepit in munere.

1. Cor. 13. a

Hom. 34. in Euang.

Quaestio

Quaestio ex verbis Gregorij orta.

SED oritur hic quaestio talis. Si quisque ordo ab illo dono nominatur quod plenius possidet, tunc Cherubim in scientia praeeminent omnibus, quia a scientia nominatur. Sed qui magis diligit, plus cognoscit. Tantum enim, ut tradit auctoritas, cognoscit ibi quisque quantum diligit. Itaque Seraphim non solum in charitate, sed etiam in scientia praeeminent. Ideoq. auctoritas illa sic videtur intelligenda, ut comparatio non referatur ad omnes ordines, sed ad quosdam, scilicet inferiores. Ille enim ordo non plenius Seraphim accepit scientiam in munere, sed plenius alijs ordinibus, qui sunt inferiores. Nec nominatur quisque ordo ab omni re quam plenius alijs accepit, sed ab aliqua rerum quas accepit. Vel potest comparatio referri non ad ipsos ordines, sed ad alia dona, nec ad omnia alia dona, sed ad quaedam. Sicut enim homines cum plura habeant dona, quaedam alijs excellentius possident: ita forte et angelis quibusdam muneribus magis pollent, et alijs quibusdam minus.

Utrum ordines ab initio creationis ita distincti fuerint.

IAM nunc inquirere restat, utrum et isti ordines a creationis initio ita fuerint distincti. Quod ita fuerint distincti, a primordio suae conditionis, videtur testimonio auctoritatis insinuari: quae tradit de singulis ordinibus aliquos cecidisse. De ordine namque superiori Lucifer ille fuit, quo nullus dignior conditus fuit. Apostolus etiam principatus, et potestates tenebrarum nominat, ostendens de ordinibus illis cecidisse: qui cum in malis ministerium exerceant, non tamen penitus nominibus ordinum suorum privati sunt. Sed non videtur illud posse stare. Non enim tunc charitate ardebant, nec sapientia pollebant, neque in eis Deus sedebat, si enim hoc habuissent, non cecidissent. Non ergo tunc erant Cherubim, vel Seraphim, vel Throni. Ad quod dicimus, quia ante casum quorundam non erant isti ordines, quia nondum habebant dona, in quorum participationibus conveniunt. Sed quibusdam cadentibus, alijs apposita sunt, eisq. qui ceciderunt collata fuissent eadem dona, si perstitissent. Ideoq. Scriptura dicit de singulis ordinibus aliquos cecidisse: non quod fuerint in ordinibus, et postea corruerint, sed quia si perstitissent, eorum aliqui in singulis fuissent ordinibus, qui et in natura tenuitate, et in forma perspicacitate differentes gradus habebant, sicut illi qui perstitierunt. Alij enim, ut praediximus, superiores, alijs inferiores conditi sunt. Superiores qui natura magis subtiles, et sapientia magis perspicaces: inferiores, qui natura minus subtiles, et intelligentia minus perspicaces facti sunt. Has autem inuisibiles differentias inuisibilem solus ille ponderare potuit, qui omnia in numero, et mensura, et pondere disposuit, id est, in seipso qui est mensura omni rei modum praefigens, et numerus omni rei speciem praebens, et pondus omnem rem ad stabilitatem trahens, id est, terminans, et formans, et ordinans omnia.

Ephes. 6. b

Sup. Dist. 2. Sap. 12. b Aug. lib. 4. de Gene. ad litt. cap. 3. fo. 3.

Utrum omnes Angeli eiusdem ordinis sint aequales.

PAET ERE A considerari oportet, utrum omnes Angeli eiusdem ordinis aequales sint. Ita esse quibusdam placuit, sed non est hoc probabile, nec assertionem dignum: quia Lucifer qui fuit de collegio superiorum, ipsis etiam dignior extitit, qui alijs excellentiores creati fuerant. Ex quo percipitur quod si perstitisset, in ordine superiori fuisset, et alijs eiusdem ordinis dignior extitisset. Sicut enim unus est ordo Apostolorum, et alter martyrum, et tamen in Apostolis alijs alijs sunt digniores, similiter et in martyribus alijs alijs sunt superiores: ita et in ordinibus Angelorum recte creditur esse.

Quo modo dicat Scriptura decimum ordinem ex hominibus compleri, cum non sint nisi novem ordines.

NOTANDVM etiam quod decimus ordo legitur de hominibus restaurandus. Sed cum non sint nisi novem ordines, nec plures fuissent, etiam si illi qui ceciderunt perstitissent, mouentur lectores quo modo Scriptura dicat decimum ordinem compleri ex hominibus. Gregorius namque ait homines assumendos in ordine angelorum, quorum alijs assumuntur in ordine superiorum, qui scilicet magis ardent charitate: alijs in ordine inferiorum, qui scilicet minus perfecti sunt. Ex quo apparet non esse de hominibus formandum decimum ordinem, tamquam novem sint angelorum, et decimus hominum: sed homines pro qualitate meritorum statuendo in ordinibus angelorum. Quod ergo legitur decimus ordo complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest, quia de hominibus restaurabitur quod in angelis lapsus est, de quibus tot corruerunt, ut possit fieri decimus ordo. Propter quod Apostolus dicit restaurari omnia in Christo, quae in caelis, et quae etiam in terris sunt, quia per Christum redemptum est genus humanum, de quo fit reparatio ruinae angelicae: tamen non minus saluaretur homo, si angelus non cecidisset.

Hom. 34. Super 25. cap. Luca in sensu.

Eph. 7. b 1. Cor. 6. d 1. Pet. 1. c

Quod

Quod homines assumuntur iuxta numerum stantium, non lapsorum.

NON enim iuxta numerum eorum qui ceciderunt, sed eorum qui permanserunt homines ad beatitudinem admittuntur. Vnde Gregorius: Superna illa ciuitas ex angelis, et hominibus con-

Stat, ad quam credimus tantos humani generis ascendere, quantos illic contingit angelos reman-

Quidam dicunt secundum numerum lapsorum angelorum homines reparandos.

DISTINCT. IX.

De consequentibus confirmationem Angelorum bonorum quantum ad ordinum distinctionem.

Post prædicta superest cognoscere de ordinibus, et cetera.

Expositio textus.



PRÆ egit Magister de consequentibus malorum oblationem, in hac parte agit de his quæ consequuntur bonorum confirmationem. Hæc autem sunt duo, scilicet distinctio ordinum, et consequens ministerium: ideo hæc pars habet duas.

Diuisio.

Notandum quod ista non sunt dubia litteralia, sed debent præponi, et legi ante questionem.

nis qua hierarchia dicitur a hiera, quod est sacrum, et archi principatus, quasi sacer principatus vel ordo: Ipsi hierarchiæ Beatus Dionysius tres ponit diffinitiones libro de angelica hierarchia: quarum prima est hæc: Hierarchia est diuina pulchritudo ut simpla, et optima, et consummatiuua.

Hierarchie Diffinitio 1.

Cap. 3.

Diff. 2.

Diff. 3.

Ca. 30. to. 4

Hierarchie diffinitio 2. consideratur.

Hierarchie diffinitio 3. consideratur.

Hierarchie diffinitio magistralis.

Angeli diffinitio. Damasc. li. 2. c. 3. de fide orth. Dionys. c. 4. post med. de diu. nom.

Angeli diffinitio consideratur.

potestas respondeat Patri, et scientia Filio, et actio Spiritui sancto, secundum memoriam, intelligentiam, et voluntatem. Secundo vero describit quantum ad rationem similitudinis, cum subiungit: Deiforme in quantum possibile est similans, et cetera.

ANGELVS autem sic notificatur a Damasceno: Angelus est substantia incorporea, intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, gratia non natura immortalitatem suscipiens.

tem imaginis exprimitur quantum ad duo, scilicet: Imaginis ratio quantum ad id quod sursum est, et quantum ad id quod deorsum est: Primum tangitur cum dicit: Angelus est imago Dei. Secundum cum subiungit, manifestatio occulti luminis.

Post hæc ad diuisiones procedendum est. Sunt autem diuisiones tres prænotandæ ad facilitorem explicationem distinctionis angelicorum ordinum.

Ordo angelicus quid sit.

Hierarchiarum diuisio.

Dionys. c. 9. circa med. de Angelicis Hierar.

Bern. lib. 2. de conside.

A et hi principatus sunt. Quidam vero ad regimen multitudinis, et hi dicuntur archangeli. Quidam ad custodiam personæ singularis, et hi dicuntur angeli. Et sic patet etiam ordo, et sufficientia illorum ordinum: quia plus est præsidere principi, quam vni genti, princeps enim præest toti genti. Et plus est deputari ad custodiam multitudinis, quam ad custodiam personæ singularis, et per istum modum distinguit, et ordinat Dionysius. Si vero accipiatur penes operationem vitæ actiua, sic etiam triplex est ordo secundum quod triplex est ministerium. Aut enim ministerium consistit in operando, aut in docendo, et in docendo aut maiora, aut minora. Primum est virtutum, secundum archangelorum, tertium angelorum. Et patet ordo, quia plus est facere, quam docere: et reuelare maiora, maius est quam reuelare minora, et penes hunc modum sumpsit distinctionem terciæ hierarchiæ Gregorius, et Bernardus.

B Ex his apparet ratio harum diuisionum, apparet etiam diuersificatio inter Gregorium, et Dionysium: quia enim diuersimode distinctionem hierarchiarum considerauerunt: ideo diuisiones ordinum in ipsis diuersimode assignauerunt. Sed cum verumque horum simul non possit esse verum, scilicet quod principatus sit de media hierarchia, et infima, et similiter virtutes, quin confundantur hierarchiæ, et ordines, quaeritur quod istorum sit verius, et cui magis innitendum sit. Et dicendum ad hoc, quod magis innitendum est dicto Dionysio, tum quia ipse dicit, sicut dicitur, a Paulo, et ita tradidit sicut audiuit, tum quia Gregorius in confirmatione eorum quæ de hac materia dicit, ipse auctoritatem inducit, tum etiam quia, sicut ex prædictis patet, Dionysius distinctionem hierarchiarum sumpsit penes ea quæ sunt ipsis angelicis spiritibus intrinseca, et essentialia, et ideo sic ordines distinxit, sicut habet collocari in caelis. Gregorius vero plus pensauit opera, et officia, et ideo sic distinguit secundum quod plus potest valere ad eruditionem nostram, nec vnus contradicit alteri, nec verhum alterius retractat: sed alium modum distinguendi assignat, tum propter diuersitatem considerationis in principio, tum propter diuersitatem considerationis in fine.

Hierarch. c. 7. 8. et 9.

C Hierarchia suprema, penes statum actiuorum est hierarchia infima, penes statum medium scilicet prælatorum assignatur hierarchia media. Tertie autem diuisionis ratio, et explicatio ex ratione secundæ diuisionis habet ortum. Quia enim suprema hierarchia secundum verumque modum accipiendi attenditur in scientia, et statu contemplationis, quæ consistit in conuersione ad Deum: ideo cum ad conuersionem necessario requiratur triplex actus, et triplex donum, scilicet retentionis, cognitionis, et dilectionis: ideo triplex ordo ibi ponitur. Quantum ad perfectam retentionem, est ordo thronorum: quantum ad perfectam cognitionem, est ordo Cherubin: quantum ad perfectam dilectionem, ordo Seraphin: et hoc patet ex suis interpretationibus. Quia igitur tam prima ratio, quam secunda comprehendit hæc tria: ideo omnes tractatores in hac distinctione concordant, scilicet Dionysius, qui distinguit hierarchias penes essentialia, et Gregorius, qui distinguit penes officia. Similiter subdiuisio secundæ hierarchiæ pendet ex duplici ratione præassignata. Dicitur enim est quod secunda hierarchia, vno modo accipitur penes ordinem, siue ordinatam potestatem, habet enim substantia ordinari mediane potentia. Perfectio autem virtutis, siue potentie, consistit in tribus, scilicet in præsidendo, et penes hoc attenditur ordo dominationum. In resistendo, et penes hoc ordo potestatum. Et in operando, et penes hoc est ordo virtutum. Et ordinantur hi ordines secundum maiorem dignitatem, et minorem, quia plus est præsidere, quam repugnare: et repugnare, quam per se operari posse: ideo recte sic ordinantur ordines mediæ hierarchiæ a Dionysio, vt primo ponantur dominationes, secundo potestates, et tertio virtutes. Si autem secunda hierarchia sumatur penes statum medium, scilicet prælatorum, sic similiter tres habet ordines secundum triplicem prælationem angelorum. Præfunt enim angeli angelicis spiritibus, et hi dicuntur dominationes. Præfunt etiam bonis hominibus, et hi dicuntur principatus. Præfunt etiam demonibus, et hi dicuntur potestates, et sic patet ordo secundum dignitatem prælationum. Quia enim plus est præsidere angelis, quam hominibus, et bonis hominibus quam demonibus: ideo primo dominationes, secundo principatus, et tertio potestates enumerantur a Gregorio, et a Bernardo: diuisio autem terciæ hierarchiæ ex duplici ratione præassignata dependet. Si enim terciæ hierarchiæ sumatur penes actionem ministerialem, sic triplex est ordo angelicus secundum quod tripliciter contingit deputari ad regimen alterius, vel ministerii. Quidam enim sunt angeli ordinati ad regimen principum,

Dionys. ibid.

Bern. ibid.

D et hi principatus sunt. Quidam vero ad regimen multitudinis, et hi dicuntur archangeli. Quidam ad custodiam personæ singularis, et hi dicuntur angeli. Et sic patet etiam ordo, et sufficientia illorum ordinum: quia plus est præsidere principi, quam vni genti, princeps enim præest toti genti. Et plus est deputari ad custodiam multitudinis, quam ad custodiam personæ singularis, et per istum modum distinguit, et ordinat Dionysius. Si vero accipiatur penes operationem vitæ actiua, sic etiam triplex est ordo secundum quod triplex est ministerium. Aut enim ministerium consistit in operando, aut in docendo, et in docendo aut maiora, aut minora. Primum est virtutum, secundum archangelorum, tertium angelorum. Et patet ordo, quia plus est facere, quam docere: et reuelare maiora, maius est quam reuelare minora, et penes hunc modum sumpsit distinctionem terciæ hierarchiæ Gregorius, et Bernardus.

E AD intelligentiam prædictorum, et eorum quæ Magister dicit in littera, vt via inquisitiua procedamus circa ordines angelorum quaeruntur nouem. Primo quaeritur de ordinibus in comparatione ad naturam substratam. Secundo in comparatione ad causam completiuam. Tertio in comparatione ad dispositionem præambulam. Quarto quaeritur quantum ad nominationem. Quinto quantum ad reparationem. Sexto quantum ad præparationem euacuationem. Septimo quantum ad numerum. Octauo in comparatione ad suum oppositum. Nono, et vltimo in comparatione ad disparatum.

F **ARTICVLVS VNICVS.**

QVÆSTIO I.

An Angeli diuersorum ordinum sint diuersarum specierum.

Stephanus Brulef, 2. Sent. dist. 9. q. 1.
Guilel. Voril. 2. Sent. dist. 9. q. 1.

D E ordinibus angelorum in comparatione ad naturam substratam, vtrum, scilicet angeli diuersorum ordinum sint diuersarum specierum per naturam. Et quod sic, videtur. Multiplicatio angelorum maxime manifestat diuinam potentiam, et sapientiam, et bonitatem, et maior multiplicatio spectat ad maiorem manifestationem: sed maior est multiplicatio quæ est secundum numerum, et speciem, quam quæ est solum secundum numerum. Sed in angelis reperitur vtraque: ergo angelus differt ab angelo secundum speciem: sed differt maxime angeli diuersorum ordinum: ergo videtur quod distinguantur secundum speciem.

ITEM angeli diuersorum ordinum magis differunt quam angeli eiusdem ordinis in simplicitate, quod est primum attributum: ergo pari ratione et in personalitatis distinctione: ergo cum angeli eiusdem ordinis saltem differant numero, angeli diuersorum ordinum differunt plusquam numero: sed maior differentia quam ea quæ est secundum numerum, non est nisi ea quæ est secundum speciem: ergo, et cetera. Si tu dicas quod differunt magis aliqua differentia accidentali, sicut aqua diuersorum fontium, magis quam aqua eiusdem fontis. Obijcitur contra hoc: quia magis differunt in simplicitate essentia: sed simplicitas essentia non est accidentis angelo cum nullo modo possit intendi et remitti in eodem angelo, sed essentialis proprietates: ergo facit essentialiter differre: ergo idem quod prius.

ITEM hoc videtur a simili: Cum sint tria genera viuientium, scilicet vegetabilium, sensibilibus, intellectualium, in genere eorum quæ viuunt vita vegetabili est ponere diuersitatem non solum secundum numerum, sed etiam secundum speciem, sicut in plantis, et similiter in genere eorum quæ participant vitam sensibilem, sicut in animalibus: ergo pari ratione in his quæ participant vitam intellectualem: sicut in angelicis spiritibus: si ergo est ibi differentia secundum speciem, cum maxime attendatur angelorum differentia in diuersis ordinibus, patet, et cetera.

ITEM sicut corpora luminosa sua varietate decorant caelum, et tamen sunt omnia luminosa, ita angeli suo modo decorant empyreum, vnde dicuntur astra maritima: sed caeli luminaria differunt specie non numero solo: quia habent operationes, et impressiones omnino diuersas et speciales: ergo pari ratione et angeli qui sunt ornatus empyrei.

Ad oppositum

Opinio 1.

Opinio 2.

Opinio 3.

Opinio 4.

Opinio 5.

Opinio 6.

Opinio 7.

Opinio 8.

Opinio 9.

Iob 31. d

FVNDAMENTA.

potentiam, et sapientiam, et bonitatem, et maior multiplicatio spectat ad maiorem manifestationem: sed maior est multiplicatio quæ est secundum numerum, et speciem, quam quæ est solum secundum numerum. Sed in angelis reperitur vtraque: ergo angelus differt ab angelo secundum speciem: sed differt maxime angeli diuersorum ordinum: ergo videtur quod distinguantur secundum speciem.

ITEM angeli diuersorum ordinum magis differunt quam angeli eiusdem ordinis in simplicitate, quod est primum attributum: ergo pari ratione et in personalitatis distinctione: ergo cum angeli eiusdem ordinis saltem differant numero, angeli diuersorum ordinum differunt plusquam numero: sed maior differentia quam ea quæ est secundum numerum, non est nisi ea quæ est secundum speciem: ergo, et cetera. Si tu dicas quod differunt magis aliqua differentia accidentali, sicut aqua diuersorum fontium, magis quam aqua eiusdem fontis. Obijcitur contra hoc: quia magis differunt in simplicitate essentia: sed simplicitas essentia non est accidentis angelo cum nullo modo possit intendi et remitti in eodem angelo, sed essentialis proprietates: ergo facit essentialiter differre: ergo idem quod prius.

ITEM hoc videtur a simili: Cum sint tria genera viuientium, scilicet vegetabilium, sensibilibus, intellectualium, in genere eorum quæ viuunt vita vegetabili est ponere diuersitatem non solum secundum numerum, sed etiam secundum speciem, sicut in plantis, et similiter in genere eorum quæ participant vitam sensibilem, sicut in animalibus: ergo pari ratione in his quæ participant vitam intellectualem: sicut in angelicis spiritibus: si ergo est ibi differentia secundum speciem, cum maxime attendatur angelorum differentia in diuersis ordinibus, patet, et cetera.

ITEM sicut corpora luminosa sua varietate decorant caelum, et tamen sunt omnia luminosa, ita angeli suo modo decorant empyreum, vnde dicuntur astra maritima: sed caeli luminaria differunt specie non numero solo: quia habent operationes, et impressiones omnino diuersas et speciales: ergo pari ratione et angeli qui sunt ornatus empyrei.

CONTRA: Omne quod est procul ab origine, dispergitur: et quod approximatur origini colligitur, et vnitur: sicut patet in numeris, patet etiam in lumine et in alijs. Sed angeli sunt proximi causæ originali omnium, scilicet Deo: ergo debent habere vnitatem: sed non possunt vniri secundum numerum: ergo debent secundum speciem completam.

ITEM contingit reperire spirituales siue rationalem naturam coniunctam et separata: sed coniuncta non est nisi vnus speciei: ergo nec separata. Si tu dicas quod hoc venit ex parte corporis, hoc nihil est: quia non anima propter corpus, sed corpus propter animam. Et iterum, quid impediret corpora secundum speciem diuersa fuisse facta ab initio, si congrueret spiritus rationales esse secundum species diuersas.

ITEM angelorum multitudo facta est ad illius ciuitatis plenitudinem, et decorem, sed in illa ciuitate maxime attenditur vnitatis, et nexus et conformitas: ergo cum conformitas vnus naturæ faciat connexionem in charitate, et ipsam adiuuet, propter quod etiam vt sancti dicunt, Deus voluit non tantum homines facere similes, sed etiam omnes homines ex vno homine: ergo videtur, et cetera.

ITEM angelica natura est caput vniuersi: ergo cum caput sit ratione vnus speciei, non vnus indiuidui, et caput et status debent esse in vno sicut arca summata est in cubito: ergo maxima debet esse vnitatis: ergo et secundum speciem.

ITEM ruina angelica reparatur per hominem qui est idem specie: si ergo competenter et congrue reparatur, videtur quod omnes ruentes fuerint vnus

S. Bon. To. 4.

A speciei: sed de quolibet ordine sunt lapsi: ergo omnes eiusdem speciei.

CONCLUSIO.

Angelos omnes omnium ordinum esse eiusdem speciei satis probabile videtur, quamuis inter eos sit ordinum dignitatum, et officiorum disparitas.

RESP. AD ARG. Dicendum quod circa hoc duplex est opinio, et vtraque probabilis. Vna est, quod in angelis est diuersitas secundum speciem, et etiam secundum genera subalterna: vt hierarchia sit quasi vnum genus: et ordines faciant species, et ad hoc ponendum moti sunt tum propter diuinam bonitatis ostensionem, tum propter simile in alijs creaturis, tum etiam propter gradus repertos in ipsis angelis. Cum enim angeli eiusdem ordinis aliquo modo se excedant, videtur quod angeli diuersorum ordinum, et hierarchiarum adeo se excedant, quod etiam habeant in specie, et in genere diuersitatem. Alia positio est quod angeli omnes sunt eiusdem naturæ, tum propter vnitatem illius ciuitatis, tum propter vniuersi perfectionem. Licet autem vtraque harum positionum habeat probabilitatem: quia tamen per scripturam non innoscit nobis diuersitas operationum, et videtur quod illi qui aggressi sunt hanc materiam determinare, sicut Dionysius, diuina inspiratione cognouerint et officium, et naturam, et ipsi dicunt quod omnia quæ sunt omnium ordinum in omnibus reperiantur, licet magis excedent in vno: videtur magis Theologica et probabilis positio, nisi occurrat manifesta auctoritas in contrarium, quod omnes angeli sint eiusdem speciei, sicut et omnes homines. Et quemadmodum in hominibus sunt gradus, et ordines et quo ad naturalia, et quo ad officia commissa, siue dignitates, et quo ad gratuita, salua tamen vnitatis speciei: sic intelligendum est in angelis. Vnde concedenda sunt rationes ad hanc partem inductæ.

AD illud quod obijcitur de manifestatione, dicendum quod Deus non manifestat bonitatem nisi saluo ordine sapientiæ ordinantis mundum, et salua proprietate naturæ: similiter salua concedentia, et perfectione ciuitatis supernæ. Quoniam igitur creatura completior in mundo dat ei consummationem: ideo vna est speciei. Rursus: Quia supremum, et optimum angeli, quod est deiformis intellectus, vnus est, nec habet coniunctionem cum inferiori, ideo natura angelica debet esse vna, Rursus: Quoniam illa ciuitas debet esse vnita, et perfecte restaurata, ideo debet esse vna: et hæ rationes possunt assignari suo modo circa homines. Si quis autem vellet per hoc ostendere quod homines, et angeli essent vnus speciei: dicemus quod angeli non coniunguntur hominibus vnitatis naturæ, sed obsequio beneficentiæ: et homo similiter angelo, quia ille istum adiuuat iste illum reparat: quod non esset, si essent eiusdem naturæ, et ideo vtrumque continet ciuitati supernæ.

AD illud quod obijcitur de magis et minus, dicendum quod intensio, et remissio secundum proprietates inseparabiles non variant speciem per se: et si aliquando concomitentur diuersitatem speciei in his formis, quæ concernunt diuersam mixturem elementorum, quæ attenditur secundum qualitates actiuas: sicut dicit calidum in quarto gradu differre a calido in primo. Simpliciter tamen loquendo non habet veritatem: quod patet quia maior est intensio, et gradus in gratijs, et premijs, quam in naturalibus proprietatibus: et tamen non differunt specie, sed solum accidente: nec valet: si non intenditur in eodem, ergo est essentialis: sicut nec de gloria.

AD illud quod obijcitur de manifestacione, dicendum quod Deus non manifestat bonitatem nisi saluo ordine sapientiæ ordinantis mundum, et salua proprietate naturæ: similiter salua concedentia, et perfectione ciuitatis supernæ. Quoniam igitur creatura completior in mundo dat ei consummationem: ideo vna est speciei. Rursus: Quia supremum, et optimum angeli, quod est deiformis intellectus, vnus est, nec habet coniunctionem cum inferiori, ideo natura angelica debet esse vna, Rursus: Quoniam illa ciuitas debet esse vnita, et perfecte restaurata, ideo debet esse vna: et hæ rationes possunt assignari suo modo circa homines. Si quis autem vellet per hoc ostendere quod homines, et angeli essent vnus speciei: dicemus quod angeli non coniunguntur hominibus vnitatis naturæ, sed obsequio beneficentiæ: et homo similiter angelo, quia ille istum adiuuat iste illum reparat: quod non esset, si essent eiusdem naturæ, et ideo vtrumque continet ciuitati supernæ.

AD illud quod obijcitur de magis et minus, dicendum quod intensio, et remissio secundum proprietates inseparabiles non variant speciem per se: et si aliquando concomitentur diuersitatem speciei in his formis, quæ concernunt diuersam mixturem elementorum, quæ attenditur secundum qualitates actiuas: sicut dicit calidum in quarto gradu differre a calido in primo. Simpliciter tamen loquendo non habet veritatem: quod patet quia maior est intensio, et gradus in gratijs, et premijs, quam in naturalibus proprietatibus: et tamen non differunt specie, sed solum accidente: nec valet: si non intenditur in eodem, ergo est essentialis: sicut nec de gloria.

AD illud quod obijcitur de manifestacione, dicendum quod Deus non manifestat bonitatem nisi saluo ordine sapientiæ ordinantis mundum, et salua proprietate naturæ: similiter salua concedentia, et perfectione ciuitatis supernæ. Quoniam igitur creatura completior in mundo dat ei consummationem: ideo vna est speciei. Rursus: Quia supremum, et optimum angeli, quod est deiformis intellectus, vnus est, nec habet coniunctionem cum inferiori, ideo natura angelica debet esse vna, Rursus: Quoniam illa ciuitas debet esse vnita, et perfecte restaurata, ideo debet esse vna: et hæ rationes possunt assignari suo modo circa homines. Si quis autem vellet per hoc ostendere quod homines, et angeli essent vnus speciei: dicemus quod angeli non coniunguntur hominibus vnitatis naturæ, sed obsequio beneficentiæ: et homo similiter angelo, quia ille istum adiuuat iste illum reparat: quod non esset, si essent eiusdem naturæ, et ideo vtrumque continet ciuitati supernæ.

AD illud quod obijcitur de magis et minus, dicendum quod intensio, et remissio secundum proprietates inseparabiles non variant speciem per se: et si aliquando concomitentur diuersitatem speciei in his formis, quæ concernunt diuersam mixturem elementorum, quæ attenditur secundum qualitates actiuas: sicut dicit calidum in quarto gradu differre a calido in primo. Simpliciter tamen loquendo non habet veritatem: quod patet quia maior est intensio, et gradus in gratijs, et premijs, quam in naturalibus proprietatibus: et tamen non differunt specie, sed solum accidente: nec valet: si non intenditur in eodem, ergo est essentialis: sicut nec de gloria.

m 2 AD

3. 4. Ad illud quod obijcitur per simile de alijs videntibus, et de luminaribus, patet respõsio quod non est simile nec in re, nec in ratione. In re nõ: quia illa habent diuersas operationes specifiças: non sic angeli. In ratione non: quia illa sunt ordinata ad diuersas necessitates: angeli vero omnes ad vnum principale. Rursus: In vita contemplatiua est vnitas, in actiua multiformitas, et habitatio angelorum est vniformis: et preterea illa magis distat ab vno, et summo: ergo, et c.

QVÆSTIO II.

An distinctio Angelorum sit a natura, vel a gratia.

- S. Tho. 1. p. q. 105. art. 1. et 2. Et 2. Sent. dist. 9. q. 1. art. 3. Agid. Rom. 2. Sent. dist. 9. q. 1. art. 2. Richardus 2. Sent. dist. 9. q. 2. Tho. Arg. 2. Sent. dist. 9. q. 1. art. 2. Albertus de Hierarch. q. 7. art. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 9. q. 2. Gabr. Biel 2. Sent. dist. 9. q. 2.

AD OPPOSITVM

QVÆ sit distinctio ordinum principalis causa: vtrum scilicet sit a natura, vel a gratia. Et quod a natura videtur per illud quod dicit Magister in littera: Superiores sunt qui natura sunt magis subtiles, et intelligẽtia amplius perspicaces: ergo si ordo attenditur secundum sub, et supra: videtur quod ordo angelorum sit a natura.

1. ITEM supra distinct. 3. In exordio sue conditionis alij superiores, alij inferiores Dei sapientiam constituti sunt: sed quod habuerunt ab exordio sue conditionis est eis naturale: ergo distinctio ordinum est in eis a natura.

2. ITEM quæcumque Deus facit a primaria conditione, facit in modo, specie, et ordine, ita quod ista sunt naturalia vnicuique: ergo nobilissimã creaturam scilicet angelicam a principio sue conditionis debuit facere in perfecto modo, specie, et ordine: si ergo hoc est a natura quod est eis ab initio inditum, patet, et c.

3. ITEM gratie gratum facientis est vnire et assimilari: si ergo quod est principium vniendi, non est principium ordinis distinguendi, videtur quod distinctio ordinum non sit a gratia: sed est a natura, vel a natura: ergo, et c.

FVNDAMENTA.

CONTRA hoc obijcitur per diffinitionem ordinis quam Magister ponit in littera. Ordo est multitudo celestium spirituum qui inter se aliquo munere gratie simulantur: ergo videtur quod absque munere gratie in angelis non sit ordo.

ITEM supremus omnium ordinum est ordo Seraphin: sed ordo seraphin est ab eminentia dilectionis, et charitatis: ergo primus et præcipuus ordo est a gratia: si ergo omnes alij ex illo pendent, videtur quod nullus ordo in angelis sit sine dono gratie.

In Euang. Hom. 34.

ITEM Throni dicuntur, sicut dicit Gregorius, quia tanta diuinitatis gratia replentur, vt in eis sedeat Deus: si ergo Deus non dicitur sedere, nec inhabitare nisi per gratiam gratum facientem, ergo ordo Thronorum non est nisi a gratia: ergo pari ratione videtur de alijs.

ITEM Deus non præfert hominem homini propter naturalia, sed propter merita: ergo si distinctio ordinum est secundum diminam acceptionem, non est secundum naturalia, sed secundum gratia.

CONCLUSIO.

Angelorum ordinum distinctio principalis esse non potest a natura, sed ab ipsa gratia, quamquam natura præambulum det dispositionem, gratia nihilominus perfectionem præbet.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut patet ex diffinitione ordinis supra posita, ordo est a natura, et est a gratia: sed a natura tamquam a præambula dispositione: a gratia tamquam a completiua perfectione. Hoc dico de illis ordinibus secundum quos attenditur distinctio hierarchiarum in supremis spiritibus, sicut manifeste apparet ex officio, et actione, et nominatione ipsorum ordinum: inter quos præcipuus ordo est ordo Seraphin, qui nominatur ab ardore dilectionis, quæ non est in angelis consummata, et perfecta nisi per gratiam: et ideo concedo quod ordinum principalis distinctio non potest esse a natura.

1. 2. AD illud ergo quod obijcitur in contrarium de duplici auctoritate Magistri, quod per naturam alij alij sunt superiores, dicendum quod hoc non concludit quod ordines sint a natura sicut a causa completiua: quia non quilibet superioritas, et inferioritas facit ordinem completum: sed ea solum, in qua consistit rerum ordinabilium complementum quantum ad officium, et statum.

3. AD illud quod obijcitur quod modus et species et ordo est a natura, dicendum quod æquiuocatio est in ordine: ipse enim loquitur ibi de ordine quo creatura dicitur ordinata per comparationem ipsius ad finem: ordo vero angelorum attenditur secundum præcellentiam ipsorum ordinabilium inter se: hæc completa non est inter angelos natura consimiles nisi per dona gratuita capacitatem naturæ completiua.

4. AD illud quod obijcitur quod gratia vnit: ergo ordines non distinguit, siue perficit, dicendum quod est loqui de gratia quantum ad habitum, et quantum ad vsum, et quantum ad statum. Et si gratia gratum faciens vnit, et conformet quantum ad habitum, quia omnes habitus gratuiti sunt in omnibus: distinguit tamen quantum ad vsum, et ordinat quantum ad statum: pro eo quod vsum diuersificatur in diuersis, et status vnus in gratia est excellentior statu alterius: et hoc est quod facit in habentibus consimilem gratiam, ordinem, et gradum: et hoc modo esse in angelis intelligendum est.

QVÆSTIO III.

An secundum maiorem capacitatem naturalium, dentur a Deo maiora dona gratuita.

Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 9. q. 3.

DE ipsis ordinibus quantum ad dispositionem præambulam: et cum hæc sit naturalium capacitas et præcellentia, est questio vtrum secundum maiorem capacitatem naturalium dentur a Deo maiora dona gratuita. Et quod sic, videtur per illud quod dicitur in Matthæo: Dedit vnicuique secundum propriam virtutem: constans est quod loquitur ibi de dono, siue dato superaddito naturæ: ergo si secundum virtutem naturæ dedit, videtur quod secundum maiora naturalia sint et maiora dona gratuita.

AD OPPOSITVM

Matth. 25. d

1. ITEM Magister supra dist. 3. Qui natura magis subtiles, et sapientia plus perspicaces creati sunt, hi maioribus gratie muneribus præditi sunt: et hoc ipsum dicit in littera: ergo videtur quod maior gratia detur secundum maiora naturalia.

3. ITEM ad hoc videtur esse ratio materie dispositæ ad for-

ad formã: secundum enim quod dignius et melius disponitur, Deus nobiliorem dat formam: ergo cum naturalia sint sicut dispositiones quædam ad gratuita: quanto quis habet meliora naturalia, tanto Deus dabit ei maiora dona gratuita.

4. ITEM ratio quare Deus non dat homini gratiam, est quia homo non accipit: ergo cum ipse sit semper promptus, et paratus dona sua liberalissime infundere, et liberalitas eius superexcedat omnem capacitatem: videtur quod de capacitatem naturæ nihil dimittat vacuum, quando quis plene se conuertit ad Deum. Et si hoc restat quod qui maiora habet naturalia, cum maioris gratie sit capax, maiorem etiam habebit gratiam: et hoc videtur sonare verbum Platonis dicentis, quod dedit vnicuique beatitudinem in quantum capax erat.

5. ITEM sicut gratia est dispositio ad gloriam, ita bona natura est dispositio ad gratiam: sed Deus ei qui habet ampliolem gratiam, ampliolem dat gratiam: ergo ei qui habet meliora naturalia, dat maiora gratuita. Si tu dicas quod non est simile: quia gratia meretur gloriam, non sic natura gratiam. Obijcitur tunc: quia qualicumque sit comparatio dispositionis, hoc tamen verum est: quia gloria perfecte complet naturam, ita quod nullus in ea remanet appetitus incompletus. Si ergo gloria implet nature capacitatem: aut natura magis capax magis habebit de gloria, aut non erit glorificata: si ergo secundum maiorem capacitatem naturæ est maioritas glorie, et quantitas glorie respondet quantitati gratie: ergo secundum maiorem capacitatem naturalium attenditur maioritas gratie.

FVNDAMENTA. Eccli. 1. b

6. ITEM finis imponit necessitatem his quæ sunt ad finem, sed natura facta est propter gloriam, nõ econuerso: si ergo Deus præsciens, et prædestinans facit animam ad hoc quod eam glorificet: tantam dabit ei naturalium capacitatem quantum scit ei esse daturum gloriam: aut si vltra tribuatur, faciet aliquid frustra: quod si hoc est falsum, restat quod capacitas naturæ, et quantitas glorie secum commensurantur: ergo reddit idem quod prius.

CONTRA: Secundum datum suum præbet illam diligentibus se: ergo videtur quod distributio sapientie, et gratie non pensatur ex parte suscipientis, sed ex parte Dei conferentis.

ITEM possibile est eum qui meliora habet naturalia, nihil habere de gratia, et omni tempore vitæ suæ carere gratia, eum vero qui habet minora naturalia, abundare in gratia: quod si hoc verum est, ergo non est dispensatio gratie secundum mensuram naturalium.

ITEM Deus dat gratiam homini secundum quod se præparat: ergo si habens minora naturalia, frequenter se melius præparat, quam habens maiora: ergo videtur quod maiora suscipiat dona gratuita, quamuis minora habeat naturalia.

ITEM qui meliora habet naturalia, frequenter remanet in statu imperfectionis: qui vero minora, frequenter assumit statum perfectionis, siue religionis: ergo si maior est gratia in perfectis, patet, et c.

ITEM gratia in nobis nullam potestatem ita principaliter respicit, sicut arbitrij libertatem: sed libertas arbitrij æqualiter est in omnibus: ergo si maior est gratia in vno, quam in alio, non est a natura, sed magis a distributione diuina.

ITEM distributio gratie Dei procedit ex visceribus pietatis, et misericordie: sed misericordie est magis compati ei qui magis miser est, ceteris paribus, et qui magis indiget: si ergo qui habet minora naturalia, magis indiget sustentari a gratia, quam qui habet meliora: ergo vbi nulla merita, vel demerita præcedunt, Deus ei qui minora habet naturalia debet dare maiorem gratiam: ergo distributio gratie non est præcisè secundum maiorem capacitatem naturæ, sed secundum beneplacitum pietatis diuinæ.

S. Bon. To. 4.

CONCLUSIO.

Non secundum capacitatem naturalium dantur semper dona gratuita, quia non semper correspondet dispositio requisita. Quæ quia in Angelis fuit correspondens, ideo habuerunt gratiam secundum capacitatem naturæ.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod gratiam dare secundum maiorem capacitatem naturalium potest intelligi tripliciter. Aut ita quod hoc quod est, secundum, dicat efficaciam causalitatis: et sic secundum omnes falsum est, quia naturalia non sunt causæ gratie: aut ita quod dicat dispositionem congruitatis. Et sic vbi non est obstaculum, secundum omnes verum est, quia naturalia bona de congruo disponunt ad gratiam. Aut ita quod dicat dispositionem necessitatis: et sic secundum communem opinionem est falsum, et a doctoribus reprobatur. Tamen secundum aliquorum opinionem aliquando positum est tamquam verum. Ratio autem huius positionis fuit ista. Isti enim ponebant, quod gratia non erat aliud quam Deus, et quod charitas nõ esset aliud quam Spiritus sanctus: et quod intensio gratie, vel charitatis nõ erat nisi secundum maiorem depurationem animæ, et remissionem concupiscentie, quæ obsistit ne anima possit perfecte Deo vniri: et ideo concupiscentia omnino extincta, anima tantum vnitur Deo, quantum eius potest eleuari natura, et tantam dicitur habere gratiam: et ideo ponebant, quod anima finaliter quæ meliora habebat naturalia, maiorem haberet gratiam. Sed huius positionis fundamentum improbatum est in primo libro, et amplius improbatum infra distinct. 26. Ipsa autem positio de se improbabilis est, et contra bonos mores esse videtur: dum tantum tribuit ei, qui parum laborat, et parum Deo seruit, quantum ei, qui magis: immo plus, si maiora habeat naturalia, et perseuerat in gratia: quod omnino absurdum est, et per rationes præcedentes improbatum: et ideo concedendæ sunt rationes quæ hoc ostendunt. Vltima tamen ratio non cogit, quia in distributione gratiarum nec capacitas naturæ, nec eius indigentia principaliter pensatur, sed diuina prædestinationis dispositio, et mensura: secundum quam partitur Deus mensuram fidei, sicut dicit Apostolus, secundum quod in sua prædestinatione mensus est ei.

Improbatio Dist. 27. art. 2. q. 2.

1. AD illud quod obijcitur in contrarium, quod dedit vnicuique secundum propriam virtutem, dicendum quod, secundum, dicit ibi solummodo causam disponentem de congruo. Et iterum: Virtus ibi vocatur præparatus cordis: qui non solum dicit capacitatem, sed etiam actualem præparationem: et ideo auctoritas illa non cogit.

2. AD illud quod obijcitur de auctoritate Magistri similiter, dicendum quod ibi dicit dispositionem de congruo: et magis congruam dispositionem dicit circa angelos, quam circa homines, de quibus loquitur Magister: Boni enim angeli, qui ad Deum conuersi sunt, secundum hoc plus se præparauerunt, secundum quod meliora naturalia habuerunt: quia quilibet mouebatur in Deum secundum totum cordis conatum, cum non haberet retardationem: non sic autem est in hominibus: et ideo illa auctoritas exponi debet, ampliori non debet.

3. AD illud quod obijcitur, quod materie melius dispositæ imprimit Deus nobiliore formam, dicendum quod non est simile: quia materia disponitur ad formam naturalem dispositione quæ est necessitas: sed maior capacitas naturalium non disponit ad maiorem gratiam dispositione necessitatis, sed solum congruitatis: et quia dispositio congruitatis multis modis potest impediri siue per oppositum, siue per maiorem congruitatem, quæ potest ex aliquo accidente superuenire in alio: ideo illa ratio non concludit.

4. AD illud quod obijcitur, quod homo non habet gratiam,

m 3 gratiam,

Anf. de ex-
su diabol.
c. 2. vide et
mentu l. 1.
dist. 40.

gratiam, quia non accipit, dicendum quod verum est: A
sed ex hoc non sequitur quod ideo habeat gratiam,
quia accipit, sicut dicit Anselmus, quia in priuatiuis,
et contradictorie oppositis non tenet consequentia in
ipso: sed e conuerso: et ideo sicut non conceditur, quod
maiores habeat gratiam, quia accipit: sic non est con-
cedendum quod maiores habeat gratiam ex maiori
capacitate.

5. Ad illud quod obijcitur, quod natura disponit
ad gratiam, dicendum sicut dicebatur, quod non est
simile: quia natura non sic meretur gratiam, sicut gra-
tia gloriam.

6. Ad illud vero quod subiungitur quod gloria B
perficit totam capacitatem naturæ, dicendum quod
sicut forma perficit capacitatem materiae non simpli-
citer, sed prout exigit dispositio superinducta: sic gra-
tia perficit naturam non simpliciter, sed secundum
quod exigitur gratia, quæ prius libero arbitrio data
erat. Cum autem sic perficitur, sufficienter perfecta est:
quia rectitudo iustitiæ limitat appetitum naturæ, ut non
ultra appetat, quam gratia promeruit, et maxime cum
plene sufficiat quod Deus sibi retribuit.

7. Ad illud quod ultimo obijcitur, quod capaci-
tas naturæ ordinatur ad gloriam finaliter, dicendum
quod sic ordinatur a Deo, ut tamen præsupponatur di-
spositio ex parte voluntatis. Vnde sicut homo, qui capax
erat beatitudinis, et propter beatitudinem factus,
per deordinationem voluntatis deputatur æternis sup-
plicijs, et perdit gloriam: sic homo qui maioris beati-
tudinis capax est, quia non ex totis viribus suis se di-
sponit ad gratiam, minorem assequitur gloriam, quam
assequatur alius minoris capacitatis, qui magis se dispo-
nit ad gratiam. Nec sequitur quod aliquid sit ibi fru-
stra: quia ex hoc ostendit Deus, quantum possit gra-
tia super naturam. Verumtamen hoc in bonis ange-
lis non habet instantiam: cum enim ex totis viribus
suis se disposuerunt ad gratiam: secundum quod ha-
buerunt meliora naturalia, data sunt eis maiora
gratuita.

QVÆSTIO III.

An ordo Angelorum denominetur ab aliquo.

S. Thom. 1. p. q. 108. art. 5.
Et 2. Sent. dist. 9. q. 1. art. 4.
Et 3. contra Gent. cap. 80.
Ægid. Rom. 2. Sent. dist. 9. q. 2. art. 1. dub. 2.
Rich. 2. Sent. dist. 9. q. 2.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 9. q. 4.
Gabriel Biel 2. Sent. dist. 9. q. 1.

AD OP-
POSITVM
In Euang.
Hom. 34.

DE ordinum nominatione dicit Grego-
rius, quod vnusquisque ordo ab eo de-
nominatur, quod plenius accipit in munere.
Obijcitur autem contra hoc, quia quod
non contingit cognoscere, non contingit nominare: sed
angelici spiritus sunt nobis ignoti, ergo sunt innomi-
nabiles. Si tu dicas, quod ipsi se nobis notificant dum
reuelant: tunc ex hoc sequitur quod vno solo nomi-
ne debeant nominari: sic enim nominamus, sicut co-
gnoscimus: ergo si per reuelationem cognoscimus, om-
nes debemus nominare, et dicere reuelatores: ergo
non est ibi ponere nominum distinctiones.

2. I T E M a digniori debet fieri denominatio: sed
charitas est excellentissimum donum, quod est in an-
gelis: ergo omnes debent denominari a charitate: ergo
omnes debent dici seraphin.

3. I T E M omnia dona sunt omnibus communia:
sicut dicit Gregorius, et Magister in littera: sed de-
nominatio angelicorum ordinum fit a donis gratuitis:
ergo omnia nomina eorum debent esse communia,
quemadmodum et dona.

In ead. Ho-
mil. 34.

4. I T E M si vnusquisque ordo denominatur ab
eo, quod plenius accipit in munere, et supremus ordo
omnia dona gratiarum plenius accipit quam ordines
inferiores: ergo debet denominari ab omnibus donis:
ergo habebit nomina omnium ordinum sicut dona.

5. I T E M si dicitur ordo denominari ab eo quod
plenius accipit in munere: aut excessus plenitudinis
notatur respectu aliorum ordinum, aut respectu alio-
rum donorum. Si respectu aliorum ordinum: cum er-
go ordo inferior in nullo dono aliquem superiorum
ordinum excellat, a nullo debet denominari. Si vero
dicitur respectu aliorum donorum: tunc aut dona an-
gelorum erunt inæqualia, aut a nullo fiet denomina-
tio. Sed dona gratiarum in eodem sunt aequalia sicut
infra patebit in tertio: ergo a nullo donorum potest
denominari inferior ordo.

Dist. 36.
q. 1.

6. I T E M in imagine reformata dilectio adæqua-
tur cognitioni: ergo si ordo cherubin denominatur a
plenitudine scientiæ, erit in eo similiter plenitudo di-
lectionis gratiæ: ergo nomen cherubin, et seraphin
eidem ordini angelorum debet attribui, et non alijs.

7. I T E M cum ordo cherubin denominetur a ple-
nitudine scientiæ, aut denominatur respectu inferiori,
aut respectu superiorum: non respectu inferiori: quia
talis in eis non est nobilissima cognitio: denominatur er-
go a cognitione respectu superiorum: sed hæc cognitio
est sapientia: ergo denominatur a plenitudine sapien-
tiæ. Sed sapientia est excellentissimum omnium dono-
rum: ergo cherubin denominatur ab excellentissimo
dono: ergo videtur, quod sit ordo supremus, vel quod
dignior ordo non denominetur a digniori nomine.

8. I T E M cum angeli habeant quædam nomina,
quæ sunt eis propria, quædam quæ sunt communia,
quædam quæ sunt propria, et possunt esse commu-
nia: queritur quæ sit istorum nominum ratio, et
differentia.

CONCLUSIO.

Angelorum nomina propria in singulis ordinibus a donis
gratuarum sumuntur super diuersos status
et gradus in quibus distinguuntur
et ordinantur.

R E S P. A D A R G. Ad horum intelligentiam est
notandum, quod angeli denominari possunt per ea
quæ sunt eis naturalia: nominari etiam possunt per ea
quæ sunt eis gratuita: nominari etiam possunt per ali-
qua, quæ quodam modo sunt eis naturalia, quodam
modo gratuita. Si denominantur per ea quæ sunt eis
naturalia, cum eorum natura non innotescat nobis
in singulari sed in communi, habent nominari nomi-
bus communibus sumptis a natura, et forma commu-
ni: et hoc dupliciter, vel a communi remoto, et sic di-
cuntur cælestes essentia: vel a communi propinquo,
et sic dicuntur cælestes spiritus. Si autem denominen-
tur secundum dona gratuita: sic quia in ipsis differē-
ter habent statum, et gradum, et ita distinctionem, sic
per illam habent ordines nominari nominibus prop-
rijs: proprijs inquam siue respectu dæmonum, siue
respectu aliorum ordinum, sicut dicuntur seraphin, et
throni. Si autem fiat denominatio ab his, quæ possunt
esse naturalia, vno modo accipiendo: et alio modo ac-
cipiendo gratuita: sic nomina possunt esse communia,
et propria: nomina inquam communia bonis, et mal-
lis, et propria bonis, sicut principatus, et potestates:
quæ si dicuntur a naturali proprietate, conueniunt
etiam dæmonibus: si vero a dono gratuito, conue-
niunt solum Spiritibus sanctis: Vel communia om-
nibus ordinibus: propria vero aliquibus, sicut angeli,
et virtutes. Si enim dicantur a naturalibus donis,
utpote a limpiditate scientiæ, et fortitudine poten-
tiæ: sic quia hæc duo sunt in omnibus, omnes possunt
dici angeli, scilicet habiles ad reuelandum: omnes etiā
virtutes,

Isaia 6. b
Ps. 17. b
79. a 98. a
Gen. 3. d
Exo. 25. d
Isa. 37. c
Ezech. 10. a
Dan. 7. c
Coloss. 1. c
Eph. 1. b
Eph. 3. d
1. Thimor.
5. c

virtutes, id est fortes ad operandum. Si autem dican-
tur a dono gratiæ secundum quod sunt ad hæc officia
specialiter deputati, scilicet ad mysteria reuelanda, et
miracula facienda: sic sunt quorundam ordinum no-
mina propria. Ex his igitur colligitur, quod denomi-
natio angelorum, quantum ad nomina propria singu-
lis ordinibus, sumpta est a donis gratiarum secundum
diuersos status, et gradus, in quibus distinguuntur, et
ordinantur, sicut prædictum est. In modo autem acci-
piendi nomina ista, tria sunt notanda. Primum quidē,
quod vnum donum dignius est altero: sic charitas di-
citur esse donum excellens inter alia. Secundum vero
est, quod ordo superior in omnibus donis excellit in-
feriores. Tertium vero est, quod denominatio debet
fieri a digniori. Secundum hoc igitur cum nouem sint
status, in quibus ordines angelici habent dispo-
nendum differentem gratiarum præcellentiam: or-
do supremus vendicat sibi nomen a dignissimo dono,
et statum: ordo sequens, a dono, et statu magis acceden-
te ad summum, et hæc est plenitudo scientiæ, et sic de
alijs descendēdo vsque ad infimum. Vnde in denomi-
natione consideratur duplex excessus, et doni ad do-
num, et ordinis ad ordinem: et istud vult dicere Gre-
gorius, quod vnusquisque ordo eius rei censetur no-
mine, quam plenius accipit in munere, plenius in-
quam respectu inferiorum: nisi donum illud sit tantæ
dignitatis, et excellentiæ, quod ab eo debeat deno-
minari aliquis ordinum superiorum, sicut patet: quia
ordo cherubin plenius accipit charitatem quam ali-
quis inferiorum ordinum: ab ipsa tamen non deno-
minatur: quia cum sit donum præcellentissimum, ex-
cellentissimo ordini appropriatur. His visis facile est
respondere ad obiecta.

1. Ad illud enim quod obijcitur, quod non sint
noti, dicendum quod verum est de cognitione, quæ
est per reuelationem: sed non de cognitione, quæ est
per reuelationem: qualiter cognouit beatus Paulus,
et beatus Ioannes euangelista: et ideo ipsi potuerunt
denominare, et alios erudire sicut Paulus erudiuit
Dionysium. Omnium tamē angelorum nomina sumpta
sunt de sacra Scriptura, sicut seraphin de Isaia: cheru-
bin de Psalmis, et de alijs locis scripturæ: throni, de
Daniele: dominationes, principatus, potestates, vir-
tutes, ex diuersis locis Epistolæ Pauli. Angeli, et
archangeli tam ex noui, quam ex veteris testamenti
diuersis locis. Quoniam igitur sacra Scriptura fuit di-
uinitus inspirata, non humanis adiuncta, impositio
nominum angelorum potius fuit ex dei reuelatione,
quam ex humana inuestigatione.

2. Ad illud quod obijcitur, quod denominatio
debet fieri a digniori, dicendum quod non solum hoc
attendendū est, quod denominatio rei fiat a digniori,
sed etiam quod nomen quod pluribus conuenit attri-
buatur digniori: et ideo quamuis omnes ordines a
dono charitatis, et ardoris denominari possent: quia
tamen donum illud in supremo ordine præcellit, solum
ille ordo a eo debet denominari.

2. Ad illud quod obijcitur, quod omnia dona om-
nibus sunt communia, dicendum sicut supra tactum
fuit, quod et si sit in donis communitas quantum ad
habitu, est tamen distinctio quantum ad statum. Deno-
minatio autem non solum respicit substantiam,
habitu: sed etiam præcellentiam status.

3. 4. 5. Ad illud quod obijcitur, quod ordo debet
denominari ab eo munere quod plenius accipit, di-
cendum quod hoc non est intelligendum de omni eo,
quod plenius accipit, sed de eo quod plenius accipit,
et est in ipso dignissimum: maxime si ille ordo sit ordo
dignissimus: et si ordo sit immediate sequens illum,
debet denominari ab eo quod immediate sequitur præ-
cellentissimum donum: et sic consequenter descen-
dendo vsque ad infimum. Et sic patet responsio ad
hoc, et ad sequens: quoniam supremus a supremo de-
bet denominari, quia illud dignissimum est, et plenius

A siue accipit. Infimus vero ab infimo dono quia cum
in omnibus excedatur ab alijs, nomen sumptum a do-
no ultimo sibi debet relinqui, non quia illud plenius
alijs possidet, sed quia alij denominati sunt ab eo quod
plenius possidebant. Et ex hoc consequenter factum
est, ut infimus ordo denominaretur ab infimo dono.
Et si obijcitur, quod vnum donum non est excellen-
tius altero, quia dona sunt aequalia, dicendum quod
et si sint aequalia intensiue, nihilominus est tamen in
eis prærogatiua alicuius excellentiæ, sicut charitas ab
Apost. dicitur maior esse fide, et spe.

1. Cor. 13. d

6. Ad illud quod obijcitur: ubi maior est cog-
nitio, maior est dilectio, dicendū quod verū est ad minus
in gloria. Vnde sicut in seraphin est maior plenitudo
dilectionis, est amplior plenitudo cognitionis: nec che-
rubin dicuntur, quia sit in eis amplior plenitudo co-
gnitionis simpliciter, sed respectu inferiorum ordinū.

7. Ad illud quod obijcitur, quod donum sapien-
tiæ est excellentissimum, dicendum quod sapientia se-
cundum quod est donum excellentissimum, est dicta
a sapore, non a sapere, et ita includit charitatem: sed
sapientia, siue scientia a qua denominatur cherubin,
nominat cognitionem Dei, quæ etsi sit nobilissima
cognitio, et ordinata ad affectionem, et ideo possit
dici sapientia: non tamen est ita nobilis ut dilectio a
qua est sapor: et ideo in illa ratione in nomine sapien-
tiæ fit æquiuocatio.

8. Ad illud vero quod ultimo queritur, iam pa-
tet responsio ex prædictis.

QVÆSTIO V.

An ad singulos ordines Angelorum fiat assumptio
saluandorum.

S. Tho. 1. p. q. 108. art. 8.
Et 2. Sent. dist. 9. q. 1. art. 7.
Ægid. Rom. 2. Sent. dist. 9. q. 3. art. 1.
Richardus 2. Sent. dist. 9. art. 2. q. 5.
Durandus 2. Sent. dist. 9. q. 2.
Thom. Arg. 2. Sent. dist. 9. q. 1. art. 2.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 9. q. 5.
Gabriel Biel. 2. Sent. dist. 9. q. 1. art. 3. dub. 3.

DE ordinum reparatione. Et queritur vtrum
ad singulos ordines angelorum fiat assum-
ptio saluandorum. Et quod sic, videtur.
Quia super illud Psal. Constitues eos prin-
cipes super omnem terram: dicit Glos. Elegit paupe-
res, ut exaltaret ad ordines cæli, qui fiunt ex homini-
bus, et angelis.

FVND-
MENTA.
Ps. 44. d

I T E M super illud Iosue: Omnem locum quem
calcauerit pes vester, et c. dicit Glos. Si diabolus vin-
cere potero, et meruero, ut Deus conterat eum sub
pedibus meis: consequenter locum eius in cælo habeo:
ergo si diabolus fuit de excellentissimo ordine, si-
cut supra monstratum fuit videtur, quod homo pos-
sit ascendere ad supremum ordinem angelorum.

Ios. 1. *

I T E M ruina angelorum restauranda est: aut su-
perna ciuitas remanebit imperfecta: sed non restau-
ratur ex angelis, quia casus angelorum est irreparabi-
lis: ergo restaurabitur ex hominibus bonis.

Distin. 6.

I T E M distinctio ordinū principaliter venit ex do-
nis gratiarum: sed in via videmus, quod aliqui assimi-
lantur seraphin in vsu gratiæ, aliqui cherubin, et sic de
alijs: ergo si Deus retribuit vnicique secundum quod
meruit, videtur quod ad diuersos ordines angelorum
homines debeant assumi, et ex eis angelorum ordines
restaurari.

I. CONTRA: Maior est vnitas in superna Hie-
rusalem, quam in Ecclesia militante: sed nunc in via
ordo

AD OP-
POSITVM

ordo hominum non admittit intra sui vnitatem diuersum in natura: ergo videtur cum homo differat specie ab angelo, quod ex angelis, et hominibus non debet fieri vnus ordo.

2. I T E M sicut ordo notat quandam differentiam inter eos, qui sunt ordinum diuersorum, sic ponit quandam convenientiam inter eos, qui sunt eiusdem ordinis: quod patet ex ipsa diffinitione ordinis: sed plus differt homo ab angelo, quam differat ordo in finibus a supermo: si ergo angelus superioris ordinis, et infimi non possunt in eodem ordine collocari, multo minus de hominibus et angelis idem ordo integrari.

3. I T E M corpus numquam sublimatur ad dignitatem spiritus: ergo numquam debet ibidem collocari corpus humanum, vbi collocatur spiritus angelicus, cum semper sit minus dignum quantumcumque gloriosum: si ergo qui conueniunt in ordine, conueniunt in sedium collocatione: videtur ex hominibus, et angelis eundem ordinem constare non posse.

4. I T E M Angelus in naturali capacitate excellit animam: sed gratia data est angelis secundum suam naturam capacitate, sicut supra dictum fuit, et Magister dicit in littera: ergo cum non possit dari gratia animabus supra suam capacitate, numquam possunt animae, et angeli in gratuitis adaequari: ergo nec ex eis idem ordo constituitur.

CONCLUSIO.

Sicut de quolibet ordine angelorum quidam ceciderunt, sic singuli angelici ordines per homines restaurantur: quamquam enim homo in natura praesentia angelo assimilari non possit, in gratia tamen ei aequari non est inconueniens.

R E S P. A D A R G. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod sicut praedictum fuit, ad perfectionem ordinis duo concurrunt, scilicet natura et gratia. Natura tanquam fundamentum, et dispositio: gratia vero vt complementum, et consummatio. Et quia aliq-uid tunc dicitur esse secundum quid, quando est in sola dispositione: tunc esse simpliciter, quando est in sua perfectione, cum daemones, et angeli in naturalibus communicant, dicitur aliquando daemones fuisse de diuersis ordinibus angelorum, quamuis numquam plene fuerint in aliquo ordine: vnde hoc intelligitur secundum quid, non simpliciter. Quia vero homines possunt ad eminentiam gratiae et gloriae in qua sunt angeli, eleuari, potest ex hominibus, et angelis idem ordo constitui: quia quamuis non conueniant in natura, assimilantur tamen et aequantur in hac gratia, et per hunc modum reparatur angelorum ruina. Et si tu obijcias, quod non potest esse conformitas in perfectione, vbi non est contentientia in praebula dispositione, dicendum quod hoc non habet locum in proposito: quia illud verum est de dispositione necessitatis, non autem de dispositione solius congruitatis. Concedendum est ergo, quod sicut de singulis ordinibus aliqui ceciderunt, sic etiam singuli angelici ordines per homines restaurantur, sicut prima rationes ostendunt.

1. A D illud quod obijcitur in contrarium, quod ad vnitatem Ecclesiasticam non admittit homo rem alterius speciei, dicendum quod non est simile, quia nullum animal inuenire potest homo sibi simile in conformitate rationis: homo autem, et angelus in participatione communicant rationis, et quod plus est in deiformitate gloriae: et ideo possunt in eandem societatem et eiusdem societatis ordinem conuenire: cum maior sit vnitas voluntatum, quam facierum: et plus facit ad vnitatem pacis, et societatis, et ordinis conseruandam.

2. A D illud quod obijcitur, quod plus differt homo ab angelo, et cetera. dicendum quod verum est de diffinitate, quae opponitur vnitati naturae: sed non

A est verum de diffinitate, quae opponitur vnitati gratiae in statu, et dignitate: vnitas autem ordinis plus respicit hanc quam praecedentem: et ideo illud non valet.

3. A D illud quod obijcitur, quod corpus non sublimatur ad dignitatem spiritus, dicendum quod verum est: sed tamen ex hoc non sequitur, quod non debeat locari cum angelis. Sicut enim in statu vitae, et meriti anima sequitur locum corporis, et in terra habitat, cum sit nata esse sursum: sic econtra in statu patriae, et praemij corpus sequitur locum spiritus: et ibidem erit, vbi natus est esse ipse spiritus: non propter se, sed propter eum cui coniungitur: et ideo in eisdem sedibus locatur cum angelicis spiritibus, ad quorum dignitatem per gratiam est humanus spiritus sublimatus.

4. A D illud quod obijcitur, quod angelus habet capacitate maiorem, quam anima, dicendum quod ratio illa calumniabilis est, et quantum ad maiorem, et quantum ad assumptionem. Quamuis enim angelus excedat animam in naturalibus secundum comparisonem creaturae ad creaturam, tamen secundum comparisonem ad Trinitatem summam, cuius esse imago tam angelus quam anima, non oportet esse praecellentiam, cum magis videamus humanam naturam exaltatam, quam angelicam, tum per gratiam vnionis in Christo, tum etiam per gratiam comprehensionis in Virgine beata. Sed esto, quod adhuc ista propositio haberet veritatem, adhuc remaneret in assumptione dubietas. Cum enim dicitur quod angeli susceperunt gratiam secundum capacitate naturalium: non est intelligendum praecise ita quod tantam susceperint, quod plus non potuerint capere, quia hoc non de facili posset probari nec auctoritate, nec ratione: sed ita intelligitur quod naturalia meliora habentibus plus datum est de gratia, quam habentibus minoribus: quamuis isti, et illi plus possent accipere. Et ex hoc non videtur quod anima humana non possit ad aequalitatem cum angelis ascendere: immo absque dubio concedendum est posse: cum in Christo, et beata Virgine videamus praecellere.

QUESTIO VI.

An praelatio Angelorum euacuetur post Iudicium.

S. Tho. 1. p. q. 108. art. 7. Et 2. Sent. dist. 11. q. 2. art. 6. Et 4. Sent. dist. 47. q. 1. art. 2. Regid. Rom. 2. Sent. dist. 9. q. 3. art. 1. dub. 1. Richardus 2. Sent. dist. 9. art. 2. q. 6. Albertus de Hierar. q. 7. art. 3. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 9. q. 6. Gabr. Biel 2. Sent. dist. 9. q. 1. art. 3. dub. 5.

D E ordinibus angelorum quantum ad praelationis euacuationem. Et est quaestio, vtrum praelatio, quae est in ordine respectu ordinis, euacuetur post iudicium. Et quod sic videtur: Cum euacuauerit omnem principatum, potestatem, et virtutem: ergo in die iudicij principatus, et potestates, et virtutes euacuabuntur.

I T E M supra dist. 6. cap. Et sicut inter bonos, dicit Magister: Quamdiu durat mundus, angeli angelis, daemones daemionibus, homines hominibus praesunt: sed in futuro euacuabitur omnis praelatio.

I T E M nomina ordinum accipiuntur penes officia ministrandi, vt in pluribus, maxime in his, qui subijciuntur: ergo cum cessabit ministerium, cessabit subiectio: ergo et cessabit praelatio.

I T E M

FVNDAMENTA. I. Cor. 15. d

I T E M praelatio ordinis ad ordinem est secundum actum illuminandi, et purgandi, et perficiendi: sed post iudicium erit status in completionem scientiae, et gratiae: ergo non erit vltra illuminatio, purgatio, et perfectio: igitur nec aliqua in ordinibus praelatio.

1. A D oppositum: Praecellentia ordinis ad ordinem est secundum maioritatem, et minoritatem gratiae: ergo si quantitas gratiae in angelicis spiritibus non mutatur, praecellentia ordinis ad ordinem non tollitur, nec euacuatur.

2. I T E M angeli statim, vt confirmati sunt, beati effecti sunt beatitudine perfecta: ergo nihil remanet in eis quod esset ex parte. Sed praelatio ordinis ad ordinem fuit in eis, ergo non fuit ex parte: sed nihil euacuatur nisi quod ex parte est: ergo, et cetera.

3. I T E M pulchritudo consistit in ordine: et ordo in praecellentia vnus ad alterum, et praecellentia ponit praelationem ordinis ad ordinem: ergo si ab angelicis spiritibus tollitur praelatio, tollitur et pulchritudo.

4. I T E M sicut summus ordo denominatur ab eo quod est sibi inseparabile, sic medij et infimi: sed Seraphin numquam definit esse seraphin: ergo nec principatus definit esse principatus: ergo numquam desinet principari: ergo non cessabit ibi praelationis ordo,

CONCLUSIO.

Angelorum praelatio post iudicium euacuabitur quo ad influentiam vnus ad alterum, et quo ad imperium, licet quo ad dignitatis excessum debeat remanere.

R E S P. A D A R G. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod tripliciter aliquid dicitur praefertur alteri. Aut per modum excedentis solum; sicut praefertur aurum argento. Aut per modum excedentis, et influentis, sicut praefertur caelestis natura elemento. Aut per modum imperantis, sicut praefertur dominus ministro. A D rationem autem perfectae praelationis ista tria concurrunt, vt qui praefertur natus sit eum, cui praefertur, excedere, et in ipsum aliquo modo influere, et eidem praecipere. Hoc modo est nunc in praelatione quae attenditur inter ordinem, et ordinem in hierarchijs Angelicis, et etiam in hierarchia Ecclesiastica. In angelis enim ordo qui ordini praefertur excedit in naturalibus, et gratuitis, etiam quodam modo influit purgando, illuminando, et perficiendo, et etiam ministeria complenda iniungit. Cu ergo queritur vtrum cesset praelatio ordinis ad ordinem, dicendum quod si intelligatur de praelatione quantum ad primam conditionem scilicet ratione excessus, non euacuabitur, sed manebit: quia ordo excedit ordinem tam in gratuitis, quam in naturalibus, ita post iudicium, sicut et nunc. Si autem intelligatur ratione duorum sequentium scilicet ratione praedentiae, et influendo, et imperando, sic cessabit, et euacuabitur: quia illuminatio quam dicitur recipere angelus ab angelo, et imperium, si quod est ibi, attenditur per comparisonem ad nos quibus ministrant, no per comparisonem ad Deum, in quo quiescunt, et beatitudinis completionem perfecte illuminantur: et secundum viam hanc procedunt rationes et auctoritates, ostendentes quod post iudicium cessabit praelatio ordinis ad ordinem. Sic enim dicit Magister, et Apostolus, quod Deus euacuabit praelationem, euacuando potestatem, principatum: dum enim tollitur ministerium, tollitur subiectio, et imperium.

1. A D illud ergo quod obijcitur, quod praelatio ordinis ad ordinem attenditur in praecellentia naturalium, et gratuitorum, dicendum quod haec non est tota causa: vnde si ex hoc arguat, ab insufficienti arguitur.

2. A D illud quod obijcitur quod angeli beati beatificati sunt perfecte, dicendum quod licet ex parte

A virtutis contemplatiuae perfectam sint beatitudinem assecuti, et ex illa parte nihil sit in eis ex parte, sunt tamen adhuc viatores ratione ministerij, nam quantum ad illam vim, vt supra dictum fuit, sunt in statu merendi, et ideo adhuc aliquid habent quod euacuabitur post diem iudicij.

3. A D illud quod obijcitur, quod pulchritudo consistit in ordine, dicendum quod verum est, nam sicut ab angelis non tollitur pulchritudo, ita etiam nec tollitur ordo. Sed ex hoc non sequitur, quod non tollatur praelatio, quia praelatio non tantummodo includit in se praecellentiam, sed etiam praesidentiam, quae plus respicit indigentiam viae, quam pulchritudinem et perfectionem patriae: ideo cum tollitur praelatio, pulchritudo non minuitur.

4. A D illud quod obijcitur, quod ita est inseparabile ab ordine angelorum, quod est esse principatum sicut esse Seraphim, dicendum quod principatus secundum quod nominat ordinem, non dicit praesidentiam actualem, sed donum gratiae, vel datum secundum quod angelus natus est alijs praesidere: et hoc manere potest, ablata actu praelatione: et ideo non sequitur: definit principari, ergo definit esse principatus, quia principatus non dicit actum, sed habitum, vel statum.

QUESTIO VII.

An ordines Angelorum sint nouem vel plures.

S. Tho. 1. p. q. 118. art. 3. Et 2. Sent. dist. 9. q. 1. art. 3. Regid. Rom. 2. Sent. dist. 9. q. 2. art. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 9. q. 7. Gabr. Biel 2. Sent. dist. 9. q. 1. art. 7. dub. 1.

D E illis ordinibus angelorum quantum ad numerum. Et queritur vtrum sit status in nouenario, an protendatur numerus vsque ad denarium. Et quod sic videtur: Sicut habetur in Luca, in parabola de dragma, homo intelligitur per dragram decimam: sed no dicitur dragma decima nisi respectu nouenarij, qui est in angelis: ergo si decima dragma reuocata est, videtur quod non uem ordinibus decimus ordo adiunctus est.

I T E M si angelus numquam peccasset, homo factus esset, et ad beatitudinem perueniret, sed non asumeretur ad restaurandos angelorum ordines: ergo si non careret ordine, in aliquo ordine poneretur: sed siue in vno, siue in pluribus, nouem ordinibus adijceretur ordo vltimus. Si ergo ciuitas Hierusalem per Christum perfecte restaurata est, videtur quod non sit status ordinum in nouenario, immo quod eis adijciatur saltem decimus ordo.

I T E M proportio reperitur in numeris, et quia omnia producta sunt secundum debitam proportionem, omnia dicuntur esse producta secundum rationes numerales tam ab August. quam a Boetio. Si ergo ciuitas supernae Hierusalem est ciuitas perfectissima, et optime proportionata, videtur quod numerus ordinum, et graduum eius non stabit citra eum numerum, in quo est perfectio, et status: sed hic non est nouenarius, sed denarius: ergo videtur quod saltem vsque ad denarium protendatur.

I T E M beatissima Virgo Maria in patria non erit praeter ordinem: cum ergo sit supra omnes ordines, per se constituet ordinem: ergo videtur quod sint ibi plures quam nouem ordines.

1. A D oppositum arguitur sic: Omnis ordo reducit ad aliquam hierarchiam: sed non sunt ibi nisi tres hierarchiae, sicut patet ex sufficientia prius assignata, suprema,

Dist. 7. art. 1. q. 3.

Luc. 15. d

Aug. de Genes. ad 11. ser. lib. 3. c. 26. 20. 3.

AD OPPOSITUM

suprema, media, et infima, et quælibet earum sufficienter completur triplici ordine: ergo non videtur, quod debeant esse plures.

2. I T E M Trinitas manifestatur in omnibus creaturis secundum plus, et minus, maxime autem manifestari debet in beatis: sed numerus maxime expressius Trinitatis, est ille qui consistit in Trinitate super se reflexa, sicut sunt tres Trini: ergo videtur quod in tali numero ordines beatorum habeant a summa Trinitate institui.

3. I T E M distinctio ordinum est secundum dona gratiarum: sed nullum donum gratiæ est in hominibus, quod non sit in angelis: ergo nullum ordinem constituent homines præter ordines angelorum: sed illi non sunt nisi nouem, ergo non videtur quod sit ponere numerum maiorem.

4. I T E M si ponitur ordo hominum per se præter assignatos ordines angelorum, cum in omni ordine angelorum sint de hominibus, tunc homines distinguuntur secundum decem gradus: ergo videtur quod perfectioris numeri sit ordo in hominibus, quæ in beatis spiritibus: quod non videtur, cum ipsi per naturam sint Deo proximiores, et similiores, ac per hoc conitui debeant in ordinis et numeri nobilissima perfectione.

CONCLUSIO.

Ultra nouem Angelorum choros addetur etiam decimus, qui in meritis ceteris inæqualis, ad sanctam Angelorum sublimitatem ascendere non potuit.

RESP. AD ARG. Dicendum ad hoc, quod quia rationes prædictæ solum sunt congruitatis, et auctoritates super hoc non inueniuntur expressæ, super hoc sunt opinioniones variæ. Quidam namque dicere voluerunt, quod omnes homines assumerentur ad angelorum ordines, nec essent in illa superna Hierusalem nisi ordines nouem: et sic competeat ut esset expressa configuratio ad supermundanam hierarchiam, quæ in Trinitate consistit: et si angelis stetit, ad ordines eorum assumpti essent, sicut nunc assumuntur. In hoc tamen differt, quod tunc illa assumptio esset hominibus beatificatio solum, nunc autem est hominum beatificatio, et ritinæ angelorum per quandam æquiualentiam reparatio. Nec obstant rationes ad hoc inductæ, quia solum congruitatis sunt: nec illud quod obijciatur de beata Virgine: quia sicut priuilegium speciale non est reducendum ad legem communem, sic singularis prærogatiua, quæ est in beata Virgine, nõ est numeranda cum ordinum distinctione, quæ est secundum legem communem. Et ista opinio satis probabilis esse videtur. Verum tamen, quia textus Euangelicus hoc sonare videtur, dum hominẽ decimam drachmã vocat, et Anselmus hoc videtur innuere in lib. de casu diaboli, videtur alijs magis esse probabile, quod homines per se consti tuant communiter vnum ordinem, quem vocant decimum, respectu nouem ordinum angelorum. Non enim decet, vt dicunt, quod homines assumantur ad ordines angelorum, nisi illi qui in hac vita eis similes extiterunt. Hi autem sunt virgines, qui nec nubuntur, nec nubent, ideo solæ virgines ad ordines angelorum debent assumi, et ex eis solum ruina angelica restaurari, pro eo quod angelis multum est cognata virginitas. Sed hæc positio non videtur esse conueniens, tum quia per decimam drachmam non solummodo corrupti, sed etiam virgines homines intelliguntur, tum etiam quia multi carne corrupti multis virginibus præferuntur, vt beata Maria Magdalena, et Petrus Apostolus multis alijs virginibus masculis, et feminis absque dubio sunt superiores. Et ideo tertia positio est adhuc, quod supra nouem ordines angelorum addetur ordo decimus ex his, qui in vita ista non perueniunt ad tantam meritorum excellentiam,

vt exaltentur ad ordines angelorum: sed meritis Christi saluati decimum tenent gradum, sicut pro eorum salute sol iustitiæ Christus per decem gradus descendit, quod signatum fuit in facto miraculo Ezechia: Et ista positio videtur esse satis probabilis, tum propter imperfectionem meritorum quam habent multi in via, tum propter perfectionem electorum quantum ad numerum, quæ erit in Hierusalem superna. Perfectio autem maxima in denario consistit, sicut infra dicitur, quando agitur de decalogo, vel decimatione, et ideo positionem istam possumus sustinere, quæ eam probabilem reddit decimationis signatio, et decimæ drachmæ inuentio, et solis per decem gradus descensio, et ipsius denarii perfectio.

1. A D illud quod obijciatur, quod quilibet ordo est in aliqua hierarchia, dicendum est quod sicut præter angelicam hierarchiam est nunc ponere hierarchiam Ecclesiasticam, sic præter illas angelicas hierarchias erit intelligere in decimo saluari gradu simul rationem ordinis, et hierarchiæ: hierarchiæ, inquam, per comparisonem ipsorum adinuicem, quia non habebunt omnimodam æqualitatem, sed ordinis per comparisonem ad ordines superiores.

2. A D illud ergo quod obijciatur de expressa representatione summe Trinitatis, dicendum quod sicut vnitas addita nouenario nouarium nõ perimit, sed saluat, et ad perfectionem numerum deducit, sic decimus ordo ex hominibus constitutus representationem summe Trinitatis ab angelicis spiritibus non tollit, sed salua illa expressa representatione facit ad supernæ ciuitatis maiorem perfectionem.

3. A D illud quod obijciatur quod est distinctio secundum dona gratiarum, dicendum quod non est secundum dona tantum, sed secundum dona quantum ad statum. Infra autem omnes status ordinum angelorum adhuc est intelligere statum magis infimum in hominibus, et ita ordinem decimum: quamuis ex diuina benignitate, et largitate contingit in gratia homines æquiparari Angelis, quibus sunt inferiores per naturam.

4. A D illud quod obijciatur quod tunc erit maior perfectio in hominibus, dicendum quod falsum est, quia hoc non est propter maiorem perfectionem, sed propter maiorem a Deo elongationem. Infimus enim ordo inter omnes magis distat a Deo, sicut primus maxime appropinquat: et quia homo pluribus gradibus natus est distare a Deo, quam angelus, licet ex diuina misericordia factus sit ei magis proximus: ideo tenet decimum locum, vt sic ostendatur, quod excellat angelus hominem per naturam, ostendatur etiam nihilominus quantum Deus sibi inuiscerauerit hominem per misericordiam.

QUESTIO VIII.

An omnes Angeli eiusdem ordinis sint æquales.

Richardus 2. Sent. dist. 9. art. 2. q. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 9. q. 8. Gabriel Biel. 2. Sent. dist. 9. q. 2. art. 3. dub. 6.

DE ordinibus angelorum in comparatione ad suum oppositum. Et est quæstio, vtrum in angelis ordo compatiatur secum æqualitatem. Et quod sic, videtur per Dionysium. Dicit enim Dionysius quod illi qui sunt in vna hierarchia, æquipotentes sunt: sed qui sunt æquipotentes, sunt æquales: ergo in eadem hierarchia angeli sunt æquales: ergo multo fortius in eodem ordine.

I T E M per Augustinum de vera Relig. In omnibus actibus

4. Reg. 20. b

Aug. lib. 3. dist. 37. art. 3. q. 1.

FUNDA- MENTA. CONTRA: Magister dicit in littera: Sicut in Apostolis alij alijs sunt digniores, ita in ordinibus angelorum creditur recte esse.

Arist. 1. Metaphysic. in principio.

I T E M perfectiori modo participatur ratio ordinis vbi est ordo in omnibus, quam vbi est ordo in aliquibus tantum: sed angeli perfectissimo modo inter ceteras creaturas participant ordinem: ergo non solum inter angelos diuersorum ordinum, sed inter angelos eiusdem ordinis contingit ordinem assignare.

I T E M sapientis est ordinare, et magis sapientis magis ordinare, ergo et maxime sapientis in eius effectu nobilissimo est res maxime ordinatas producere: ergo videtur quod non solum sit ibi ordo inter angelos diuersorum ordinum, sed etiam inter angelos eiusdem ordinis.

I T E M Lucifer dicitur fuisse maximus inter omnes angelos, et constat quod de aliquo ordine fuit: ergo angeli illius ordinis non erant sibi æquales, pari ratione videtur quod in alijs ordinibus alij sint superiores, alij inferiores.

CONCLUSIO.

Probabile est inter angelos eiusdem ordinis quandam reperiui gradationem, licet inter eos non sit tantus excessus, quantum inter Angelos vnicus, et aliorum ordinum reperitur.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut in supra hierarchia propter summam perfectionem reperitur pulchritudo ex perfectissima æqualitate, et similitudine parium, sic in angelica hierarchia reperitur pulchritudo perfecta in genere creaturæ ex quadam gradatione disparium. In his enim duobus modis consistit pulchritudo, et conuenientia, sicut dicit Augustinus de vera Religione: sed in supra hierarchia ex sola similitudine, et æqualitate potest esse perfectissima pulchritudo: quia in qualibet personarum æqualium est omnimoda, et summa perfectio, in angelica vero hierarchia, quia illi spiritus qui ordinantur non habent singillatim summam perfectionem, necesse est quod ex quadam conuenientia diuersitate in quadam proportionabili gradatione confurgat quedam conuenientia ordinata, et pulchritudo in genere creaturæ perfecta. Et ideo sicut in Sanctis intelligimus quod vnus est ordo Apostolorum, alter martyrum, alter confessorum, et sic de alijs, et tamen in his ordinibus est gradatio quedam, nec potest omnimoda reperiui æqualitas, cum de quolibet sancto possit dici: Non est inuentus similis illi qui conseruaret legem excelis: sic suo modo intelligendum est in spiritibus angelicis. Ideo et in eodem ordine ponenda est quedam gradatio, et quidam ordo, licet non sit tantus excessus, quantum reperitur in angelis diuersorum ordinum: vnde rationes hoc probantes concedendæ sunt, quamuis non sint multum cogentes, hoc enim videtur sentire tam Magister in littera, quam Dionysius in libro de Angelica hierarchia.

Eccl. 4. 4.

Dion. c. 4. p. 4. de Ang. Hierarch.

AD OPPOSITVM

Dion. c. 4. p. 4. de Ang. Hierarch.

I T E M per Augustinum de vera Relig. In omnibus actibus

I T E M per Augustinum de vera Relig. In omnibus actibus

I T E M per Augustinum de vera Relig. In omnibus actibus

I T E M per Augustinum de vera Relig. In omnibus actibus

I T E M per Augustinum de vera Relig. In omnibus actibus

I T E M per Augustinum de vera Relig. In omnibus actibus

I T E M per Augustinum de vera Relig. In omnibus actibus

I T E M per Augustinum de vera Relig. In omnibus actibus

1. A D illud quod obijciatur quod æquipotentes sunt, dicendum quod æqualitas illius posse attenditur, vel accipitur secundum conformitatem conuersionis, secundum quam attenditur distinctio vnus hierarchiæ ab alijs: sicut prima hierarchia, et ordines, qui sunt in illa, accipiuntur penes actum conuersionis in Deum, non quia omnino æqualiter conuertantur, sed quia ad hoc indifferenter omnes ordinantur, et principaliter ab isto actu omnes denominantur.

2. A D illud quod obijciatur, quod conuenientia facit pulchritudinem, dicendum quod, sicut ibidem dicit Augustinus, conuenientia nõ tantum surgit ex æqualitate, sed etiam ex disparium congruenti gradatione, et sic in angelis intelligendum est esse.

3. A D illud quod obijciatur, quod habent idem donum, et præmium, dicendum est quod si intelligatur de præmio communi, et increato, quod Deus est, verum est. Si autem intelligatur de beatitudine creata, vel de donis gratiarum quantum ad statum, et dignitatem, et prærogatiuam aliquam, sic non habet veritatem, sic enim quilibet respectu alterius aliquam habet prærogatiuam secundum plus, et minus.

4. A D illud quod obijciatur, quod hæc hierarchia representat summam, et dicendum quod representat in quantum potest, et cum in illa supra hierarchia sit ordo, et perfecta pulchritudo in summa vnitate, et æqualitate, et hæc in hierarchia creata non possunt simul coexistere propter limitationem creaturæ, ideo est ibi ponere ordinem, et pulchritudinem cum diuersitate, et quadam disparitate, vt quia non poterat hoc fieri ex vnitate, saltem impleteret ex pluri diuersitate. Et hæc est ratio quare Deus cum habeat vnum filium, non tamen produxit vnum solum angelum, sed multos: quia filius perfecte implet patrem, et imitatur, vt dicit Augustinus, sed angelus perfecte non exprimit creationem, ideo decuit eos creati in magna multitudine, vel in multiformi ordine.

Aug. de vera Relig. c. 30. in med. Aug. lib. 6. de Tr. c. 10. 10. 3.

QUESTIO IX.

An alijs substantijs quam Angelis competeat per ordines distinguui.

Alex. Aletis 2. p. q. 37. per totum. S. Thom. 1. p. q. 20. art. 1. Et 2. Sent. dist. 9. q. 1. art. 4. Agid. Rom. 2. Sent. dist. 9. q. 3. art. 2. dub. 2. Albertus de Damon. q. 20. art. 17. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 7. q. 10. Gabriel Biel. 2. Sent. dist. 9. q. 2. art. 3. dub. 7.

DE ordinibus angelorum in comparatione ad suum disparium. Et est quæstio, vtrum alijs substantijs rationalibus, quam angelis competeat per ordines distinguui. Et quod sic, videtur: Sicut enim in angelis est præcellentia naturalium, et gratuitorum, ita etiam in animabus rationalibus: ergo si penes hoc attenditur ordo in angelis, pari ratione in animabus exutis.

I T E M sicut diuina bonitas, et sapientia manifestatur in conditione angelorum, ita etiam in conditione spirituum humanorum: ergo sicut facit angelos in diuersis ordinibus, ita videtur quod faciat homines.

I T E M ad reparationem ruinae angelicæ ex diuersis ordinibus assumuntur homines: ergo eisdem gradibus, et eisdem ordinibus ordinabuntur in gloria, quibus ordinantur et angeli: ergo videtur quod non solum angelis sed etiam hominibus competeat.

I T E M ordo est nunc in Ecclesiastica hierarchia, et ordines varij, cum tamen ipsa Ecclesiastica hierarchia.

Opin. 1.

Ansel. c. 6. de casu diaboli. Opin. 2.

Marc. 22. c. Improbatio

Opin. 3.

chia ex puris hominibus constat: ergo videtur quod homines nati sint ordinari.

AD oppositum arguitur sic: Si ita competit ordo hominibus, sicut competit angelis: ergo sicut angelorum beatorum nouem ordines assignantur, ita videtur quod et hominum: ergo saltem erunt decem et octo, quod tamen non ponitur.

ITEM omnes homines ex vno processerunt: ergo videtur quod quantum est de natura sua sint pares: ergo non videtur quod hominibus competat ordo per naturam. Quia si tu dicas quod competit eis per gratiam, contra: Gratia praesupponit naturam: ergo et ordo gratiae ordinem naturae: ergo si non est ordo naturae, nec gratiae.

ITEM ordines angelorum distinguuntur penes vim contemplatiuam, et vim administratiuam: sed in animabus exitis non est ponere vim administratiuam: ergo nec ordinum distinctionem.

ITEM si ponatur ordo in gloria, debet poni ordo correspondens ordinibus reperiis in via: ergo cum in clero sint multi ordines, in religiosis sunt etiam multae ordinum distinctiones, in sanctis etiam multi ordines, ut ordo Patriarcharum, Prophetarum, Apostolorum, et cetera. videtur quod multo plures essent ordines hominum, quam angelorum.

CONCLUSIO.

Inter homines praesentis status non est proprie ordinum distinctio, licet officia, et status professionum ordinentur in Ecclesia: quia inter eos naturalium, et gratuitorum praexcellencia reperitur, inter se tamen ut plurimum haec non correspondent.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum ad perfectam rationem ordinis concurrant praecellentia naturalium, et gratuitorum sibi correspondentium, in eis solum proprie, et perfecte est ponere ordinum distinctionem, in quibus est haec duo simul concurrentia reperire. Quoniam ergo in angelis gratia correspondet naturae, et creati sunt in naturalium praecellentia, et beatificati in differenti donorum praerogatiua: hinc est quod proprie est in eis et ordo, et hierarchia, maxime cum illa praerogatiua ita habeat stabilem permanentiam, et distinctionem, quod nullam admittat confusionem.

In hominibus vero etsi sit reperire praecellentiam in naturalibus, et etiam in gratuitis, tamen haec duo ut plurimum sibi non correspondent: quia ubi melior est natura, frequenter minor est gratia: et qui hodie minor est in merito, cras fortassis erit maior in praemio. Ideo in hominibus secundum statum praesentem non est proprie ordinum distinctio, secundum gratuita, licet aliquo modo secundum auctoritates, et officia, et status professionum ordinetur Ecclesia. Dicendum est igitur, quod proprie, et perfecte in solis angelis ponenda est distinctio ordinum: in hominibus vero etsi aliquo modo reperitur in praesenti, reperitur imperfecte, et incerte. In futuro vero quamuis reperitur stabiliter, non tamen reperitur vndique: ut sic oporteat eos qui praecellunt in gratia, praecellere in natura.

Ex his patet responsio ad rationes ad utramque partem. Rationes autem probantes quod non solum angelis competit ordo, loquuntur de ordine secundum qualemcumque completionem, siue perfectam, siue semiplenam. Rationes vero ad oppositum ostendentes quod in hominibus non sit ordo, procedunt alia via: non enim concludunt quod nullus sit ibi ordo, sed quod ipsa humana natura non habeat tantam ordinum distinctionem, quantum habet angelica: quia haec habet solummodo per quandam conformationem ad illam. Illa tamen ratio non concludit: non est ibi ordo per naturam, ergo non per gratiam. Cum enim non oporteat gratiam adaequare naturae, non oportet ordinem gratiae praesupponere ordinem in natura: quamuis gratia praesupponat naturam, sicut accidens praesupponit subiectum. Et quia gratia nostra conformis est gratiae angelorum, quamuis natura nostra non sit eiusdem speciei cum eorum natura: ideo si qua in nobis erit ordinum distinctio, attenditur per conformitatem ad ordines angelicos: ideo non oportebit plures, et nouos ordines ex hominibus esse: nisi fortassis decimum, qui ad angelorum perfectionem non poterit peruenire. Hoc tamen quod nunc dictum est, dubium est: et Magister non videtur acceptare, quamuis, sicut praedictum fuit, videatur satis probabile. Nec illa ratio cogit de vi administratiua: quia in distinctione ordinum magis consideratur status gratiae, quam operatio alicuius potentiae. Ex his manifesta sunt quae tanguntur in littera.

Resp. ad Argumen. pro utraque parte.

ITEM si ponatur ordo in gloria, debet poni ordo correspondens ordinibus reperiis in via: ergo cum in clero sint multi ordines, in religiosis sunt etiam multae ordinum distinctiones, in sanctis etiam multi ordines, ut ordo Patriarcharum, Prophetarum, Apostolorum, et cetera. videtur quod multo plures essent ordines hominum, quam angelorum.

DISTINCT. X.

AN OMNES SPIRITVS CAELESTES MITTANTVR.

HOC etiam inuestigandum est, Vtrum omnes illi caelestes spiritus ad exteriora nuncianda mittantur. Quidam putant aliquos in illa multitudine esse qui foras pro officio exeunt, alios qui intus semper assistunt, sicut scriptum est in Daniele: Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei. Item Dionysius in Hierarchia que sacer principatus dicitur, de pralatione spirituum ait: Superiora illa agmina ab intimis numquam recedunt: quoniam ea que praerminent, usum exterioris officij numquam habent. His auctoritatibus inniuntur, qui angelos mitti nisi inferiores, insciantur.

Obiectio contra illos.

QUIBUS obijcitur quod Isaias ait: Volauit ad me vnus de Seraphim: qui ordo superior est et excellentior: ideoque si de illo ordine mittantur, non est ambigendum quin etiam et de alijs mittantur. Apostolus quoque ait: Omnes sunt administratores spiritus in ministerium missi. His testimonijs asserunt quidam omnes angelos mitti. Nec debet indignum videri si etiam superiores mittantur, cum et ille qui Creator est omnium, ad haec inferiora descenderit.

Quaestio,

Quaestio: Si omnes mittantur, cur vnus tantum ordo, nomine Angelorum censetur.

HIC oritur quaestio: Si omnes mittantur et nuncij Dei existunt, quare vnus tantum inter nouem ordines, angelorum nomine censetur? Ad quod quidam dicunt, omnes quidem mitti, sed alios saepius, et quasi ex officio inuincto, qui proprie Angeli vel Archangeli nominantur: alios vero rarius mitti, scilicet maiores, causa extra communem dispensationem oborta: qui cum angelorum ministerium suscipiunt, etiam nomen assumunt. Vnde in Psalmo: Qui facit Angelos suos spiritus, et ministros: quia illi qui natura spiritus sunt, aliquando Angeli, idest, nuncij fiunt.

Putant quidam Michael, Gabriel, Raphael de superiori ordine fuisse: sed sunt nomina spirituum et non ordinum.

ET putant illi, Michael, Gabriel, Raphael de superiori ordine fuisse. Michael interpretatur, quis ut Deus? Gabriel, fortitudo Dei: Raphael, medicina Dei, nec sunt ista nomina ordinum, sed spirituum. Et dicunt quidam singulum horum vnus proprie ac singulariter spiritus esse nomen. Alij vero non vnus singulariter, et determinate, sed nunc huius nunc illius esse nomen, secundum qualitatem eorum ad quae nuncianda vel gerenda mittuntur: sicut et demonum quaedam nomina sunt quae quidam putant esse vnus propria, alij vero pluribus communia. Diabolus quippe, qui Graece ita vocatur et criminator interpretatur vel deorsum fluens: Hebraice dicitur Sathan, idest, aduersarius. Dicitur et Belial, idest, apostata et absque iugo. Dicitur etiam Lemiatban, idest, additamentum eorum: et alia plura reperies nomina quae vel vnus spiritus sunt propria, vel pluribus communia.

Quo modo determinent praedictas auctoritates quae videntur aduersari, qui dicunt omnes Angelos mitti.

VI autem omnes angelos mitti asserunt, praedictas auctoritates Danielis scilicet et Dionysii ita determinant. Dicuntur superiora agmina Deo assistere, et ab intimis numquam recedere, non quin aliquando mittantur, sed quia rarissime ad exteriora prodeunt: neque tunc ab intimis recedunt, sed Dei praesentiae et contemplationi semper assistunt: quod etiam faciunt qui frequenter mittuntur.

Quos alij dicant mitti, et quos dicant non mitti, cum determinatione auctoritatum quae videntur sibi aduersari.

ALII vero dicunt tres ordines supremos, scilicet Cherubim, Seraphim, et Thronos ita Creatori assistere quod ad exteriora non exeunt: inferiores autem tres ad exteriora mitti: tres vero medios inter utrosque consistere, non modo dignitate vel loco, sed etiam officio: quia praecceptum diuinum a superioribus accipiunt, et deferunt ad inferiores. Ideoque cum supremi medij, et medij imis, atque hi hominibus praecceptum Dei nuncient, merito omnes Angeli nominari debent. Et ob id forte Apostolus ait: Omnes spiritus administratores esse filij, et mitti in ministerium: vel per, omnes, non singulos ordines, sed de inferioribus ordinibus singulos angelos complexus est. Illud vero quod Isaias ait, per verba Dionysii determinant dicentes: Hi spiritus qui mittuntur, percipiunt horum vocabulum, quorum gerunt officium. Vnde dicunt illum Angelum qui missus est ad Isaiam, ut mundaret, et incenderet labia prophetae, fuisse de ordine inferiorum. Sed ideo dictus est forte de Seraphim, quia veniebat incendere et consumere delicta Isaiam.

DISTINCT. X.

De ministerio, et missione Angelorum quantum ad Angelos ministrantes.

Hoc etiam inuestigandum est, et cetera.

Expositio textus.

SPRAEgit Magister de consequentibus confirmationem Angelorum, quantum ad distinctionem ordinum: in hac vero parte agit quantum ad ministerium. Et quoniam ministerium, respectum habet, et ad eum qui ministrat, et ad eum cui ministrat.

et ideo pars ista duas habet partes. In prima determinat de ministerio Angelorum quantum ad ipsos Angelos ministrantes. In secunda vero determinat per comparationem ad homines quibus ministrant, infra distinct. 11. Illud quoque sciendum est, et cetera. Prima pars in qua quaerit quibus Angelis competit ministrare, siue mitti, habet tres partes. In prima ponit diuersas opiniones cum suis confirmationibus. In secunda vero parte mouet dubitationes, et determinat, ibi: Hic oritur quaestio, si omnes mittantur, et nuncij Dei existunt. In tertia vero parte illas duas opiniones reducit ad quandam concordantiam, formans quasi ex illis duabus, opinionem vniam inter utramque mediam, ibi: Alij vero dicunt tres ordines supremos, et cetera. Harum partium subdiuisiones manifestae sunt in littera.

S. Bon. To. 4.

n Quia

Dan. 7. 6 Cap. 7.

Esai. 6. 6

Hebr. 1. d

Greg. hom. 34. in Eua. 20. 2.

Isa. 14. c Luc. 10. e Ap. 12. b Eccl. 21. a 2. Cor. 6. e Job 40. c

Heb. 1. d Isa. 6. c

Dia. ca. 23. caelestis hierarch.

Quia illi a natura spiritus sunt, aliquando Angeli, idest, nuncij sunt. Dub. I.

CONTRA: Cum non sint tantum boni Angeli, sed etiam mali: videtur quod Deus non tantummodo bonos spiritus, immo etiam malos mittat. Et hoc videtur per illud quod dicitur quando Dominus dixit ad spiritum mendacij: Egredere, et fac ita, videtur enim quod Deus miserit Angelum malum. Et expressius in Psalmo super illud: Immissiones per Angelos malos: ibi dicit Glossa quod Angeli mali mittuntur. Et expressissime in Mattheo: Mitte nos in porcos. Ad oppositum: Quia cum intentio malorum Angelorum sit perdere omnes, et Dei intentio sit saluare: non videtur quod aliquo modo debeat eos mittere, immo potius impedire. ITEM: Si hos mittit: tunc ergo sunt nuncij Domini, ergo debent dici Angeli Domini: quod tamen non dicit Scriptura.

RESPON. Dicendum quod in exercitio quo nos diabolus exercitat, duo considerantur: et potestas, et vsus. Potestas a Deo ei collata est: vsus vero potestatis non est a Deo precipiente, sed potius permitte. Quoniam igitur missio proprie dicit imperium, et auctoritatem: ideo daemones non dicuntur proprie mitti a Deo vt Angeli eius, sed potius dicuntur Angeli diaboli: quia a suo principe diriguntur, et ei obediunt intendunt. Ad omnes autem illas auctoritates respondendum est: quod intelliguntur non imperatiue, sed potius permissiue.

Tres vero medios, et cetera. Dub. II.

Innuat Magister quod medij ordines praeceptum diuinum a superioribus accipiunt, et referunt ad inferiores. CONTRA: Ex hoc videtur quod vnus Angelus mittat alterum: cui concordat expositio Gregorij in Moral. arguens ex eo quod legitur in Zacharia, quod vnus Angelus dixit ad alium: Loquere ad puerum illum: vbi dicit Gregorius. Ad prophetam Angelus Angelum mittit: quem secum gaudere de Deo communititer prospicit, et docet, et dirigit. Hoc etiam per simile probatur tam in daemoneibus, quam in hominibus, vbi superiores mittunt inferiores. Ad oppositum: Si Angeli mittuntur ab Angelis, ergo Angeli sunt nuncij Angelorum, et Angelus est minister Angeli, et Angelus habet auctoritatem super Angelum: si ergo solus Deus est penes quem residet auctoritas, et solius Dei dicuntur Angeli ministri, et nuncij, sicut dicitur in Psalmo: Qui facit Angelos suos spiritus: videtur quod a solo Deo debeat mitti.

RESPON. Dicendum quod mittere dicit auctoritatem: potest igitur dicere auctoritatem principalem, vel potest dicere potestatem aliquo modo, vel auctoritatem subiectam auctoritati principali. Si mittere dicat primam, et praecipuam auctoritatem: sic solius Dei est mittere Angelos tam superiores, quam inferiores: totum enim ministerium Angelorum ad diuinam auctoritatem, et eius complendam voluntatem refertur: et ideo dicuntur nuncij, et ministri solius Dei: Si autem mittere dicat auctoritatem secundo modo: sic vnus Angelus ab altero potest mitti, sicut dicit Gregorius: et ostendunt auctoritates: et sic intelligitur illud verbum Magistri in littera.

Hi spiritus qui mittuntur, et cetera. Dub. III.

CONTRA: Hoc repugnat verbo Dionysij. Aut enim spiritus mittitur ad suum officium, aut ad non suum. Si ad suum, cum ergo denominetur a suo, non debet sortiri aliud nomen quam proprium. Si ad non suum: ergo vsurpat sibi quod est alienum, et hoc est inordinatum.

RESPON. Dicendum quod mitti ad suum offi-

cium dupliciter est. Aut ad suum per veritatem, quia ad hoc deputatus est: aut ad suum per appropriationem. Primo modo omnis qui mittitur, mittitur ad suum officium, idest, ad illud ad quod est idoneus. Secundo modo aliquando mittitur Angelus ad perficiendum illius doni vsuum, quod sibi non appropriatur: ideo nec ab illo secundum primam impositionem nominis denominatur: nihilominus tamen sortitur nomen competens illi dono, vt ostendatur ad quid mittatur.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quaestio circa tria. Prima quaestio est, vtum boni Angeli mittantur. Secundo, quaeritur ad quid mittantur. Tertio, quaeritur qualiter illud officium exequantur. Circa primum duo quaeruntur: Primo quaeritur, vtum aliqui Angeli mittantur. Secundo quaeritur, vtum omnes mittantur.

QUESTIO I.

An boni Angeli mittantur.

Alex. Alenf. 2. p. q. 36. Memb. 1. S. Tho. 1. p. q. 112. ar. 1. Scot. 2. Sent. d. 10. q. 1. Aegid. Rom. 2. Sent. d. 10. q. 2. ar. 1. Richard. 2. Sent. d. 10. q. 1. Tho. Argent. 2. Sent. d. 10. q. 1. ar. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 10. q. 1. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 10. q. 1.

IRCA quam sic proceditur, et ostenditur quod Angeli mittantur: Missus est Gabriel Angelus a Deo, et cetera, et in pluribus alijs Scripturae locis.

ITEM Angelus nomen est nuncij, et officij, sicut dicit Glossa super illud psalmi: Qui facit Angelos suos spiritus: ergo si vere et proprie dicuntur Angeli, vere et proprie sunt nuncij: ergo si nunciorum est mitti: patet, et cetera.

ITEM quanto aliquis habet maiorem charitatem, tanto sollicitior est circa eum quem potest iuuare: sed Angeli habent perfectam charitatem, et possunt nostram indigentiam subleuare: ergo videtur quod sint solliciti nos adiuuare: sed hoc non faciunt propria auctoritate, sed Dei: ergo videtur quod mittantur a Domino.

ITEM Angeli quantum ad statum, et dignitatem sunt medij inter nos, et Deum: ergo videtur quod ad Deum ferant petitiones nostras, et a Deo nobis reuelationes referant diuinas: sed hoc proprium nunciorum est: ergo, et cetera.

CONTRA: Frustra mittit quis nuncium, vbi ipse praesens est, et melius potest facere per se ipsum: ergo si Deus nobis praesentissimus est, et omnia potest facere per seipsum: ergo ad nos frustra mittitur Angelum: sed ipse nihil frustra facit: ergo, et cetera.

ITEM Deus Pater misit Filium, et Spiritum sanctum ad procurandam nostram salutem: aut ergo sufficienter procuratur salus nostra per Filium, et Spiritum sanctum, aut non. Si non: ergo imperfectus mediator est Filius, et etiam Spiritus sanctus: quod profanum est dicere. Si sic: ergo frustra mittitur angelus.

ITEM cum Angelus mittitur ad nos: aut ad nos conuertitur, aut non. Si non: ergo frustra mittitur. Si sic, cum non possit simul, et semel moueri diuersis motibus: ergo desinit esse beatus.

FVNDAMENTA. Luca 1. 6 Psal. 103. a

AD OPPOSITVM.

ITEM

ITEM videtur ex hoc generari Angelo praedictum: quia quantumcumque quis sit feruentis charitatis, feruentius mouetur quando mouetur in Deum, quam quando mouetur in proximum: ergo feruentius mouetur Angelus cum Deo assistit, quam cum nobis ministrat: sed cum minuit feruor dilectionis, minuit dilectio deuotionis: ergo missio Angelorum ad nos, et minuit in eis feruorem charitatis; et delicias incanditatis: ergo est in praedictum eorum.

ITEM hoc ipsum videtur: Anima quamuis habeat plures potentias, tamen quia illae potentiae in vna substantia simplici radicanter, cum intenditur vna, remittitur altera: ergo pari ratione in Angelis, cum Angelus sollicitatur circa ea quae sunt virtutis ministraturae, minuitur eius contemplatio: ergo et dilectio.

ITEM Angelus beatus locatur in caelo empyreo tamquam in loco sibi congruo, et deputato: ergo appetit ibi esse. Si ergo egreditur extra empyreum: aliquis appetitus erit in eo incompletus: ergo videtur quod missio in Angelis ponat incompletiorem. Si ergo Angeli beati sunt in statu omnimoda perfectionis, videtur quod nullo modo competat eis mitti.

CONCLUSIO.

Bonos Angelos ad nos mitti, competit charitati diuinae, quae per hoc manifestatur: Angelica, quae per hoc adiuuatur: et nostra, quae cum sit paruula, per hoc fouetur, nutritur, et excitatur.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio beati Angeli ad nos mittuntur a Deo: etsi de hoc possint assignari plurimae rationes, vna tamen potissima sumitur ex lege charitatis. Haec enim missio concordat, seu competit charitati diuinae, et charitati angelicae, et humanae. Charitati diuinae, quia in hoc manifestatur diuina bonitas quantum nostram salutem diligit, dum nobilissimos spiritus, qui ei intima charitate iunguntur, dirigit, et transmittit ad procurandam salutem nostram. Et competit etiam charitati angelicae: cum enim charitatis ardentis sit maxime desiderare aliorum salutem, ob quam etiam dicit Dominus, sicut dicit Isaias: Ecce ego Domine, mitte me: et Angeli possunt nos iuuare pro eo quod vident nos suo auxilio indigere, et malos angelos indefinenter nos impugnare: ideo quod ad nos mittantur, lex exigit charitatis angelicae. Competit etiam hoc charitati humanae, quae quoniam paruula est quamdiu sumus in via, indiget foueri, et nutrir, et excitari. Et quoniam Angeli sunt conuicui hominibus, cum non sint eis iuncti per similitudinem naturae quae excitat ad amorem, oportuit iungi per obsequium beneficentiae: vnde rationes ad hoc inductae concedendae sunt.

AD illud quod obijciuntur in contrarium, quod Deus nobis praesens est, dicendum est quod quamuis Deus sit praesens, tamen propter cecitatem, et caliginem intellectus nostri in qua sumus, ipsum cognoscimus, vt absentem. Et quia illi spiritus propter claritatem luminis, et beatitudinis perfectionem semper vident Deum facie ad faciem, et sunt ei praesentes, quemadmodum illi qui sunt in camera regis, indicant his, qui sunt exterius regis voluntatem: et ad hoc mittuntur a suo Domino: sic intelligendum est in proposito. Nec valet: Dominus per se potest facere: ergo non debet ad hoc nuncium mittere. Multa enim potest ille, qui praesens per se facere, quae tamen iniungit seruo, vel nuncio vt saluetur in ministerio et actionibus decens, et congruus ordo.

AD illud quod obijciuntur, quod Filius, et Spiritus sanctus sufficienter procurant salutem nostram, dicendum quod etsi sufficienter procurant quantum

S. Bo. To. 4.

est ex se, non tamen excludunt nostri arbitrij libertatem. Adiutores enim Dei sumus, sicut dicit Apostolus, et quia nostrum arbitrium pigrum est, et non bene gratiae cooperatur: ideo indiget excitatore. Ad hoc autem nullus est magis idoneus quam sit Angelus: et ideo conueniens est vt ad nos mittatur, non propter indigentiam procuracionis salutis nostrae ex parte Filij, vel Spiritus sancti: sed propter negligentiam cooperacionis ex parte nostri.

AD illud quod obijciuntur, quod si conuertitur ad nos, non ergo ad Deum, dicendum quod illud argumentum peccat dupliciter: primo quidem, quia non mouetur erga nos nisi propter Deum: vnde motus eius non quiescit in nobis, sed nos semper refert ad Deum: et ideo motus iste non aufert motum in Deum, sed potius disponit ad illum. Alia etiam ratio est: quia quamuis vna substantia, vnicuique potentia, simul et semel non possit se conuertere ad diuersa per naturam, potest tamen per dispensationem diuinam, sive per gratiam perfectam, cuiusmodi est gloria: vnde Angelus simul et semel, et de nobis cogitat, et de Deo. Sic etiam erit in beatis. Et per hoc patent duo sequentia, scilicet de amissione feruoris charitatis, et remissione actionis virtutis agentis: hoc enim verum est vbi vna conuersio impedit alteram, quod quidem non est in proposito. Et istud satis clarum est intelligere ei, qui potest hoc capere, quo modo anima beatificata simul et semel intelligit multa.

AD illud quod ultimo obijciuntur de loco, dicendum quod sicut in praecedentibus habitum est, locus non debetur Angelo propter eius necessitatem, vel indigentiam: sed solum propter quamdam congruentiam. Haec autem congruentia recompensari potest per maiorem: et tunc nullam ponit imperfectionem, vel indecentiam per sui ipsius absentiam: et sic est in proposito. Plus enim delectatur Angelus implere voluntatem Domini sui, et adiuuando hominem piacere Deo, quam delectetur esse in empyreo.

QUESTIO II.

An omnium Angelorum sit mitti.

Alex. Alenf. 2. p. q. 36. Memb. 2. S. Tho. 1. p. q. 112. ar. 2. Et 2. Sent. d. 10. q. 1. ar. 2. Scot. 2. Sent. d. 10. q. vnicuique. Aegid. Rom. 2. Sent. d. 10. q. 2. ar. 1. Dub. 1. Richard. 2. Sent. d. 10. q. 2. Duran. 2. Sent. d. 10. q. 1. Tho. Arg. 2. Sent. dist. 10. q. 1. ar. 1. Marsilius Inguen. 2. Sent. q. 7. ar. 3. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 10. q. 2. Gabr. Biel. 2. Sent. d. 10. q. 1.

TRVM omnium Angelorum sit mitti: Et videtur, quod non: Millia millium ministrabant ei, et cetera, ergo ibi sit distinctio inter ministrantes, et assistentes: ergo non omnium est ministrare, ergo nec mitti.

ITEM Dionysius in libro de Angelica hierarchia ait: Superna illa agmina ab intimis numquam recedunt, quia ea quae praecipuum vsuum exterioris officij namquam habent.

ITEM ratione videtur. Plus distat actus ministrandi ab actu contemplandi, quam ministerium a ministerio: et hoc patet, quia penes primam differentiam sit distinctio hierarchiarum, penes secundam sit distinctio ordinum: si ergo secundum diuersos ordines, distincta sunt ministeria, vt vnus ordo ministerij alterius ordinis non assumat, videtur, quod aliqui ordines Angelorum ita contemplationi assistant, quod ad ministeria complenda non mittantur, nec exeant.

n 2 ITEM

1. Cor. 3. b

Dist. 2.

FVNDAMENTA. Dan. 7. c

Cap. 13.

ITEM maior est ordinatio in hierarchia angelica, quam sit in Ecclesiastica: sed in Ecclesiastica ita sunt aliqui intenti contemplationi, quod non actioni: ergo multo fortius videtur in Hierusalem superna: ergo non omnium Angelorum est mitti.

AD OPPOSITVM. te: Omnes sunt administratorij spiritus missi propter eos, qui hereditatem capiunt salutis.

ITEM: Volavit ad me vnus de Seraphim: ergo aliquis de ordine Seraphim missus fuit ad Isaiam prophetam: sed constat quod ordo Seraphim est ordo supremus: ergo si ille mittitur, videtur quod omnes alij mittantur.

ITEM ratione videtur: Tantum Deus dilexit salutem nostram, vt mitteret Filium, et Spiritum sanctum: sed non fecit nisi quod decebat: ergo si missio ad nos non derogat filio, videtur quod non deroget alicui Angelo: ergo videtur omnibus competere.

ITEM de hominibus assumuntur ad omnes ordines Angelorum: ergo si quilibet Angelus debet restaurationem sui ordinis procurare, et Deus debet ad hoc mittere: videtur quod omnes Angeli aliquando ad nos mittantur.

ITEM charitas Angelorum eminens facit, eos sollicitari circa salutem nostram, et per hoc ad nos venire diuina iussione: si ergo in supremis ordinibus est maxima charitas: videtur quod ipsi maxime salutem nostram procurent: ergo et eos maxime debet Deus ad nos mittere.

ITEM promptior est charitas ad adiuuandum, quam sit nequitia ad nocendum: ergo si ab Angelis, qui ceciderunt de omnibus ordinibus impugnamur: multo fortius videtur quod ab Angelis praesistentibus de singulis ordinibus adiuuemur: ergo si ad hoc mittuntur vt nos iuuent, patet, et cetera.

CONCLUSIO.

Exteriori missione inferiores tantum Angeli ad nos mittuntur, licet interiori missione propter nos superiores ad inferiores quoque mittantur.

RESPON. AD ARG. Ad hoc dicendum, quod sicut dicit Magister in littera, diuersae sunt opiniones propter diuersas auctoritates, quae videntur in hac materia sibi contrariae. Vnde quidam adherentes quibusdam, et intelligentes eas ad litteram, alij vero exponentes formauerunt sibi opiniones varias. Quidam enim dixerunt, quod soli Angeli vltimae hierarchiae ad nos mittuntur, et dicunt hoc sensisse Dionysium, nec esse hoc contra Apostolum: quia illa distributio quam facit Apostolus, intelligenda est, esse accommodata, cum dicit: Omnes sunt administratorij, et cetera, intelligitur de illis, qui sunt de vltima hierarchia. Sed quia ista expositio sensui, et intentioni Apostoli non concordat, vult enim hoc probare, quod Christus melior est omnibus Angelis: non tantum inferioribus, sed superioribus: Ideo est opinio secunda quod omnium Angelorum est mitti: quae innititur illi auctoritati Apostoli. Et haec opinio dicit verbum Apostoli non esse contrarium verbo Dionysij, quia dicit superiora agmina non mitti, aut quia non ita frequenter mittuntur, aut quia non ex officio competitis mitti, sicut Angelis inferioris hierarchiae. Sed quia expositio ista verbi Dionysij videtur esse valde extranea, cum ipse dicat quod vsum exterioris officij numquam esse verum in hac parte tam verbum Apostoli, quam verbum Dionysij. Vnde est tertius modus dicendi per distinctionem, vtrumque verbum saluans, et ad concordiam reducens, et ex illis duobus expressam veritatem eliciens: distinguere enim oportet in-

Opin. 1.

Improbatio

Opin. 2.

Improbatio Opin. 3.

Hunc modum dicendi videtur dicere quod aliqui ex superioribus eius ad extra mittantur.

A missione. Est enim missio exterior, quae est ad nos. Et est missio interior, quae est ad Angelos: sed propter nos. Si de missione exteriori loquamur, sic non competit omnibus Angelis, quia non competit superioribus agminibus, sicut dicit Dionysius, quia eaque praeminent, vsum exterioris officij numquam habent: in quo significat quod intelligit de missione exteriori, quae est ad nos. Si autem intelligamus de missione interiori, quae est ad Angelos propter nos, sic mitti competit omnibus quoniam superiores mittuntur ad medios, et medij ad infimos, dum reuelando purgant, et illuminant ea quae nobis expediunt, et hoc totum est propter nos: et ideo signanter dicit Apostolus: Missi propter eos: non inquit, missi ad eos.

B CONCEDENDAE sunt ergo rationes ostendentes, quod non omnium est ad nos mitti, et patet ex iam dictis responsio ad verbum Apostoli.

1. AD illud quod obijcitur de Isaiam, dicendum quod Angelus missus ad eum non dicitur esse vnus de Seraphim, quia esset de supremo ordine: sed quia mitebatur labia eius incendere: et haec responsio sumitur a Dionysio in libro de Angelica hierarchia.

2. AD illud quod obijcitur, quod missio competit filio, ergo cuilibet ordini angelico, dicendum quod non valet. Missio enim aut est ad redimendum, et ad saluandum: aut est ad ministrandum. Prima est tantae dignitatis, quod nulli alij potest competere nisi soli Deo. Secunda vero non est tantae dignitatis, quod competat agmini supremo.

3. AD illud quod obijcitur, quod Angelorum ordines omnes restaurabuntur per homines, dicendum tam ad hoc, quam ad duo sequentia, quod reuera omnes Angeli sunt nobis in adiutorium, et omnes nos iuuant vel mediate, vel immediate, siue in ministrandis reuelationibus, siue in perferendis, siue in offerendis nostris orationibus. Dum enim agmina suprema, quae sunt nobis necessaria, inferioribus agminibus reuelant, dum simul cum illis pro nobis ad Deum interpellant, et petitiones nostras Deo exponunt, non vt Deum instruant, sed vt petitiones nostras igneis suis affectionibus Deo acceptas faciant, sicut aduocati decoris orationibus aliorum causam defendunt, et ornant, absque dubio magnum auxilium nobis praestant: et sic faciunt ad ordinum suorum reparationem, et nihilominus sequuntur charitatis sollicitudinem: et efficacius nos adiuuant, quam alij impugnant.

D consistit animae nostrae deformitas: si ergo solius Dei est deformem efficere, solius Dei est affectum nostrum inflammare: ergo illud non spectat ad ministerium Angeli.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de secundo articulo, scilicet ad quid mittuntur. Et est prima quaestio, vtrum mittantur ad accendendum affectum: Secunda, vtrum mittantur ad illuminandum intellectum.

QUESTIO I.

An Angeli mittantur ad inflammandum affectum.

Steph. Brulef. 2. Sent. d. 10. q. 3.

QVOD mittantur ad inflammandum affectum nostrum, videtur. Angelus, qui missus est ad Isaiam sicut dicit Dionysius, dicitur esse vnus de Seraphim, quia missus ad incendendum, et inflammandum: sed inflammatio respicit affectum: ergo, et cetera.

ITEM actus hierarchiarum, sicut vult Dionysius de an-

Dionys. de ange. hier. cap. 13.

de angelica hierarchia, sunt illuminare, purgare, perficere: ergo si purgatio respicit remotionem fordidum, et fordidatio respicit affectum quantum ad concupiscentiae vitium: videtur e contrario, quod Angelus mittatur ad inflammandum affectum per amorem sanctum, et mundum.

ITEM hoc videtur ratione: Bonum secundum quod bonum, est diffusiuum sui: sed Angelus beatus est perfecte bonus: ergo potest bonitatem suam diffundere. Sed bonum, vt bonum respicit affectum: ergo videtur quod cum affectus noster secundum susceptionem bonitatis habeat perfici, et inflamari, quod ad hoc possit, et debeat Angelus mitti, vt nostrum affectum inflammet, et periciat.

ITEM nos videmus in naturalibus, quod illud quod est inflammatum, dum alteri rei inflammabili approximatur, ipsam inflammat: ergo si affectus angelicus est igne diuini amoris inflammatus, et repletus, et in sua missione nobis approximatur: ergo affectus nostros inflammat.

AD oppositum arguitur ita: Secundum affectum nostrum potissime consistit libertas arbitrij: sed nihil nisi solus Deus potest super liberu arbitriu, cum sit sub Deo potentissimum: ergo nulla creatura quantumcumque nobilis et perfecta, potest inflammar, vel perficere affectum nostrum.

ITEM secundum affectum nostrum maxime consistit iustitia, et aequitas: iustitia enim est reconditio voluntatis propter se seruata, vt dicit Anselmus: sed solius summae iustitiae est voluntatem nostram recondicare: ergo ipsius solius est affectum inflammar.

ITEM secundum rectam inflammationem affectus consistit charitas: ergo si charitas vel est Spiritus sanctus, vel immediate a Spiritu sancto, inflammatio affectus nostri, vt videtur, ab aliquo alio non potest esse.

ITEM secundum affectum nostrum maxime consistit animae nostrae deformitas: si ergo solius Dei est deformem efficere, solius Dei est affectum nostrum inflammare: ergo illud non spectat ad ministerium Angeli.

CONCLUSIO.

Angeli boni mittuntur ad affectum nostrum inflammandum non tamquam causa agentes, sed tantum excitantes, atque adiuuantes.

Opinio haeretica.

Improbatio

Opinio catholica.

A. de Tri. cap. 8. 10. 3.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod affectum nostrum inflammar ab aliquo dupliciter potest intelligi. Aut ita quod inflammetur ab aliquo sicut a principali agente, et efficiente: aut sicut ab excitante, et adiuuante. Et secundum istum duplicem modum intelligendi dupliciter intellexerunt aliqui affectum nostrum ab Angelis inflammar, et perfici: sed primus intellectus est haereticus, secundus catholicus. Primum vero intellectum habuerunt aliqui Philosophorum. Posuerunt enim quod anima esset instrumentum intelligentiae, et quod intelligentia influeret super animam, sicut insuit agens super instrumentum: vnde dixerunt quod anima triplicem habet operationem: animalem, intellectualem, et diuinam. Animalem ex seipsa, intellectualem ex influenza angelica, et diuinam ex influenza diuina. Sed ista positio est contra veritatem catholicam, et christianam. Qui enim hoc posuerunt, non intellexerunt libertatem arbitrij, nec animae dignitatem, nec beatitudinis sublimitatem: qui si intellexissent, sicut beatus Augustinus egregius doctor, qui posuit animam immediate a Deo compleri, et moueri, et beatificari, dixissent, vt beatus Augustinus. Vnde beatus Augustinus vbi cum que de mente loquitur, istum

S. Bon. To. 4.

de an-

A errorem extirpat: ostendens quod ita immediate anima secundum mentem vnitur Deo, sicut et mens angelica. Si autem intelligatur secundo modo, sic habet veritatem: et hoc modo intellexit beatus Dionysius in libro de Hierarchia, et per hunc etiam modum ab Angelo dicitur Propheta fuisse incensus. Et per hoc patet responsio ad duo prima obiecta.

ITEM illud vero quod obijcitur, quod bonum est diffusiuum sui, dicendum quod diffusio dupliciter potest esse a bono. Aut per modum multiplicationis: sicut calor, vel lumen dicitur se diffundere. Aut per modum vtilis operationis: per quem modum dicitur bonus homo bonitatem suam diffundere, dum ad hoc operatur, et laborat, vt alij bonitatem non ab ipso, sed a Deo suscipiant: et per hunc modum intelligenda est diffusio in bonitate, vel charitate angelica.

AD illud quod obijcitur, quod inflammatum iunctum inflammabili inflammat, dicendum quod verum est quando illa inflammatio est per educationem alicuius de materia: ibi enim quod est in actu, potest educere aliquid quod est in potentia. Quando vero aliquid habet inflammar per caloris infusionem, non habet veritatem: quia hoc modo non inflammatur aliquid nisi per coniunctionem sui cum principio caloris, quod calorem natum est infundere: et per hunc modum est inflammar in spiritualibus, vbi flamma est amor diuinus non ex ipsa anima productus, sed potius a Deo infusus: et ideo hunc calorem non potest in nobis angelicus spiritus efficere, quamquam aliquo modo ad eius susceptionem possit nos excitare.

ITEM secundum affectum nostrum maxime consistit iustitia, et aequitas: iustitia enim est reconditio voluntatis propter se seruata, vt dicit Anselmus: sed solius summae iustitiae est voluntatem nostram recondicare: ergo ipsius solius est affectum inflammar.

QUESTIO II.

An Angeli mittantur ad illuminandum nostrum intellectum.

Franciscus de Mayr. 2. Sent. dist. 7. q. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 10. q. 4. Ioan. de Bassolis 2. Sent. d. 9. q. 2. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 9. q. 1.



TRVM Angelus mittatur ad illuminandum nostrum intellectum. Et quod sic, videtur. Quia ita dicit Dionysius in libro de angelica hierarchia. Ordinatio congruae dilucidationis claritatem primo apparentem, et in copiosis effusionibus excellentissimas manifestat essentias: et per eas, quae possunt, essentiae diuinum participat radium. Ex hac littera manifeste colligitur, quod Deus nos illuminat mediantibus Angelis.

ITEM in libro de motu cordis ita diffinitur anima: Anima est substantia incorporea, intellectualis, earum illuminationum, quae sunt a primo vltima reuelatione perceptiua: ergo inter reuelationem animae, et Deum, cum percipit illuminationem, cadit ibi alia reuelatio media: sed haec non est nisi reuelatio substantiae angelicae: ergo videtur quod anima illuminetur a Deo, mediante Angelo.

ITEM Angeli sunt lumina spiritalia: sed quia intellectus noster agens lumen est, dum se conuertit super phantasmata, abstrahit, et depurat, et hoc modo illuminatur: ergo si angelicus intellectus multo magis in actu est, quam noster: ergo multo magis intellectum nostrum possibilem illuminare potest.

ITEM planum est quod Angeli multa nobis reuelant spiritalia, quae non sunt nata cadere, et recipi nec in sensu, nec in imaginatione: ergo videtur quod immediate possint intellectui nostro similitudines imprimere: sed talis impressio non potest esse sine illuminatione: ergo, et cetera.

n 3

5. ITEM

Dionys. de Hierar. an gel. ca. 13. in fine.

AD OPPOSITVM Dionys. de angel. Hierar. ca. 13.

5. I T E M Angelus dicitur purgare, illuminare, et perficere: ergo si hoc solum conueniret ei per modum excitationis, cum similiter vnus homo excitet alterum, videtur quod homo diceretur purgare, illuminare, et perficere: quod si homo non dicitur esse purgator, nec illuminator sicut Angelus, videtur quod Angelus possit animam a superiori illuminare.

6. I T E M multo plus potest Angelus beatus, quam diabolus: sed daemone potest in nobis varias cogitationes excitare, et ab inferiori suggerere: ergo videtur quod Angelus illuminatus per gloriam, cum sit anima nostra superior, et luminosior, ipsam possit a superiori illuminare.

A D oppositum: Augustinus in libro 83. q. Mentem dicimus, quae ita ad imaginem Dei facta est, vt immediate a prima veritate portionetur: et in pluribus locis dicit, quod inter mentem, et Deum nihil cadit medium: ergo cum intelligentia nostra attenditur secundum animam supremam, videtur quod non possit illuminari ab Angelo.

I T E M super illud Psalmi: Manus tuae Domine fecerunt me, et cetera, dicit Glossa: Deus per semetipsum irradiat pijs mentes: ergo non videtur, quod per angelicum ministerium.

I T E M facilius est producere formas corporales, quam sit dare illuminationes spirituales: sed Angelus formam naturalem non potest producere tamquam principale agens, sed solum exterius disponere: ergo multo fortius nec illuminationem spirituale dare.

I T E M si Angelus illuminat animam, aut illuminat immittendo ei lumen proprium, aut dando nouum. Si immittendo lumen proprium, cum lumen suum non sit extra ipsum: ergo Angelus illabitur animae: quod est solius Dei proprium. Si dando nouum: aut producendo ex aliquo, aut de nihilo. Si ex aliquo: quare ex quo: quod cum non sit dare, sequitur quod Angelus producat ex nihilo: et ita quod sit Creator.

I T E M si Angelus illuminat animam, aut per medium, aut sine medio: Si per medium quare quid sit illud medium deferens spirituale illuminationem: et cum deferens spirituale illuminationem, non possit esse nisi spiritus: inter animam illuminatam, et Angelum illuminantem est ponere medium spiritum. Et iterum quaeritur de illo sicut de primo: ergo vel erit abire in infinitum, vel non est ponere medium. Et si immediate illuminat ipsam animam: ergo videtur quod sit in ipsa anima, et ita illabitur animae.

I T E M ita immediate nata est ferri in Deum intelligentia, vt voluntas: ergo si Angelus non potest voluntatem rectificare, non poterit illuminare intelligentiam.

I V X T A hoc quaeritur penes quid accipiantur isti tres actus, videlicet illuminare, purgare, et perficere.

C O N C L V S I O .

Angelus bonus mittitur ad inferiorem anima portionem illuminandam non irradiando, vel deferendo: sed tantum exprimendo, et suggerendo.

R E S P O N D . A D A R G . Ad hanc dicendum quod animam quo ad superiorem portionem rationis illuminare, solius Dei est proprium, sicut in pluribus locis ostendit Augustinus: quamuis aliqui non intelligent totius veritatis principium, posuerunt aliud: videlicet intellectum nostrum non peruenire ad lumen primum: sed perfici, et illuminari primo lumine per lumen intelligentiae medium. Sed hoc est simpliciter tamquam erroneum respiciendum, cum in multis locis beatus Augustinus ostendat con-

trarium, et etiam sacra Scriptura hoc dicat: sicut Ioannes dicit: Erat lux vera, quae illuminat, et cetera, quae quidem non est lux creaturae, sed lux diuinae sapientiae, et veritatis aeternae. In qua haec animaduertenda sunt, quod est quod intelligit, et quod cetera intelligere facit, sicut videmus in isto sole materiali respectu sensibilibus. Et huius potissimum signum est, vel fuit quod intellectus noiter in aspectu summi luminis natus est beatificari, nec vquam aliquo potest esse contentus, quousque ducatur ad illius clarum aspectum. Animam igitur quo ad supremam partem Angelus non potest illuminare: sed quantum ad inferiorem partem rationis posuerunt catholici tractatores animas nostras a beatis Angelis per eorum reuelationes illuminari: hoc autem tripliciter potest intelligi. Vno modo vt intelligatur Angelus inferiorem portionem illuminare per modum luminis irradiantis. Alio modo, vt intelligatur illuminare per modum speculi deferentis. Tertio modo, vt intelligatur illuminare per modum linguae viuaciter exprimentis. Omnes hi modi, etsi aliquo modo sint intelligibiles, cum Angelus sit lumen et speculum, et habeat etiam spiritualis interpretationis siue locutionis officium, sustineri possunt: tertius tamen modus intelligibilior est. Non enim multum bene apparet quo modo Angelus irradiet, nec quo modo se offerat aspectui animae: sed hoc satis intelligibile est quo modo possit animae, quod concepit, suggerere. Et sicut doctor dum exterius loquitur incitat intellectum, et viam parat ad intelligendum, et viua, et efficax locutio quadam sua viuacitate ad intellectum nostrum habet ingressum, dum sonat in aure corporis exterius, ratione cuius etiam libentius audit homo bonum clericum, cuius sermo est efficax, et viuus, cum habeat aliquid latentis energiae viuae vocis actus, vt dicit Hieronymus, sic et suo modo intelligendum est, quod Angelus hoc possit facere interius, et sic illuminare non lumen infundendo, nec solum offerendo sicut obiectum vel speculum, sed etiam viuaciter excitando, sicut doctor exterior, et adhuc efficaciori modo.

H I S visis patet responsio pro magna parte ad obiecta ad utramque partem. Nam rationes ostendentes, quod Angelus non potest intellectum nostrum illuminare: loquuntur de intellectu quantum ad superiorem portionem, scilicet mentem, et de illuminatione, quae quidem est per lumen infundentem, et hoc solius Dei proprium est, sicut praedictum est: unde rationes illae concedenda sunt.

1. A D illud vterque quod obijcitur de Dionysio iam patet responsio. Dico enim quod loquitur de illuminatione secundo modo, non primo.

2. A D illud quod obijcitur de illa diffinitione animae, dicendum quod vltima, vel secunda reuelatione dicitur anima illuminationes a Deo percipere, non quia Angelus cadat medium inter Deum, et animam per modum influentis, sed quia perfectius, et nobiliter illuminatur a Deo Angelus, quam anima per naturam: et ideo dicitur ista illuminatio secunda, non ordine causalitatis, sed dignitatis.

3. A D illud quod obijcitur, quod Angeli sunt lumina, dicendum quod verum est: sed non ideo dicuntur lumina, quia lumen suum diffundant exterius in alia, sed quia intra se nitent. Non enim est simile de corporali lumine, et spirituali. Lumen enim spirituale propter sui dignitatem a fonte luminis immediate procedit, cum non possit habere medium deferens. Lumen autem corporale per medium recipitur, et defertur, et sic potest deferri, et recipi: sic etiam potest reddi, et sic illuminatum potest illuminare, sicut patet in luna.

4. A D illud quod obijcitur, quod multa nobis reuelant quae nobis per sensum non exprimunt, dicendum

Ioan. I. a

Hier. to. 6. in cap. 4. ad Gal. super illud: Velle mutare vocem meam et 6.

Sc. dist. 9. q. unica mulsum laborat ad inuestigandum quid possit Angelus circa virtutem phantasticam sine cuius in formatione non videtur Angelum illuminare vterque tenet s. Bon.

dicendum quod illud non concludit, quod immediate influant in intellectum, hoc enim potest fieri si immediate intellectui suggerant. Nec adhuc illud oportet, sed etiam potest fieri mediante virtute phantastica. Sicut enim videmus quod ego non possum tibi aliquid ostendere nisi mediante virtute sensibus, et viribus inferioribus, quia intellectus tuus non est natus a superiori aliquid recipere, nisi a Deo influente: tamen nihil est in me adeo spirituale, quin mediante verbo sensibili possim illud intelligentiae tuae depromere, et ita tecum loqui de spiritualibus sicut de corporalibus, multo fortius potest hoc Angelus facere in virtute interiori, quia eleuatio est quam sensus exterior quadam spirituali locutione, et phantasmatum excitatione.

5. A D illud quod obijcitur, si solum posset per modum excitantis, tunc non posset amplius quam homo, vel etiam malus Angelus, dicendum quod etsi non posset alia via nos instruere, et nobis loqui quam possit homo, vel Angelus malus, tamen ex hoc non videtur quod adaequatur in potentia, et virtute exprimenti, quia per eandem viam contingit et bene et melius docere, sicut patet. Per aures enim, exteriores addiscimus a sapiente doctore, et fatuo: sed multo melius nos docet qui lumen sapientiae habet, quam qui illo caret: sic in Angelo intelligentum esse se habere. Et per hoc patet illa duo vltima, quia non est simile nec de homine, nec de daemone, neuter enim potest instruere ita efficaciter, cum non habeant tantum lumen sapientiae.

6. A D illud quod vltimo quaerebatur, quomodo fiat distinctio istorum actuum, dicendum quod vnus modus dicendi est, quod illi tres actus respiciunt intellectum, vt purgatio sit in initio, illuminatio in progressu, et perfectio in termino. Vel aliter, vt notentur ibi tria ad quae ordinatur eruditio, vel doctrina Angelica. Primum est ad remotionem impedimentorum. Secundum est ad cognitionem verorum. Tertium est ad dilectionem beatorum. Ad haec autem ordinatur per modum excitantis, sicut sermo bene praedicantis: et ideo non irrationabiliter bonus doctor, et praedicator dicitur illuminare, et purgare, et perficere suos auditores, sicut expresse beatus Dionysius in libro de angelica hierarchia dat intelligere.

A R T I C V L V S III.

C O N S E Q V E N T E R quaeritur de tertio articulo scilicet qualiter inuicem sibi officium exequantur: et cum hoc faciant discurrendo, et denunciando, incideret hic quaestio de Angeli motu, et de locutione. Sed quia de motu est dictum in primo libro distinct. 37. nunc quaerendum est de locutione Angelica: et supposito, quod competat Angelis loqui absque assumpto corpore, sicut dicunt plures auctoritates scripturae, locutione spirituali, quae quidem est sine voce, circa modum loquendi duo quaeruntur. Primum est, vtum locutio Angeli idem sit quod eius cognitio. Secundum est, vtum eadem locutio possit esse a Deo, et Angelo.

Cap. 7.

Q V A E S T I O I . An Angelorum locutio, et cogitatio sint idem.

Alex. Alenf. 2. p. q. 26. Memb. 1. S. Thomas. 1. p. q. 107. ar. 5. Scot. 2. Sent. d. 9. q. 2. Egid. Rom. 2. Sent. d. 10. q. 3. ar. 1. Et d. cognit. Ang. q. 12. Stephanus Brulof. 2. Sent. dist. 10. q. 5. Gabr. Biel. 2. Sent. d. 9. q. 2.



I R C A quam sic proceditur, et ostenditur quod spiritualis Angeli locutio non est idem quod eius cognitio, vel cogitatio. Primo per illud quod dicitur: Si linguis hominum loquat, et cetera. Ibi Glo. Angeli praepositi significant minoribus quod de Dei voluntate praesentunt, quod sit aliquibus nutibus, aut signis: si ergo nutus cognitionis aliud est quam cognitio: ergo cognitio aliud est quam locutio.

I T E M differt in Angelo actus virtutis intellectus, et operatiua: ergo pari ratione differt actus virtutis cognituae et interpretatiuae: si ergo cogitare est actus virtutis intellectus, et loqui actus virtutis interpretatiuae: ergo non sunt idem.

I T E M non est eadem conuersio qua intellectus conuertitur ad se, et qua conuertitur ad alterum: si ergo cogitando conuertitur intellectus ad se, et loquendo conuertitur ad alterum: ergo cogitare, et loqui in Angelo non est idem, sed diuersum.

I T E M per locutionem est manifestatio cogitatus Angelici: si ergo idem esset loqui, et cogitare, quidquid cogitaret, alteri manifestaret: ergo nihil quod est in vno Angelo, lateret quod esset in alio: ergo quidquid sciret Angelus superioris ordinis, sciret ille qui est inferioris ordinis: quod est plane falsum: ergo, et cetera.

1. C O N T R A : Greg. in Moral. diffiniens vocem Angelorum dicit: Vox Angelorum in laude Conditoris est admiratio intimae contemplationis: si ergo admiratio, siue contemplatio non est actus differens a cognitione: ergo nec locutio, siue vociferatio.

2. I T E M Dama. Non lingua, et auditu indigent Angeli: nam sine sermone voce prolato tradunt sibi suas intentiones: ergo videtur quod aut locutio Angelica nihil sit, aut si aliquid est, non est aliud quam cogitare.

3. I T E M locutio non est aliud quam conceptus manifestatio: Angelus autem in quantum est substantia cognitua, habet naturam luminis, et speculi: sed lux corporalis per hoc quod lucet, se manifestat, et speculum per hoc quod speciem recipit et retinet, speciem representat: ergo videtur, quod Angelus hoc ipso quod intelligit, cogitationes suas declarat: ergo cum cognitionis declaratio sit locutio, idem est in eo cogitatio, et locutio.

4. I T E M loqui non est aliud quam dicere, et dicere non est aliud quam verbum gignere, siue formare: sed cogitatio nihil aliud est quam verbi formatio, vel verbi conceptio, sicut vult Anselmus, et Aug. ergo cogitatio nihil aliud est quam interior locutio: sed locutio quae conuenit Angelo secundum se, est tantum interior: ergo idem est, quod cogitatio.

5. I T E M si locutio differt a cogitatione cum praesupponat eam, quare quid addit supra ipsam. Si tu dicas mihi quod addit manifestationem, quae fit per quandam speciei oblationem, et transfusionem in alterum quasi in audientem, tunc videtur cum angelus superioris ordinis nihil recipiat ab Angelo inferioris, quod Angelus inferioris ordinis non possit loqui alicui Angelo superioris ordinis, quod plane falsum

FVNDAMENTA. Quaest. 51. ad finem 10. 4. et 4. de Trin. cap. vlt. 10. 3. In Ps. 118. ser. 18. 10. 8

Error Anselm. 6. naturalium cap. 6. Improbatio

FVNDAMENTA. 1. Cor. 13. a

Ad oppositum. Lib. 2. c. 4.

Dama. lib. 2. c. 3. de fide orthodoxorum.

Anselmus i Monolog. cap. 9.

falsum

falsum est. Si enim potest Angelus loqui Deo, multo magis potest loqui alteri Angelo.

6. ITEM locutio quae differt a cogitatione, addit aliquid quod signum exprimens: si ergo Angelus vult speciem intelligibilem quam habet in se alteri Angelo manifestare loquendo, et in ipso differt locutio, et cogitatio, oportet ergo quod differat species qua intelligit, et signum quo exprimit: tunc quae de illo signo aut est species, aut res. Si species: ergo pari ratione indiget alio signo, et similiter quaeretur de illo alio tertio, nec erit ibi status sicut nec in primo. Si autem est res: aut intelligibilis, aut sensibilis. Sensibilis non, quia quidquid est in Angelo est spirituale. Si intelligibilis: quae quare magis illam apprehendit Angelus cui fit sermo, quam ipsam speciem quae est in intellectu angelico, et iterum illa res quae est in vno Angelo non potest fieri in veritate in alio Angelo: ergo oportet quod fiat secundum similitudinem, et tunc pari ratione species existens in intellectu vnius Angeli potest generare sui similem in alio: aut si non, quaeritur quare non.

7. ITEM quomodo potest illud intelligi, et quid est ibi medium deferens, et quae est ibi lux abstracta, et quae est ibi vis vel virtus excitans, et imprimens: omnia enim haec videntur esse necessaria, si differt in Angelo locutio, et cogitatio.

CONCLUSIO.

Angolorum locutio non est idem quod cogitatio, quia locutio supra verbum addit respectum ad alterum et effectum protendendi speciem intelligibilem ad alterum.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod loqui dupliciter est. Vno modo loqui dicitur actum in se, sive intrinsicum. Alio modo actum ad alterum, sive quodam modo extrinsecum. Primo modo loqui idem est quod verbum formatum deponere sive exprimere. Primo modo locutio sive in Deo, sive in homine, sive in Angelo, non est aliud quam cogitatio. Secundo modo plus dicit quam cogitationem, sed differenter in diuersis. In Deo enim loqui ad alterum, supra intellectum notat effectum, vel reuelationem. Non enim dicitur Deus nobis loqui solum, quia intelligit: sed etiam quia reuelando aliquid aliquam illustrationem in nobis efficit. Vnde Greg. in Moral. Dei locutio ad nos intrinsecus facta videtur potius quam auditur, quia dum semetipsum sine mora sermonis insinuat, repentina luce nostrae ignorantiae tenebras illustrat. In homine vero non solum addit effectum in alterum: sed etiam actum, et signum medium: cum enim homo loquitur alteri non solum cogitat, sed cogitationem suam formando vocem sensibilem alij interpretatur, et explicat. Ratio autem quare locutio hominis non solum addit actum, sed etiam signum medium, haec est: quia in anima alius est actus conuersionis supra se, et alius actus conuersionis ad alterum: et in cogitatione conuertitur anima supra illud quod habet in se, in locutione vero offert alteri, et ita oportet quod alius sit actus cogitare, et loqui: et ita addit actum locutio supra cogitationem in homine. Addit etiam signum, quia anima quamdiu est cum corpore, non est nata suscipere nisi mediante visibili: unde qui amittunt vnum sensum necesse habent amittere vnam scientiam. Ideo ad hoc quod anima conceptum suum alteri exprimat, oportet quod ipsum voci sensibili per organa formatae mediante via imaginaria coniungat: et sic similitudo intelligibilis, sive signatum intelligibile, per illud suum signum sensibile mediantibus virtutibus sensitivis ad intellectum alterius animae ascendat. Et hoc conueniens est, ut sicut

homo compositus est ex anima, et corpore, ita eius locutio aliquid habeat spirituale, aliquid corporale. In spiritualibus autem substantijs modo est: nam locutio supra cogitationem addit effectum, sive respectum: sed non addit sensibile signum. Respectum quidem, et effectum addit propter hoc, quod cogitatio quantum est de sui natura, est secreta, et ideo nunquam fit manifesta nisi ipse cogitans aliquid tamquam audienti offerat: et aperiendo se, quasi quodam nutu mediante, quod in se habet ad intellectum alterius, quasi ad aurem pertingere faciat. Necessarius est etiam actus nouus, quia non eadem conuersione se supra se conuertit, et supra alterum, vel ad alterum: sed tamen non est necessarium sensibile signum, nec deferens medium, quia cum ipse intellectus angelicus sine potentijs sensitivis natus sit suscipere: Angelus loquens sine sensibili medio natus est similiter offerre, et ideo ad loquendum sufficit ipsi Angelo ipsa species intelligibilis, quae ex virtute intellectiva ipsius Angeli per vim voluntatis potest ad alterum protendi. Et sicut illa species dum eam sibi, et in se contuebatur intellectus, erat verbum interius, sic dum eam protendit ad alterum, efficitur quasi nutus, et verbum exterius: et quia tam illa species, quam virtus protendens illam ad alterum, et ipsa protensio spiritualis est: ideo non indiget corporali medio deferente. Sed quia virtus illa finita est, necesse est ad hoc quod vnus Angelus intellectum alterius Angeli loquendo, hoc est illam speciem protendendo exciter, quod finita distantia adiuuicem distent. Ex his igitur patet quod non tantum differat in Angelo locutio, et cogitatio, quantum differat in homine: differt tamen aliquo modo. Ideo rationes inductae ad hanc partem concedendae sunt.

1. AD illud quod obijcitur de Greg. Dicendum quod Greg. loquitur de locutione Angeli in comparatione ad Deum, apud quem loqui cogitare est, quia aurem eius nihil later.

2. AD illud quod obijcitur de Dama. dicendum quod quamuis locutio Angeli non differat a cogitatione propter hoc quod ultra cogitationem dicat vocem sensibilem, nihilominus tamen non est omnino indifferens, quia etsi non addat ultra cogitationem exterius signum, addit tamen vltiorem actum, atque respectum, ratione cuius concernit distantiam finitam, quamuis cogitatio, et intellectus ab omni distantia abstrahat.

3. AD illud quod obijcitur de manifestatione lucis, et speculi, dicendum quod non est simile, quia lucis, vel speculi manifestatio est naturalis. Vnde nec lux potest lucere, nec speculum suscipere, quin etiam se manifestent: sed non sic est de angelica cogitatione, cuius manifestatio est voluntaria, sicut dicit Augustinus super Gen. ad literam. Ipsi Angeli cogitationes suas ad nutum voluntatis, modo occultant, modo communiant quibusdam spiritualibus obfasculis positus, vel remotus, sicut sensibilibus videmus circa corpora.

4. AD illud quod obijcitur, quod nihil aliud est loqui quam dicere, dicendum quod sicut loqui est dupliciter, in se, et ad alterum, sic etiam et dicere: et quamuis dicere in se idem sit quod cogitare, vel cogitando intelligere, tamen dicere ad alterum vltiorem habet actum.

5. AD illud quod obijcitur, quod si locutio addit aliquid supra cogitationem, quod tunc non poterit Angelus inferioris ordinis loqui ad Angelum superioris, dicendum quod verum est, si loqui adderet influentiam veram in alterum: sed actus locutionis superadditus actui cogitationis non dicit nisi quandam speciem protensionem ad alterum, quae quidem protensio non est illius speciei impressiva: sed potius excitativa intellectus audientis, ut propria virtute suscipiat, et in seipso faciat. Vnde locutio ex parte loquentis non ponit nisi excitationem actiuam, ex parte

Sc. d. 9. huius. q. 2. ibi. Ad quoniam ista, et cet. dicit Angelum loquentem forma re conceptum in Angelo audiente.

Libro 22. c. 22. in fine. 10. 3.

parte audientis non nisi excitationem passiuam. Ex hoc patet quid sit auditus Angeli, et quo modo differat audire et videre, nam tam audire, quam videre est in Angelo intelligere: sed tunc videt, cum ex proprio motu intelligit aliquid. Tunc audit, quando per oblationem speciei intelligibilis ab alio intelligente excitatus ipsum quod profertur intelligit, et sic competit Angelo non solum respectu superioris, sed etiam respectu paris vel inferioris, quia sic audit supremus Angelus ab infimo, sicut Magister audire potest a discipulo, non quia ab eo suscipiat doctrinam, sive illuminationem: sed quia melius cognoscit eius defectus per sui ipsius defectionem.

6. 7. AD illud quod obijcitur, quod si locutio differt a cogitatione, quod nutus differt a specie, dicendum quod illud non oportet quod differat re: sed sufficit quod differat comparatione. Eadem enim species est, quae consideratur in se, et quae potest protendi ad alterum relatione differens, sed actus considerandi eam in se, qui quidem est cogitatio, et actus protendendi ad alterum, qui est locutio, actus est alius, et alius: nam his actibus intellectus angelicus eadem similitudine diuersimode videtur: ita quod in vno illa similitudo, et intelligibilis species, dicitur tantum species, et verbum: in altero vero non tantum species, sed etiam nutus. Verum tamen posset dici: quod sicut species quae est in speculo dum protendit se ad oculum, non est omnino eadem, sed se multiplicat: sic etiam potest intelligi spirituali modo de specie, quae est in intellectu angelico. Si autem queratur de medio, dicendum quod nulla est quaestio quia cum sit actio spiritualis et intellectualis, non indiget medio corporali. Si vero queratur de virtute per quam fit, sive de luce spirituali, dicendum, quod concurrat ibi lux intellectus angelici offerentis, et lux etiam supernae veritatis. Nam sicut in luce corporali ad immutandum visum videmus concurrere, et lucem incorporatam, et lucem super influentem, et absolutam, utpote lucem solis: sic etiam in spirituali cognitione duplicem lucem concurrere intelligamus, secundum quod in pluribus locis inuenit Augustinus.

QUESTIO II.

An eadem locutio possit esse a Deo, et ab Angelo.

Alex. Alenf. 2. p. q. 26. Memb. 2. ar. 2. et memb. 3. S. Tho. 1. p. q. 107. ar. 1. Et de Verit. q. 9. ar. 4. et 5. Scot. 2. Sent. d. 9. q. 2. Aegid. Rom. 2. Sent. d. 10. q. 3. ar. 1. dub. 5. Greg. Arim. 2. Sent. d. 9. q. 2. Franc. de Mayr. 2. Sent. d. 9. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 10. q. 5. Th. Argent. 2. Sent. d. 10. q. 1. ar. 2. Gabr. Biel. 2. Sent. d. 9. q. 2.

FVNDAMENTA. Apoc. 1. a

TRVM eadem locutio possit esse a Deo, et Angelo. Et quod sic, videtur per Io. in Apocal. Loquens per Angelum suum seruo suo Ioanni, et cetera. Sed quodcumque aliquis artifex agit per instrumentum: eadem est actio agentis, et instrumenti, sicut cum incidit per securum, eadem est incisio: ergo eadem est locutio Dei, et Angeli.

ITEM cum loquitur Deus nobis per prophetam, locutio illa dicitur esse Dei, et Spiritus sancti, et similiter locutio illa est ipsius prophetae: sed constat, quod non est nisi vnica: ergo pari ratione cum Deus loquitur nobis per Angelos.

ITEM quando audita fuit vox illa: Hic est filius meus dilectus. Constat quod illa fuit locutio Dei, quia nullus poterat hoc vere dicere nisi Deus: sed illa locutio successionem habuit, et variationem: ergo fuit ab aliqua creatura spirituali: ergo videtur quod vna et eadem locutio possit esse Dei, et Angeli.

ITEM videtur quod nulla locutio sensibilis possit esse Dei, quin etiam sit Angeli. Locutio enim sensibilis fit mediantibus organo: ergo sicut Deus per se non potest currere, quia cursus fit mediantibus organo corporalibus, quae non habet Deus, ergo similiter nec per seipsum sensibilibus loqui: ergo saltem locutio sensibilis Dei, sic est Dei quod Angeli.

CONTRA: Diuersarum substantiarum agentium diuersi sunt actus: sed Deus et Angelus omnino sunt diuersi agentes: ergo diuersas faciunt locutiones.

ITEM locutio Dei non est aliud quam verbum Dei, et verbum Angeli est omnino aliud, et aliud: ergo locutio Dei et Angeli est omnino alia, et alia.

ITEM nullus actus qui per se, et proprie conuenit Deo vt subiecto, si dicatur de creatura est idem prout dicitur de Deo, et de creatura, sicut patet: aliud enim est intelligere hominis, aliud intelligere Dei: ergo pari ratione alia erit locutio Dei, alia locutio Angeli.

ITEM cum Deus loquitur mentibus nostris, loquitur animae quantum ad supremam partem: cum vero Angelus loquitur, suggerit ab inferiori: ergo non videtur quod eadem possit esse locutio Dei et Angeli.

IVXA hoc quaeritur: Cum Angelus appareat et loquatur in persona Dei: vtrum similiter possit adorari in persona Dei. Quaeritur etiam vtrum apparitiones omnes in subiecta creatura quibus Deus apparuit, et locutiones etiam factae sint mediantibus Angelis.

CONCLUSIO.

Eadem saepe numero est Dei, et ipsius Angeli locutio, quamuis a Deo sit per modum imperantis, ab Angelo vero per modum ministerij, licet in eorum Deum per semetipsum nobis loquatur aliquid mentibus nostris reuelando.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut tripliciter dicimus videre Deum, scilicet visione corporali, imaginaria, et intellectuali. In visione intellectuali videtur Deus in seipso lucens. Visione autem imaginaria, et corporali videtur Deus in subiecta creatura apparens. Sic etiam tripliciter dicitur audire. Aut per aliquod signum exterioribus auribus oblatum: sicut pluries auditum fuit et in veteri, et in nouo testamento. Aut per aliquod signum in interiori sensu, uel in interiori imaginatione formatum. Aut per aliquod inspirationis uerbum nostris mentibus instillatum. Et sicut tripliciter auditur: ita etiam dicitur tripliciter loqui secundum quod in nobis triplicem excitat auditum. Sicut enim sensum nostrum ad sui ipsius apprehensionem excitat, mediante signo sensibili, in quo apparet Angelus ex persona Dei, uel Deus apparet ex ministerio Angeli, mentem autem nostram per semetipsum informat, ut ipsum uideat, et cognoscat: sic in locutione intelligendum est. Nam locutio illa qua Deus loquitur per signum sensibile, sive exterius, sive interius, aut semper, aut frequenter fit per Angelum sicut dicit Greg. in Moral. At enim: Cum loquitur Deus nobis per Angelum, aliquando uoluntatem suam rebus indicat, aliquando imaginibus oculis cordis ostendit, aliquando imaginibus ante corporeos oculos ex aere assumptis, aliquando substantijs caelestibus, aliquando terrenis,

Luc. 3. e Math. 4. d

AD OPPOSITUM.

Lib. 28. q. 2.

renis, aliquando simul caelestibus et terrenis: et de omnibus exemplificat. Locutio vero qua Deus inspirat aliquid cordibus nostris, etsi possit fieri per Angelum excitantem ab inferiori, sicut dicit Greg. quod nonnumquam Deus humanis cordibus ita per Angelum loquitur, ut ipse mentis obtutibus praesentetur: fit tamen principaliter ab ipso Deo. Primus igitur, et secundus modus loquendi, et Angeli est et Dei: sed Dei tamquam imperantis, Angeli vero tamquam exequentis: ita quod sermo exequentis referatur ad personam imperantis. Hoc autem potest esse dupliciter. Vel cum Angelus loquitur in persona Dei: sicut cum formavit illam vocem: Hic est filius meus dilectus: sive sicut locutus est ad Moysen: Vel cum loquitur per nuncius Dei proferens illud verbum quasi a Deo, per quem etiam modum dicitur Dominus loqui per prophetas. Tertius vero modus loquendi est proprius ipsius Dei: et ita non potest eadem esse locutio Dei, et Angeli secundum illum modum. Ex his patet responsio ad quaestionem, et pro magna parte ad obiecta. Nam rationes quae probant quod eadem locutio possit esse Dei et Angeli, procedunt secundum eum modum loquendi, secundum quod Deus loquitur per Angeli ministerium: et tunc eadem est locutio, sicut eadem est operatio et principaliter moventis, et instrumenti, quamvis sit ibi diuersa relatio: et omnes illae rationes hac via procedunt, ut patet: et ita concedende sunt.

1. Ad illud vero quod obijcitur in contrarium, quod diuersarum substantiarum agentium diuersi sunt actus, dicendum quod illud intelligitur de actu primo, et immediato respectu virtutis agentis. Si enim intelligatur de opere operato: sic non habet veritatem simpliciter, maxime quando plura agentia nata sunt concurrere ad unum effectum: et sic est in proposito. Nam locutio Angeli sic est ab Angelo ut non excludat, sed includat operationem Dei: actio tamen Dei quae est idem quod ipse Deus, non potest esse eadem cum locutione Angeli: sed istius locutionis effectus, et Dei et Angeli esse potest.

2. Ad illud quod obijcitur, quod locutio Dei non est aliud quam verbum Dei, dicendum quod sicut prius dictum est, sicut loqui est interius, et exterius, ita est sermo interior, et exterior. Et sermo, sive verbum interius non potest esse idem cum sermone,

vel verbo Angeli: sed sermo exterior potest. Sermo enim interior Dei, sive verbum eius est ipse Deus, sermo vero exterior est illius verbi effectus.

3. Ad aliud dicendum quod loqui, prout Deus dicitur loqui per Angelum, non comparatur ad Deum sicut ad subiectum, sed sicut ad causam. Non enim dicitur illa locutio esse Dei quia sit Dei dispositio, sed quia est ab eius imperio: ipse autem obijcit de locutione interna, et increata, de qua nihil ad propositum.

4. Ad illud quod obijcitur, quod ex alia et alia parte loquitur Deus, et Angelus, dicendum quod obiectio illa procedit de locutione secundum tertium modum.

Ad illud quod quaeritur, vtrum similiter competat ei adorari ex persona Dei, sicut competit ex persona Dei apparere, et loqui, dicendum quod sicut sermo quem format angelus in subiecta creatura dupliciter potest referri ad Deum, aut mediate, aut immediate. Immediate, cum Angelus pronunciat, tamquam si Deus pronunciat. Mediate, quando Angelus pronunciat ut nuncius Dei: sic intelligendum est in apparitione sensibili, quia forma illa aut principaliter ducit in Angelum qui est nuncius Dei, aut principaliter ducit in Deum: et primo modo potest adorari dulcia: et secundo modo potest adorari latria, sicut adorauit Abraam.

5. Ad illud quod ultimo quaeritur: vtru huiusmodi apparitiones, et locutiones sensibiles, fiant semper mediante ministerio Angeli. De hoc dubie respondet Aug. in lib. 3. de Trin. Magis tamen hanc partem innuit, quod omnes fiant mediante angelico ministerio, siue fuerint in veteri testamento, siue in nouo. Sed Greg. expressius hoc affirmat, quod omnes fiant mediante rationali aliqua creatura. Ait enim sic in Moralibus. Per Angelum loquitur Dominus, cum supernae reuelationis verba audiuntur: sicut dicitur in Ioan. Clarissimi, et iterum clarificabo. Neque enim Deus qui sine tempore, et inuisibilis, et impulsionis clamat, in parte vocem suam per substantiam edidit quam circumscriptam tempore per humana verba distinxit: sed de caelestibus loquens, verba sua quae audiri ab hominibus voluit, rationali ministrante creatura formauit. De his autem apertius habitum est in primo libro distinct. 16: ubi habitum est de apparitione, siue visibili missione.

Capit. 20. et 11. 20. 3.

Lib. 29. c. 2. Ioan. 13. d. et 17. a.

luti omnium studeant: ille tamen, qui deputatus est alicui ad custodiam, eum specialiter hortatur ad bonum: sicut legitur de Angelo Tobiae, et de Angelo Petri in Actibus Apostolorum. Similiter et mali angeli cum desiderent malum hominum: magis tamen hominem ad malum incitat, et ad nocendum fortius instat ille qui ad exercitium eius deputatus est.

Tob. 5. b. 6. et 8. a. Act. 12. b.

Vtrum singulis hominibus singuli Angeli, an pluribus deputatus sit vnus.

SOLET autem quari: Vtrum singuli Angeli singulis hominibus, aut vnus pluribus ad custodiam, vel exercitium deputatus sit. Sed cum electi tot sint quot et boni angeli sunt, plures constat esse, omnes simul bonos et malos homines, quam boni Angeli sint. Et cum tot sint electi quot Angeli boni, et Angeli boni plures sint quam mali, pluresque sint homines mali, quam boni, non est ambigendum plures esse bonos homines quam sint mali angeli, et plures esse malos homines quam sint mali angeli, vel boni angeli.

Confirmat vnus Angelum pluribus hominibus deputari, siue simul, siue temporibus diuersis.

IDEO Quidam dicit oportet vnum eundemque Angelum, bonum vel malum, pluribus hominibus deputari ad custodiam vel exercitium, siue eodem tempore, siue diuersis temporibus. Ideo autem dicimus eodem tempore vel diuersis temporibus, quia videtur quibusdam quod omnes homines qui sunt simul in aliquo tempore, singuli singulos Angelos habere possint, bonos vel malos: quia licet maior sit numerus hominum computatis in vnum omnibus qui fuerunt, et sunt, et futuri sunt, quam Angelorum: tamen quia homines decedentibus hominibus succedunt, et ideo numquam simul sunt in hac vita: Angeli vero numquam decedunt, sed simul omnes sunt: ideo esse potest ut singuli hominum dum in hac vita sunt, singulos habeant Angelos bonos vel malos ad sui custodiam vel exercitium destinatos. Ceterum siue ita sit, siue non, non est dubitandum vnumquemque habere Angelum sibi deputatum, siue pluribus simul destinatus sit, siue vni singulariter. Nec est mirandum vnum angelum pluribus hominibus ad custodiam deputari, cum vni homini plurium custodia deputetur: ita ut eorum quisque suum dicatur habere Dominum, vel Episcopum, vel Abbatem.

Eccl. 14. c.

Vtrum Angeli proficiant in merito, vel in premio vsque ad iudicium.

PRAETEREA illud considerari oportet: Vtrum Angeli boni in premio, vel in merito proficiant vsque ad iudicium. Quod in meritis proficiant, atque quotidie magis ac magis mereantur, quibusdam videtur, ex eo quia quotidie hominum utilitatibus inseruiunt, eorumque profectibus student. Quibus etiam nihilominus videtur, quod et in premio proficiant, scilicet in cognitione, et dilectione Dei. Licet enim, ut aiunt, in confirmatione beatitudinem acceperint aeternam atque perfectam, augetur tamen quotidie eorum beatitudo, quia magis ac magis diligunt, atque cognoscunt: et est eorum charitas qua Deum et nos diligunt, et meritum, et premium. Meritum, quia per eam, et obsequia ex ea nobis impensa merentur, et in beatitudine proficiunt: et ipsa eadem est premium, quia eo beati sunt.

Autoritatibus confirmant quod dicunt.

ET quod Angeli proficiant in cognitione, ac per hoc in beatitudine, testimonijs sanctorum confirmant. Dicit enim Isaias ex persona Angelorum Christi ascendentis magnificentiam admirantium. Quis est iste qui venit de Edom, iunctis vestibus de Basra? Et in Psalmo: Quis est iste rex gloria? Ex quibus apparet, quod mysterium verbi incarnati plenius cognouerunt Angeli post impletionem, quam ante. Et sicut in cognitione huius mysterij profecerunt: ita dicunt eos in deitatis cognitione proficere: Quod autem in huiusmodi mysterij cognitione profecerint, euidenter docet Apostolus dicens: Quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo, ut innotescat multiformis sapientia Dei per Ecclesiam principibus, et Potestatibus in caelestibus. Super quem locum dicit Hieronymus: Angelicas dignitates praesatum mysterium ad purum non intellexisse, donec completa est passio Christi, et Apostolorum praedicatio per gentes dilatata.

Isaias 63. a.

Psal. 23. b.

Ephes. 3. b. 20. 6. in Explanatione 3. capit. ad Ephes.

Quod

D I S T I N C T O XI.
 Q V O D Q V A E Q V E A N I M A H A B E T
 Angelum bonum ad sui custodiam delegatum, et malum
 ad exercitium: et vtrum boni proficiant in merito, et in praemio vsque ad iudicium.

Mat. 18. b. Tomo 9. Comment. lib. 3. ad 28 caput Mat. Non reperitur in Greg. sed in Hieron. de S. Viuore. lib. 3. sent.

NLLVD quoque sciendum est, quod Angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum, ita ut quisque electorum habeat Angelum ad sui profectum, atque custodiam specialiter delegatum. Vnde in Euangelio veritas a pusillorum scandalo prohibens ait: Angeli eorum semper vident faciem patris. Angelos dicit eorum esse, quibus ad custodiam deputati sunt. Super quem locum Hieron. tradit, vnamquamque animam ab exordio natiuitatis habere Angelum ad sui custodiam deputatum, inquitens ita: Magna dignitas animarum est, ut vnaqueque habeat ab ortu natiuitatis in custodiam sui angelum delegatum. Gregorius quoque dicit: quod quisque bonum angelum sibi ad custodiam deputatum, et vnus malum ad exercitium habet. Cum enim omnes Angeli boni nostrum bonum velint, communiterg. saluti om-

Quod in hac sententia videtur Augustinus aduersari Hieronymo.

HIS autem videtur contradicere August. super eundem locum epistola dicens: Non latuit Angelos mysterium regni caelorum, quod opportuno tempore reuelatum est pro salute nostra. Illis ergo a saeculis innotuit supra memoratum mysterium: quia omnis creatura non ante saecula, sed a saeculis est. Attende lector, quia videntur dissentire in hac sententia illustres Doctores. Idcoq. ut omnis repugnantia de medio tollatur, praedicta verba, Haimonem sequentes ita determinemus, ut illis Angelis qui maioris dignitatis sunt, et per quorum ministerium illa nunciata sunt ex parte cognita a saeculis fuisse, utpote familiaribus et nuncijs. Illis vero qui minoris dignitatis sunt, incognita extitisse dicamus, usquequo impleta sunt et per Ecclesiam praedicata: et tunc ab omnibus Angelis perfecte fuerunt cognita. Constat itaque omnes Angelos in cognitione diuinorum mysteriorum secundum processum temporis profecisse. Vnde non incongruenter ipsi idem dicunt angelorum scientiam ac beatitudinem augeri usque ad futuram consummationem, quando in scientia ac beatitudine ita perfectissimi erunt, ut nec augeatur amplius, nec minuatur.

Originaliter super Gen. lib. 5. cap. 19. Super epistolam Pauli ad Eph. 3

Aliorum opinio qui dicunt Angelos in quibusdam praedictorum non profecisse.

ALII autem dicunt angelos in confirmatione tanta deitatis dilectione atque notitia fuisse praeditos, ut in his vlcerris non profecerint, nec profecturi sint. Profecerunt tamen in scientia rerum exteriorum, sicut in cognitione sacramenti incarnationis et huiusmodi, sed non in contemplatione deitatis: quia Trinitatem in unitate, atque unitatem in Trinitate non plenius intelligunt siue intellecturi sunt, quam ab ipsa confirmatione perceperunt. Ita etiam dicunt eos in charitate non profecisse post confirmationem, quia eorum charitas postea non est aucta: et sic dicunt eos non profecisse in meritis, sed hoc quantum ad vim merendi, non quantum ad numerum meritorum. Plura enim bona fecerunt postea, quae tunc non fecerant: sed eorum charitas ex qua illa processerunt, non est aucta, ex qua tantum meruerunt antequam ista adderentur, quantum postea his adiectis. Illud vero quod alij superius dicunt, probabilius videtur, scilicet quod angeli usque ad iudicium in scientia et alijs proficiant.

Quaedam auctoritates videntur obuiare probabiliori sententiae.

LIBVS tamen videntur obuiare quorundam auctoritatum verba. At enim Isidorus de summo bono: Angeli in verbo Dei omnia sciunt antequam fiant: sed nec omnes, nec omnia perfecte angelos scire dixit, et ideo eos in scientia proficere non remouit. Gregorius ait: Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? Vbi videtur dicere quod omnia scient angeli, et nihil sit quod nesciant. Sed accipiendum est hoc de his, quorum cognitio beatum facit cognitorem, ut sunt ea quae ad mysterium Trinitatis et unitatis pertinent.

Lib. 1. c. 12. post mediu. li. 2. Moral. cap. 2. 10. 2.

DISTINCTIO XI.

De Angelorum ministerio, et missione per comparationem ad hominem cui ministrant.

Illud quoque sciendum est, quod Angeli boni, et cetera.

Expositio textus.



PRAE determinauit Magister de Angelorum ministerio quantum ad ipsos Angelos ministrantes. In hac parte determinat de Angelorum ministerio per comparationem ad hominem cui ministrant. Et quoniam omne officium, siue ministerium laudabile et bonum debet habere praemium: ideo pars ista habet duas partes. In prima determinat qualiter Angeli hominibus ministrando eos custodiunt. In secunda quaerit, utrum Angeli ex ipso actu

Diuisio.

A ministrandi in merito, uel in praemio proficiant: et incipit secunda pars, ibi: Praeterea illud considerari oportet, et cetera. Prima pars habet duas. In prima ostendit quod boni Angeli deputantur ad custodiam, et mali ad exercitium hominum. In secunda quaerit, et determinat, utrum singuli deputentur ad custodiam singulorum, ibi: Soles autem quaeri verum singuli. Similiter secunda pars principalis duas habet secundum duas opiniones, secundum quas dupliciter determinat quaestionem propositam. In prima parte ponit primam opinionem quae incipit, ibi: Praeterea illud considerari oportet, et cetera. In secunda secundam, ibi: Alij autem dicunt Angelos in confirmatione, et cetera. Subdiuisiones autem partium, et intellectus Magistri patent in littera. Nam totalis intentio distinctionis versatur circa duo, videlicet circa custodiam, et eius consequentia vel annexa.

Vnamquamque animam ab ortu natiuitatis habere angelum. Dub. 1.

Videtur hoc verbum Hieronymi falsum, quia cum anima paruuli in ortu suae natiuitatis non possit mereri

mereri nec demereri, nec sit capax disciplinae, videtur quod frustra angelus se occupet circa illa pro illo tempore: sicut si aliquis doctor vellet erudire paruulum vagientem. Quod si tu dicas: quod angelus custodit non erudiendo quantum ad spiritum, sed defendendo quantum ad corpus: tunc videtur quod cum in pari periculo sit puer non natus, et natus quantum ad corpus, quod debeat custodiri ante natiuitatis ortum.

RESP. Dicendum quod Hieronymi auctoritas, quod ad custodiam hominis angelus intelligatur deputari ab ortu natiuitatis, non solum intelligenda est de natiuitate ex vtero, sed etiam de natiuitate in vtero. Extunc enim non ante debet angelica custodia circa eum qui nasciturus est deputari: quia illa custodia principaliter respicit spiritum, quam corpus: et ideo non debet speciale angelum ad sui custodiam habere, antequam spiritus infundatur. Non debet etiam differre, quia extunc defendere potest et adiuuare: magis tamen secundum tempora diuersa. Dum enim in vtero est paruulus, potest interimiri et damnari. Dum est extra vterum, ante adultam aetatem potest a baptismate impediri: dum est in adulta aetate ad diuersa peccata potest pertrahi. Contra: Haec omnia in his tribus statibus debet angelica custodia sibi deputari, ut per eam ab his malis possit erui, et ab aduersario defendi: et hi effectus satis dicuntur pluri, qui sunt per liberationem a malo. Vtrum autem paruulus, quamdiu caret vsu rationis, aliquem occultum effectum habeat quantum ad habilitationem, et directionem in bonum, assignare est difficile: sed negare non est tutum.

Constat itaque omnes angelos in cognitionem diuinorum mysteriorum secundum processum temporis profecisse. Dub. 11.

Lib. 4. Dialog. log. ca. 23. 10. 1. Et 2. Moral. c. 2. 10. 2.

Hoc videtur esse contra Greg. qui dicit in dialogo: Quid est quod non videat, qui videntem omnia videt? Si ergo videtur quasi a principio temporis exemplar diuinum, videtur quod in nullius cognitione defecerunt. Si tu dicas, quod intelligit de omnibus, quae sunt de necessitate salutis, sicut dicit Magister in littera: obijcitur contra hoc. Vnum solum est illud, quod est de essentia salutis: ergo non deberet dicere, ratione illius, quod omnia sciunt, quasi beatitudo esset in multis. Praeterea: Si illud exemplar diuinum est ratio omnium: et qui cognoscit rationem rei, cognoscit ipsam rem: videtur quod angelus omnes res creatas cognoscat, dum illud vnum cognoscit. Et si profecerunt secundum processum temporis: ergo videtur quod eorum cognitio, subiaceat transmutationi temporalis, et ita non viderentur esse beati.

RESPON. Dicendum quod cognitio in angelis quaedam est a natura, quaedam vero est a gratia. Cognitio vero quae est a natura duplex est. Qaedam enim dicitur esse a natura, quia naturaliter inserta: ut cognitio eorum quae sunt de prima mundi constitutione: et quantum ad hanc, angeli non proficiunt, nec deficiunt, quia quantum ad hanc habent vniuersales species omnium. Alio modo cognitio a natura dicitur cognitio quae est per naturalem potentiam, siue sit innata, siue sit acquisita: et quantum ad hanc profecerunt angeli secundum processum temporis per multiplicem experientiam, et conuersionem super his quae de nouo fiunt. Similiter cognitio a gratia duplex est. Qaedam a gratia fixa, quaedam a gratia fluente. Sicut enim in membris corporalibus ponuntur quaedam virtutes fluentes, quaedam fixae: sicue vita quaedam fluens, quaedam fixa: sic intelligendum est et in spiritalibus membris, siue spiritibus angelicis. Quia gratia fixa dicitur esse gratia confirmatio. Cognitio procedens ab hac gratia est visio aeternae lucis, in qua nec proficiunt angeli, nec decrefcunt: S. Bon. To. 4.

A cognitio vero quae est a gratia fluente, est cognitio reuelationis: quae ideo vocatur fluens, quia non semper reuelat Deus mysteria, sed pro loco, et tempore: et secundum hanc intelligit Magister angelos magis profecisse, no quia apertius viderint verbum: sed quia reuelatio aliqua facta est eis a verbo. Ad illud quod obijcitur, quod non proficiunt, quia vident omnia, videndo verbum, dicendum quod illud dictum est non per proprietatem, sed per aequiualentiam, et sufficientiam: quia cognitio solius verbi a deo sufficit angelis, sicut si haberent cognitionem omnis rei, etiam in particulari. Ad illud quod obijcitur, quod vident omnem rationem, dicendum quod speculum aeternum est speculum voluntarium, et exemplar illud est voluntarie ductuum: ideo quantumcumque quis in eo aspiciat, nihil in eo videt, nisi quantum vult reuelare. Ad illud vero quod obijcitur de transmutatione temporis, dicendum quod etsi cognitio beatitudinis temporari non subiaceat, tamen cognitiones, et affectiones, et etiam cogitationes angelorum circa res creatas nihil impedit variari per tempora. Dicit enim August. super Genesim ad litteram quod Deus spirituales creaturas mouet per tempora, non per loca. Et haec de angelis dicta sufficiant.

Aug. lib. 8. ca. 20. 22. 23. 10. 3.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis circa duo incidit haec dubitatio. Primo circa angelorum custodiam. Secundo circa ei annexa. Quantum ad primum quaeruntur tria. Primo quaeritur, utrum angeli deputati debuerint ad custodiam hominis lapsi. Secundo, utrum si homo steterit, deputati fuissent ad custodiam hominis instituti. Tertio, utrum aliquis angelus deputatus sit ad custodiam Christi.

QUESTIO I.

An Angeli debuerint deputari ad custodiam hominis.

Alex. Alensis 2. p. q. 41. Membro 1. et 2. S. Tho. 1. p. q. 113. art. 1. Et 2. Sent. dist. 11. q. 1. art. 1. Scotus 2. Sent. dist. 11. q. 1. Art. 1. Egid. Rom. 2. Sent. d. 11. q. 1. art. 1. Alfridorensis 2. Sent. tract. 4. c. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 11. q. 1. Gabr. Biel 2. Sent. dist. 11. q. 1.



IRCA quam sic proceditur, et ostenditur, quod angeli non debuerint deputari ad custodiam hominis. Et primo ostenditur ratione sumpta ex parte hominis sic. Cui nulla potest fieri violentia, nulla indiget custodia: sed liberu arbitriu humanum ad peccatum non potest violentari: ergo non indiget ab angelo custodiri: frustra ergo sunt angeli ad eius custodiam deputati: sed Deus nihil frustra: ergo, et c. 2. ITEM quanto aliquis paucioribus auxilijs extrinsecis triumphat de aduersario, tanto gloriosior est victoria: ergo gloriosius esset homini vincere diabolum per seipsum, quam per angelicum suffragium: ergo carentia angelici praesidij auget gloriam. Igitur ab oppositis, custodia angelica minuit nostram gloriam: sed Deus nihil debet facere quod sit nostrae gloriae detrimentum: ergo, et cetera. 3. ITEM hoc ipsum ostenditur rationibus sumptis a parte angeli: Maior est qui recumbit, quam qui ministrat: ergo

Luce 22. 6

strat: ergo si angelus, qui custodit hominem ei ministrat, homo viator est maior angelo beato: quod si hoc falsum est: ergo angelus non ministrat homini: igitur angelus non custodit hominem, aut in custodia perueritur ordo.

4. I T E M si angelus custodit hominem, aut hoc habet a natura, aut a gratia. Si a natura: cum eadem sit natura in bonis, et in malis, videtur quod mali sint custodes hominum. Si a gratia: cum vna anima excedat aliam in gratia: videtur quod vna debeat ad custodiam alterius deputari.

5. I T E M hoc ostenditur a parte ipsius Dei: Deus enim custos perfectus est secundum quod dicitur in Psalmo. Ecce non dormitabit, neque dormiet, *et cetera*. ergo si sufficiens est diuina custodia, videtur quod superflua angelica: aut si angelica est necessaria, videtur diuina custodia esse diminuta.

6. I T E M custodia est ad conseruandum in bonū: sed non minus est conseruare in bono, quam liberare a malo: nam, Non minor est virtus quam querere, parat tueri. Si ergo non decuit hominem liberari, nec erui de potestate diaboli nisi per Deum: videtur, quod non debeat custodiri per angelum, aut honor diuinus transfertur in angelum.

FVNDAMENTA. SED CONTRA: Super muros tuos Hierusalem, *et cetera*. Glof. Muri sunt apostoli, custodes sunt angeli.

I T E M: In vnamquamque gentem preposuit rectores. Glof. id est angelos.

I T E M angeli eorum semper vident faciem patris mei. Glof. Non sunt contemnendi ad quorum custodiam mittuntur angeli. Ex his auctoritatibus colligitur, quod angeli deputati sunt ad custodiam hominū.

I T E M hoc ipsum ostenditur ratione. Ordo vniuersi hoc exigit: vt omne malum habeat bonum sibi oppositum. Quod confirmatur per illud quod dicitur in Ecclesiastico: Contra malum bonum: si ergo tentamus per angelos malos, videtur, quod defendi debeamus per bonos:

I T E M lex diuinitatis hoc exigit: vt media reduncantur per prima, et postrema per media ad suum primum principium: et hoc confirmatur per illud quod dicit Dionys. in lib. de Hierar. angel. Lex diuinitatis est in nullo negligere ordinē, sed per prima media, et per media postrema reducere: ergo si angelus beatus superior est homine viatore, videtur quod homo mediante auxilio angeli ad beatitudinem debeat peruenire: auxilium autem illud maxime est in custodiendo: ergo, *et cetera*.

I T E M lex pietatis hoc exigit, vt sustentetur indigens a potente. Si ergo homo viator fragilis, et indigens sustentante, et custodiente, et angelus beatus fortis est, et potens: videtur quod homo committi debeat angelicæ custodiæ.

CONCLUSIO.

Dei potentiam, sapientiam, et misericordiam decebat, et homini lapsio in peccato plurimum conducebat, angelica custodia ipsum deputari.

RESP. AD ARG. Dicendū quod conueniens est hominē lapsū deputari angelicæ custodiæ, et angelū deputari ad custodiendum hominem: tum quia decet altitudinem diuinæ potentie, tum quia decet ordinē sapientie: tum quia etiam decet dulcedinem misericordie. Altitudinem namque decet diuinæ potentie duplici ex causa. Vna est, quia Deus nō solummodo vult honorari in se: sed etiam in suis seruis. Vnde non sufficit altitudini diuinæ potentie, quod angeli ministrent sibi: sed etiam ad ostensionem excellentis suæ potentie hoc ab eis exigit, vt ministrent etiam creatu-

re suæ. Alia est ratio: quia cum Deus habeat diabolū, et eius dæmones aduersarios, magis decens est, quod ipse eos vincat per suos ministros, vt per hoc ostendatur potentia manus Dei, qua non solum potens est in se, sed etiam in seruis suis, et vt non indebite possit Dominus exercituum appellari. Ordinem vero sapientie similiter decet. Nam hic est ordo quem diuina lex in suis operibus exequitur, et conseruat, vt postrema per media deducatur ad summa. Quoniam igitur angelus tum ratione immortalitatis nature, tum etiam ratione gratie consummata: medium tenet inter Deum, et hominem lapsū: decens fuit, vt Deus hominem adiunaret, et custodiret per angelum. Dulcedinem etiam decet diuinæ misericordie, quæ aperuit sinum homini lapsio, nec in aliquo ei defecit quod spectat ad salutis suæ promotionem. Et ideo cum homo lapsus esset venundatus, vt faceret malum, ei ministravit precium sanguinis filij sui, quem est redemptus, vt faciat bonum. Et quia habet aduersarium impugnantem, dedit ei ministrum custodiendum, vel custodem auxiliantem: vt sic ex nulla parte miseria remaneret humana sine diuinæ misericordie subsidio, et beneficio. Competebat igitur homini lapsio dari ex hac triplici ratione angelicam custodiam. Sunt etiam alie rationes, quæ in obijciendo tactæ sunt. Rationes ergo ad hanc partem inductæ concedendæ sunt.

1. A D illud quod primo obijcitur, quod homini non potest fieri violentia, dicendum quod etsi non possit fieri violentia quantum est ex parte liberi arbitrij, posset tamen fieri quantum est ex parte sui. Et iterum. Quamuis angelus non possit sufficienter liberum arbitrium violentare, tamen nisi haberet contrariam potestatem arcuentem, adeo posset inducere, et circumuenire, quod valde pauci essent, quos nō deijceret: et ideo per necessaria est custodia angelica, quæ comprimat potestatem diabolicam.

2. A D illud quod obijcitur, quod carentia angelici præsidij auget gloriam, et triumphum, dicendum quod verum esset, si ita bene triumpharet homo absque angelo, sicut cum adiutorio angelico. Nunc autem non est ita: si enim ei deesset angelicum subsidium, multo frequentius vinceretur, quam vinceret: et multo melius est cum angelico præsidio vincere, quam sine præsidio perdere. Et iterum. Præsidium angeli nō excludit liberum arbitrium, nec minuit de substantia meriti, vel præmij, vel de nobilitate triumphij quantum ad id, quod est substantiale.

3. A D illud quod obijcitur, quod non conuenit ex parte angeli, quia maior est qui recumbit, quam qui ministrat, dicendum quod verum est quando minister recumbenti ministrat propter seipsum: sicut seruus regis ministrat regi propter eius dignitatem, et imperium: sed non habet veritatem quando aliquis ministrat alicui habendo respectum ad alium: sicut aliquando magnus miles deseruit non tantum regi: sed etiam toti familia: nec aliquem abijcit, nec despicit, vt ei non ministret propter vtilitatem persone: non enim considerat quis est, sed cuius seruus est: sic et in proposito intelligendum est se habere. Angelus enim homini non propter se ministrat, sed propter Deum, cuius gerit imaginem. Vel aliter dici potest, quod verbum illud intelligitur de ministerio subiectionis, non præsentie: custodire autem hominem, etsi ministerium dicat, magis tamen importat angelum præsidere homini, quam esse subiectum.

4. A D illud quod queritur: vtrum habeat a gratia, vel a natura, dicendum quod ab vtroque habet. Quia ei de natura sua fortior est homine, et potentior: et similiter in gratia est excellentior, et stabilior, adeo vt plus excedat hominem, quam excedit pedagogus paruulum: ideo conuenit angelo et ex natura, et ex gratia, vt homo committatur eius custodiæ, et tutelæ.

5. A D

5. A D illud quod obijcitur ex parte Dei, quod Dominus est custos perfectus, dicendum quod perfectio diuinæ custodiæ non excludit vtilitatem angelicæ. Sicut enim Deus operatur in omnibus rebus, et tamen eius operatio operationes creaturarum non excludit, sed conseruat, et adiuuat, nec tamen eius operatio est imperfecta, aut operatio creaturæ superflua: sic intelligendum est de custodia. Sicut enim Deus propter suæ bonitatis manifestationem, et ordinis sapientie ostensionem creaturis communicauit posse operari, et in alias creaturas effectum suum imprimere, ipso tamen non deferente, sed cooperante: sic dedit angelis posse hominem custodire, cum tamen a seruatorum suorum custodia ipse nunquam desistat: quia tale posse competebat angelicæ nature, et gratie. Et vna istarum custodiarum alteri non præiudicat: immo diuina facit ad angelicæ custodiæ perfectionem: angelica vero ad perfectionis diuinæ custodiæ manifestationem.

6. A D illud quod obijcitur, quod Deus per seipsum debuit redimere, ergo per seipsum debuit custodire, dicendum quod non est simile. Redimere enim æque magnum est sicut condere: et ideo sicut nullus debuit esse conditor nisi solus Deus, sic nullus alius debuit esse redemptor: custodire autem dicit aliquem effectum beneficentie, qui magis est exterius, quam interior, et ideo non est tantus. Nec valet illud quod obijcitur, quod nō minor est virtus tueri bona, quam acquirere, dicendum enim quod tunc illud verum est, quando conseruatio, et acquisitio est in potestate eiusdem virtutis.

QUESTIO II.

An stante homine, angeli deputati fuissent ad custodiam hominis.

Alex. Alenf. 2. p. q. 4. Membro 4. art. 2.
Stephan. Brulef. 2. Sent. dist. 1. 1. q. 2.

AD OPPOSITVM



TRVM si homo stetit, fuisset angeli deputati ad hominis conditi custodiam. Et quod non, videtur. Angelus deputatur ad custodiā hominis propter supplendos eius defectus: sed in homine secundum statum nature instituta nulli erant defectus: ergo ad eius custodiam non debebat deputari aliquis angelus.

1. I T E M homo secundum statum nature instituta non erat magis pronus ad malum, quam vnus angelus in suis naturalibus constitutus: ergo si angelus conditus nullius custodiæ est commissus nisi soli diuinæ, videtur similiter quod nec homo in statu innocentie constitutus.

3. I T E M custodia dicit quandam præsentiam in custodiendo respectu custoditi: sed anima humana solus Deus maior est nisi deprauerit per culpam: ergo si homo in statu innocentie nulla culpa erat deprauatus, non debuit ei per officium custodiæ præsidere aliquis angelus.

4. I T E M si ad custodiam hominis instituti deputatur angelicus spiritus: ergo cum virtus hominis sit modo per peccatum multipliciter deiecta, videtur, quod vni homini non sufficiat vnus angeli custodia: ergo si nunc vni homini lapsio sufficit vnus, videtur, quod tunc non indigebat custodia alicuius.

FVNDAMENTA. Mart. 18. c. Li. 3. super 18. c. Mart. 10. 6.

CONTRA: Super illud angeli eorum, *et cetera*. Glof. Hieronymi: Magna dignitas est animarum: vt vnaqueque ab ortu natiuitatis suæ habeat ad sui custodiā angelum deputatum. Si ergo deputatio angelicæ custodiæ pertinet ad dignitatem anime, cum anima secundum statum nature instituta dignior esset, quam secundum statum nature lapsa, videtur quod si nunc

S. Bon. To. 4.

A habeat angelum ad sui custodiam deputatum, quod multo magis tunc.

I T E M pronior est Deus ad miserendum, quam ad condemnandum: ergo si homo in statu nature instituta habuit angelum malum tentantem: ergo multo fortius misericordia diuina debuit sibi dare angelum custodientem.

I T E M angeli deputati sunt nobis custodes, vt per eorum operationem retrahamur a malo: sed homo in statu innocentie indigebat a malo retrahi, cum posset peccare: ergo debebat ab angelo custodiri.

I T E M homo viator committitur angelicæ custodiæ, vt per sustentationem, et auxilium angelicum, et per subsidium operationis eius possit de bono in melius ascendere: sed homo in statu innocentie proficere poterat: ergo videtur quod ad ipsius custodiam, angelus deputari debebat.

CONCLUSIO.

Homini non modo in statu lapsa nature: sed instituta quoque conueniebat angelica custodia, licet in statu isto magis expediat, eum colluctationem habeat non ad uersus carnem, et sanguinem, sed aduersus mundi rectores.

RESP. AD ARG. Dicendum quod etsi angelus deputatus ad custodiam hominis in multis proficit ei, et subueniat: specialiter tamen ad hoc deputatur, vt ab inuisibili aduersario defendat. Quia enim homo non habet colluctationem aduersus carnem, et sanguinem: sed aduersus mundi rectores, et aduersus spiritalia nequitie in caelestibus, qui sunt hostes inuisibiles, debet per oppositum habere inuisibiles adiutores ad sui ipsius defensionem. Et quia aduersarius vndique nos impugnat, nā rationem seducit per astutias, voluntatem allicit per blanditias, virtutes opprimit per violentiam: ideo bonus angelus specialiter ad hoc nobis datur, vt hominem defendat ab oppressione contra violentiam: vt hominem erudiat, et dirigat contra fallaciam: vt hominem exhortetur, et inducat ad bonum contra blanditias. Quia igitur aduersarius noster diabolus etiam homine instituto erat fortior, et astutior, et in proposito malitie pertinacior: ideo cōpetebat homini dari angelicam custodiam quæ comprimeret potestatem aduersariam, non solum secundum statum nature lapsæ, sed etiam institutæ, licet magis nunc, quam tunc indigeret: vnde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. A D illud vero quod obijcitur primo, quod Angelus datur homini ad custodiam propter supplendos defectus, dicendum quod illa non est tota causa, nisi large vocetur suppletio defectus siue quantum ad defectum qui inest, siue etiam quantum ad defectum, qui potest inesse, vt non inest: et licet in primo homine non esset defectus actualis, erat tamen in eo defectibilitas: et si ex se non haberet defectum, in defectum tamen præcipitari poterat per suam aduersariū.

2. A D illud quod obijcitur, quod angelus non deputatur ad custodiam alterius angeli, dicendū quod et si angelus possit alteri angelo præsidere, tamē proprie non dicitur ipsum custodire: nam ille solus indiget custodia, qui potest impugnari, et per custodiam superare, vel absque custodia perdere: et ille solus debet custodire, qui non potest expugnari, nec perdere. Et hinc est, quod angelus potest deputari ad custodiam hominis instituti, et non alterius angeli: nam angeli simul conditi sunt, et simul etiam, qui beatificantur beatificati sunt: et simul etiam, qui peccauerunt irreuerabiliter lapsi sunt, et ideo angelus non potest deputari ad custodiam alterius angeli: quia bonus post confirmationem nō indiget, malo autem post obstinationem non prodest: ante vero confirmationem, et obstinationem nō erat qui posset defendere, nec erat, qui

o 2 posset.

Eph. 6. 6

posset impugnare, cum omnes essent aequaliter verti- biles: in homine vero viatore fecus est. Nam homo erat in statu vertibilitatis, et pugnae, in quo poterat amittere, vel lucrari: angelus in statu beatitudinis erat, a quo non poterat commoueri.

3. Ad illud quod obijcitur quod menti humanae, quae non est per peccatum corrupta, solus Deus debet praefici, dicendum quod verum est de ea praefatione, quae habet oppositam feruitutem: sic enim homo conditus soli Deo dicebatur esse subiectus: et solius Dei erat seruus, non alterius. De praefatione vero, quae attenditur secundum excellentiam status, et secundum praesidentiam respectu alicuius actus, non habet veritatem: sic enim angelus praeficitur angelis, in quibus numquam fuit peccatum.

4. Ad illud quod obijcitur quod etsi homo tunc habuerit angelum ad custodiam deputatum, quod nunc vnus homo debet habere multos, dicendum quod illud argumentum non cogit: quia effectus angelicae custodiam dupliciter potest crescere vel propter multitudinem custodientium, vel propter maiorem succursum custodientis: et ideo licet homo lapsus maiori indiget officio custodiam, quam institutus: tamen quia idem angelus secundum diuersas opportunitates potest magis, et magis succurrere, et indigentias releuare, ideo non oportet per augmentationem indigentiae in custodito numerum custodum multiplicare.

QVÆSTIO III.

An Christus habuerit Angelum custodem.

Alex. Alensis 2. p. q. 41. Memb. 4. art. 2.
S. Thom. 2. p. q. 113. art. 2. et 4.
Et 2. Sent. dist. 11. q. 1. art. 3.
Egid. Rom. 2. Sent. dist. 11. q. 1. art. 2.
Richardus 2. Sent. dist. 11. q. 1.
Albertus de Virg. assisfr. q. 8. art. 8.
Durandus 2. Sent. dist. 11. q. 1.
Thom. Arg. 2. Sent. dist. 11. q. 1. art. 3.
Gabr. Biel 2. Sent. dist. 11. q. 1. dub. 1.

AD OPPOSITVM Psal. 90. c

TRVM aliquis angelus deputatus fuerit ad custodiam Christi. Et quod sic, videtur per illud Psalmi: Angelis suis Deus mandauit de te, vt custodiant te in omnibus vijs tuis: ergo si hoc intelligitur de capite, sicut Glof. exponit ibidem, patet, et cer.

Luc. 22. c

2. ITEM super illud: Ecce apparuit ei angelus Domini confortans eum. Beda: In testimonium vtriusque naturae, et angelus eum confortasse, et angelus ei ministrasse describitur: si ergo actus confortandi pertinet ad officium angeli custodientis, videtur, et cer.

3. ITEM videtur hoc ratione. Quia Christus secundum naturam humanam, maxime secundum statum passibilitatis minoratus est paulominus ab angelis: ergo si erat mortalis, et passibilis, et etiam minoratus ab angelis, indigebat, et competebat, vt videretur, ab angelis praesidentibus, et immortalibus custodiri.

Matth. 4. a

4. ITEM ordo vniuersitatis hoc exigit, vt contra malum sit bonum: cum igitur Christus habuerit malum angelum ad exercitium, et pugnam, sicut legitur quod tentatus est a diabolo: ergo debuit habere bonum angelum ad custodiam.

5. ITEM ad dignitatem spectat humanae animae, quod committatur tam nobili custodiam sicut angelicae: ergo si anima Christi fuit nobilissima omnium, videtur quod sibi maxime competat custodia angelorum.

6. ITEM sapiens Dominus illud quod habet charius facit custodiri diligentius: sed Deus, chariorem

A habebat Christum, quam aliquem alium: ergo videtur, quod si alijs non deest angelorum custodia, quod nec animae Christi, quae inter omnes, et super omnia erat Deo charissima.

CONTRA: Christus ab instanti suae conceptionis et fuit beatus, et perfectissime beatus: si ergo beati potius est custodire, quam custodiri, videtur quod Christo nullo modo competat custodia angelica.

ITEM Christus ab instanti suae conceptionis et secundum animam, et secundum corpus fuit diuinitati vnitus tanta vnione, qua maior nequit intelligi: ergo si diuina virtus omnipotentissima est, et per omnia ad nutum suae voluntatis prompta erat: ergo videtur, quod nulla indigeret aliena custodia.

ITEM qui ab alio custoditur, ex hoc quod custoditur est quodam modo illi obnoxius: ergo si Christus nulli debet esse obnoxius, a nullo angelo debuit custodiri.

ITEM esto quod Christus non habeat angelum ad sui custodiam, quareo vtrum ex hoc incurrat aliquod damnum, vel incommodum, vel peccatum, vel omittat aliquod bonum: et cum nullum horum sit, nihil tollit a Christo absentia angelicae custodiam, ergo nihil adijcit praesidentia: ergo si ponitur Christus ab angelo custodiri, videtur quod aliquid circa ipsum fiat frustra, quod est inconueniens.

CONCLUSIO.

Cum Saluator noster Christus Iesus vinci a diabolo non pauerit, nec per blanditias seduci, nec reluctantem carnem habuerit, nec praesidentia angelica subiectus fuerit, custodia angelica ei non fuit destinata.

RESP. AD ARG. Dicendum quod Christo no est datus angelus ad custodiam, tum quia Christus no indigebat, tum etiam quia non competebat. Non egebat, quia aduersarius eius nec poterat opprimere per violentiam corpus diuinitati vnitum, nec poterat seducere per astutias intellectum a verbo plenarie illustratum: nec poterat allicere per blanditias affectu plenitudine gratiae confirmatum: ideo Christus non indigebat angelo bono nec quantum ad defensionem corporis, nec quantum ad eruditionem rationis, nec quantum ad incitationem affectionis. Non solum autem non indigebat angelica custodia, sed nec etiam ei competebat. Custodia enim in custodiente respectu custoditi dicit praesidentiam quamdam: et quia angeli Christo Domino suberant, non praerant, ideo nec aliquod officium praesidentiae ipsis angelis respectu Christi committi debebat, et propterea nullus angelus debuit deputari ad custodiendum Christum, sed angelorum multitudo debuit deputari ad eius ministerium.

1. Ad illud quod obijcitur in contrarium de Psal. Angelis suis Deus mandauit de te, et c. dicendum quod illud intelligitur de capite ratione membrorum. Unde sicut dicit August. diabolus male exposuit siue intellexit, dum capiti attribuit ratione sui, quod scriptura attribuit ei ratione membrorum.

2. Ad illud quod obijcitur quod angelus eu confortabat, dicendum quod angelus non confortabat eum confortatione potestatiua, sicut confortat illos quos custodit, sed solum ministeriali, sicut confortat armiger strenuum militem.

3. Ad illud quod obijcitur, quod Christus est ab angelis minoratus, dicendum quod etsi Christus minoratus dicatur ratione passibilitatis, numquam tamen sic minoratus est, vt aliquis angelus aueret ei praesidere: cum ita bene sit adorandus Christus in cruce, et in sua infirmitate, sicut etiam cum in sua appareret virtute.

4. Ad illud quod obijcitur quod habuit malum angelum ad exercitium, dicendum quod illud exercitium

FVNDAMENTA.

Pf. 90. c

titium solum fuit exterius non interius, nec fuit ad ip- sium probationem, sed potius ad nostram instructionem, et aduersarij constitutionem: ex quo Christi dignitas non minuebatur, sed manifestabatur. Sed non sic est in officio custodiendi: nam si angelus ad eius custodiam deputatur, potius esset defectibilitatis ostensio, quam virtutis, et dignitatis manifestatio, vel etiam alicuius instructio.

5. Ad illud quod obijcitur, quod dignitatis est habere custodiam angelicam, dicendum quod quaedam sunt dignitatis simpliciter: quaedam vero sic sunt dignitatis, vt etiam annexum habeant aliquid indignitatis siue infirmitatis: custodiri autem ab angelo ita dicit dignitate in anima respectu illarum creaturarum quae committuntur angelicae custodiam, vt tamen dicat imperfectionem respectu beatorum, qui aliena custodia numquam egent. Et quia animae Christi non est attribuendum aliquid quod derogat eius beatitudini, ideo etsi ab angelo custodiri aliquo modo dicat dignitatem, non tamen Christo debet attribui, quia simul cu hoc in custodito quanda importat defectibilitate.

6. Ad illud quod obijcitur, quod id quod charius est, melius custoditur, dicendum quod verum est, quando illud quod magis est charum ita indiget custodia, sicut illud quod minus: sic autem non est in proposito, nam Christi anima non sic indigebat custodiri, quae peccare non poterat. Vel aliter potest dici, quod Deus diligentius custodiat animam Christi quam animam alicuius alterius hominis: plus enim facit per seipsum, quam vlli alij animae faciat per se, et per angelum.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER de secundo articulo scilicet de annexis angelicae custodiam quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum angelus propter nostram ob- stinationem subtrahat custodiam beneficium. Secundo quaeritur, vtrum ex nostra beatificatione accrescat ei nouum gaudium. Tertio quaeritur, vtrum angelus custodiens ex damnatione custoditi incurrat aliquod detrimentum.

QVÆSTIO I.

An Angeli custodire desinant, vbi nos obstinatos compererint.

Alex. Alens. 2. p. q. 41. Membr. 5.
S. Tho. 2. p. q. 113. art. 6.
Et 2. Sent. dist. 11. q. 1. art. 4.
Egid. Rom. 2. Sent. dist. 11. q. 1. art. 4.
Alisgodorensis 2. Sent. tract. 4. c. 5.
Albertus de Virg. assisfr. q. 8. art. 9.
Rich. 2. Sent. dist. 11. q. 2.
Tho. Arg. 2. Sent. dist. 11. q. 1. art. 3.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 11. q. 3.

AD OPPOSITVM Hier. 51. a

IRCA quam sic proceditur, et ostenditur quod angelus subtrahat ab homine custodia beneficium propter obstinationem per illud: Curauimus Babylonem, et non est curata: derelinquamus eam, et cer. ibi Glossa: Medici sunt angeli quos a nobis repellimus, dum eorum consilio non acquiescimus.

2. ITEM per aliam Glossam ostenditur illud idem ibidem: Caue ne quando relinquit te medicus: si enim reliquerit, patet quod abscessio medici damnatio tua sit: ergo angelus hominem quem custodit aliquid derelinquit: sed hoc non est nisi quando obfirmat faciem suam pro obstinationem: ergo, et cer.

3. ITEM per Damascenū dicitur quod antichristi S. Bon. To. 4.

stus carebit angelorum praesidio: sed hoc non est nisi quia ipse erit obstinatus in malo: ergo videtur quod praesidium custodiam obstinatis subtrahatur ab angelis.

4. ITEM angelus neminem inuitum potest compellere ad bonum: sed obstinatus factus est inuitus ad bonum: ergo frustra circa ipsum laborat angelus: ergo si stultus est qui aliquid frustra facit, maxime qui hoc nouerit, videtur quod propter obstinationem, perdat homo angelicum praesidium.

5. ITEM maioris benignitatis et misericordiae Deus est quam sit angelus: sed Deus propter peccati commissionem relinquit cordis humani habitaculum: ergo multo fortius videtur quod propter obstinationem angelus subtrahat ministerium.

6. ITEM propter rebellionem, et obstinationem excommunicatur quis, et eijcitur extra caetum fidelium, et subtrahitur ei orationum Ecclesiasticarum beneficium: ergo si tantus zelator iustitiae, vel maior est angelus quam sit Ecclesiae praesatus, et praesatus rebellis, et obstinato subtrahit beneficium communionis, et orationis, videtur quod multo fortius angelus subtrahat praesidium custodiam.

7. ITEM grauius peccat ille cui suggerunt bona, et facit mala, quam qui facit mala sine aliqua exhortatione bonorum, et hoc propter contemptum: ergo obstinatus in malo grauius peccat, quando contempta exhortatione angelica persistit in malitia, quam si esset omnino ab angelo derelictus: ergo si angelus bonus non debet aliquid facere quod vergat in malum eius quem custodit, videtur quod ex quo obstinatus est, non debeat eum amplius custodire.

CONTRA: Paratior est bonus angelus ad conseruandum in bono, quam sit malus angelus ad praecipitandum in malum: sed malus angelus quantumcumque homo sit bonus, vsque ad mortem non definit ipsum infestare: ergo videtur quod nec bonus quantumcumque malum vsque ad mortem desinat custodire. Maior propositio manifesta est. Minor probatur per illud, quod dicitur in Glof. super illud: Apprehende brachiam eius. Diabolus vsque ad crucem securus est Christum.

ITEM quanto aliquis peior est, tanto est pronior ad malum: et quanto pronior ad malum, tanto magis indiget retrahente: ergo si angelus deputatus ad custodiam, ad hoc ordinatur vt retrahat a malo, videtur quod non debeat subtrahi obstinato.

ITEM de nemine desperandum est, dum est in via: ergo quantumcumque quis sit obstinatus, non est desperandum de eo: ergo si medicus non relinquit aegrotum nisi illum de quo desperat, videtur quod angelus nullum relinquit, quantumcumque obstinatus.

ITEM in aegritudine corporali sic est, quod quamuis aliqua aegritudo sit incurabilis, tamen si potest intendi per vtile, est habere consilium medici: si ergo nullus est adeo obstinatus in hac vita, quin possit in eo malitia intendi, videtur quod cuilibet competat custodia angeli: si ergo angelus non subtrahit custodiam ab eo qui est idoneus custodiri, videtur quod nullus quantumcumque obstinatus beneficio angelicae custodiam, quamdiu est in via, debeat destitui.

CONCLUSIO.

Quaquam angelus bonus in malo obstinatos quo ad malum euitandum semper dum viuunt custodiat, ad bonum tamen exequendum tantum eis custodia beneficium subtrahit.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam notandum est quod communiter tenetur a doctoribus sacrae Scripturae, quod angelus non omnino relinquit obstinatos quamdiu sunt viatores, nec tamen adeo diligenter custodit sicut custodit bonos, aut mediocriter malos: ideo communiter dicitur quod quodam

quodam modo deserit, et quodam modo semper custodit. Explicatio autem huius potest diuersimode fieri. Nam aliquem custodiri ab angelo vel secundum dupliciter intelligi, vel secundum habitum vel secundum actum. Voluerunt ergo aliqui dicere, quod angelus obstinatum secundum actum custodiendi relinquit, pro eo quod ipse custodiendi angelo non obedit, immo contra eius monita faciem obfirmavit: quantum vero ad habitum non deserit, quia semper promptus est ei subuenire, si quo modo ipsum ad viam veritatis videat inclinari. Et hic quidem modus dicendi non sufficit, quia nullus est adeo malus, et peruersus, quin angelus bonus possit ei aliquid beneficium custodiendi largiri: ergo si semper est ei promptus facere bonum, videtur quod nunquam subtrahat omnem actum. Et ideo secundum modum dicendi est quod duplex est custodia angelicæ actus, vnus respectu corporis, alter respectu spiritus. Vnus consistit in repulsione hostis, ne opprimat corpora: alter in arcendo ipsum, ne peruerat animas. Primi actus efficacia est in angelo, secundi vero non solum est in angelo, sed etiam in nobis. Quantum ad primum actum bonus angelus hominem usque ad mortem non derelinquit, quia non patitur ipsum a damone opprimi vel occidi, nisi quando aliter exigit fieri sententia diuini iudicij. Quantum vero ad secundum actum, quia actus illius efficacia non tantum est in angelo, sed etiam in nobis, subtrahit custodiendi beneficium ab his circa quos videt se frustra exerceri, utpote ab excacatis, et obstinatis, qui nec recipiunt instructionem, nec exhortationem. Sed cum custodia magis respiciat animam, quam corpus, adhuc non videtur omnino propabile quod angelus omnem actum custodiendi subtrahat respectu animæ. Et ideo est adhuc tertius modus dicendi probabilior prædictis, quod effectus angelicæ custodiendi est respectu boni, et respectu mali. Respectu boni conferuandi, vel acquiritur, vel augendi. Respectu vero mali deferendi, vel euitandi, vel minuendi.

1. 2. 3. 4. BONVS igitur angelus obstinatos non deserit quantum ad actum custodiendi, qui respicit malum, quia semper retrahit hominem ne labatur in peius, et hoc ostendunt rationes prædictæ secundo inductæ, et concedendæ sunt. Quantum vero ad actum qui respicit bonum, obstinatos deserit, et antichristum non custodit: et sic intelliguntur tres auctoritates ad illam partem inductæ: vna quæ dicit, quod angeli nos relinquunt, et nos eos repellimus: alia quæ dicit, quod abscessio angeli est damnatio infirmi. Et tertia Damasceni: quæ dicit quod antichristus carebit angelorum præsidio. In omnibus enim his intelligitur angelus recedere, vel abesse, non quia non defendat ab aduersario, vel non retrahat a malo: sed quia non conferuat in bono, nec perducit ad bonum, et per hoc patet ratio sequens. Non enim probat quod angelus simpliciter derelinquit obstinatum: sed solum quantum ad effectum custodiendi, qui est in exhortando, et promouendo ad bonum.

5. AD illud quod obijcitur, quod Deus deserit habitaculum cordis propter peccatum, dicendum quod non est simile, quia peccatum priuat gratiæ habitum per quem disponitur anima, ut homo sit Dei habitaculum, et ideo efficit cor hominis ineptum ad hoc, quod in ipso habitet Deus. Habitatio enim Dei in eo in quo habitat requirit dignitatem. Custodia vero angelica in custodito non exigit dignitatem, sed potius respicit indigentiam, et necessitatem.

6. AD illud quod obijcitur, quod Ecclesia subtrahit orationis beneficium ab eis quos excommunicat, dicendum quod hoc facit ad ipsorum confusionem, et correctionem, sicut patet infra cum agitur de excommunicatione: nunquam tamen subtrahit omnino orationum beneficium. Sic et in proposito intelligendum est, quod angelus aliquando iusto Dei iudicio non compellit hominem quod non ambulet in iniurijs,

et abominationibus, et ignominia passionibus secundum impetum cordis sui: nunquam tamen sic deserit, quin aliquo modo a malo retardet, licet non omnino impediat.

7. AD illud vero quod obijcitur, quod ex hoc peccatum hominis aggrauatur, dicendum quod sicut peccator ex Dei misericordia, et patientia thesaurizat sibi iram, et conuertitur misericordiam Dei ad cumulum reatus sui, et hoc non est a Deo, sed ab ipso peccatore, Dei tamen iudicio permittente: sic in proposito intelligendum est se habere. Potest etiam dici, quod nunquam sic conuertitur peccator in malum, quin melius sit sibi custodiri quam deserit: quia et si contemptus aggrauat peccantis reatum, tamen frequentatio peccatorum quam homo incurreret, si angelus desereret, aggrauaret multo fortius quam contemptus. Credendum est enim quod multis modis angeli, qui nos custodiunt, et studeant promouere ad bonum, et studeant retrahere a malo, quamuis hoc non percipiat hebetudo spiritus nostri: propter quod multi superbiunt, multi sunt in grati, et frequenter sibi attribuunt quod est ex beneficio angelico, et ex hoc minus efficiuntur digni, ut ab angelis adiuentur: et propter hoc perutile est effectus angelicæ custodiendi nosse, et intelligere.

Consueuerunt autem a Magistris effectus xij. assignari qui eliciuntur ex scripturis. Primus est pro delictis increpare. Ascendit angelus Domini de Galgala ad locum flentium, et ait: Eduxi vos de terra Ægypti. Et post: Non audistis vocem meam. Secundus est a vinculis peccatorum abfoluere: Angelus affuit: Et post: Ceciderunt catenæ de manibus eius: hoc tamen intelligendum est dispositiue. Tertius est impedienda ad bonum auferre, quod signatur in Exodo, vbi angelus percussit primogenita Ægypti. Quartus est demones arcere: Dæmonium ab vxore mea compescuit, dicit Tob. de Raphael. Quintus est docere: Nunc egressus sum ut docerem te, et intelligeres. Sextus est secreta reuelare: Tres angeli ministerium Trinitatis, et vnitatis expresserunt, et ibidem sequitur: Num celare possum Abraham, et c. Septimus est consolari. Forti animo esto, in proximo est vt a Deo cureris, et c. Octauus est in via Dei confortari: Surge, et comede, grandis enim tibi restat via. Nonus est in via deducere, et conducere: Ego ducam, et reducam eum, et c. Decimus est hostes deicere. Egressus Angelus Domini percussit in castris Assyriorum, et cetera. Undecimus tentationes mitigare: et hoc assignatur in Genesi, vbi Iacob luctatus est cum angelo, vbi benedictione accepta confortatus est post luctum, et emarcuit neruus femoris eius. Duodecimus est orare, et orationes deferre: Quando orabas cum lacrymis, ego obtuli, et c. Hi omnes sunt effectus custodiendi angeli, ex quibus omnibus tã Deo, quam angelis debemus esse obnoxij, et grati.

QVÆSTIO II.

An Angelo custodiendi amplifcetur gaudium ex beatificatione custoditi.

Alex. Alensis 2. p. q. 41. Membr. 6. S. Tho. 2. Sent. dist. 11. art. 2. q. 1. Ægid. Rom. 2. Sent. dist. 11. q. 2. art. 1. Richardus 2. Sent. dist. 11. art. 2. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 11. q. 4. Gabr. Biel 2. Sent. dist. 11. q. 1. dub. 2.



TRVM ex beatificatione custodiri angelo custodiendi amplifcetur gaudium. Et quod sic, videtur: Gaudium est angelis Dei super vno peccatore penitentiam agente, quam supra non agitantouem initis. Ex hoc textu patet quod ex conuersione peccatoris angelis Dei accrefcit gaudium: ergo multo fortius de beatificatione eiusdem.

FVNDAMENTA. Luc. 15. 6

ITEM

Effectus Angelicæ custodiendi.

Judic. 2. a

Act. 12. b

Exod. 12. c

Tob. vi. a

Dan. 10. c

Gen. 18. a

Tob. 5. b

3. Reg. 19. a

Tob. 5. c

Isa. 37. g

Gen. 32. f

Tob. vi. c

AD OPPOSITVM Boet. de consolat.

ITEM angelus in ministrando homini aliquid meretur: sed non meretur illud quod habet, sicut probatum est supra: ergo meretur habendum: sed quod retribuitur pro merito, hoc est gaudium: ergo meretur maius gaudium.

ITEM angelus habet perfectam charitatem: ergo diligit proximum sicut seipsum: sed vbi est par dilectio de pari bono, est par gaudium: si ergo angelus diligit illum quem custodit sicut seipsum, tantum gaudet de eius saluatione, quantum de sua: ergo videtur eius gaudium duplicari.

ITEM vbi quæ est desiderij completio, ibi est gaudium, et delectatio: ergo vbi de nouo completur aliquod desiderium, de nouo accrefcit gaudium: sed angelus desiderat illum quem custodit saluari: ergo cum saluatur, necesse est ipsum gaudere de eius salute: sed prius de hoc non gaudebat, quia non erat: ergo videtur quod nouum gaudium sibi accrefcit.

ITEM in angelis custodientibus homines, crescere potest cognitio, sicut probat in littera Magister: sed qua ratione crescit cognitio, eadem ratione et dilectio: et si dilectio: ergo gaudium, et delectatio.

ITEM in eo qui ordinate gaudet, sicut crescit materia gaudendi, ita crescit et gaudium: sed in superna Hierusalem creuit, et crescit materia gaudij ex Christo, et eius membris quibus ministrant angeli beati: ergo videtur quod in illis crescat gaudium. Quod autem materia gaudij creuit, patet tum propter Christi exaltationem, tum propter ruinam angelicæ reparationem, tum propter hominis perditam reinuentionem, quæ omnia affectui ordinato sunt materia gaudij, maxime affectui angelico cum sit maxime ordinatus.

1. SED CONTRA: Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus: sed vbi est status perfectus, ibi non est perfectus: ergo si in angelis beatis est perfectus, et plenum gaudium: ergo non videtur, quod ex aliquo suscipiant incrementum.

2. ITEM gaudium est de essentia beatitudinis, sicut et charitas: ergo si potest in eis crescere gaudium, potest etiam in eis charitatis habitus crescere: sed si charitas potest crescere, potest in eis alterari: ergo potest in eis amitti.

3. ITEM bonum creatum comparatum ad increatum est sicut punctus ad lineam: ergo si angelus beatus gaudet de vnoquoque sicut gaudendum est, improprietate plus gaudet de eo, quam gaudet de aliquo creato: ergo sicut punctus adueniens lineæ nõ auget lineam, sic creatura cum Creatore non est maior gaudendi materia, quam ipsa creatrix essentia per se ipsam: ergo cum angelus gaudeat de ipsa veritate æterna: propter aliquod creatum, non videtur quod gaudium in eo crescat.

4. ITEM si crescit gaudium in angelo propter beatitudinem eius quem custodit, et ille qui custoditur potest impedire suam beatitudinem: ergo potest impedire gaudij angelici perfectionem, quod si hoc est falsum, cum sit contra rationem veræ beatitudinis: ergo et primum.

CONCLVSIO.

Angolorum gaudium essentiale augeti non potest, cum in ipso essentiale præmium consistat: accidentale vero et extensiuæ, et intensiuæ ampliari non est incommadum.

RESP. AD ARG. Dicendum quod gaudium in angelo crescere, potest intelligi dupliciter, vel extensiuæ, vel intensiuæ: extensiuæ dicitur crescere, quando quis de pluribus gaudet: intensiuæ vero quando affectus eius de aliquo copiosius gaudet. Si vero intelligamus de incremento gaudij secundum primum modum, sic absque dubio verum est, et doctores communiter hoc sentiant, quod ipsis beatis angelis accrefcit gau-

dium, quia de pluribus gaudent secundum quod plures saluantur. Si autem loquamur de cremento gaudij quantum ad modum secundum, scilicet quantum ad intensiorem, sic distinguendum est. Nam gaudium duplex est. Est enim gaudium in quo consistit præmium substantiale: et hoc est gaudium de bono in creato quod habet angelus de Deo, et in Deo. Est iterum gaudium in quo consistit præmium accidentale: et hoc est gaudium quod habet angelus de bono creato siue proprio, siue alieno. Fuerunt igitur qui dixerunt, quod in angelis beatis crescit vtrumque gaudium intensiuæ, quia nondum sunt perfecte beati, quamuis sint confirmati, de quorum opinione videtur fuisse Magister. Sed quia hoc non videtur probabile, sicut supra improbatum fuit distinct. 5. vbi agitur de conuersione angelorum, ideo fuerunt qui dixerunt, quod neutrum gaudium in eis crescit intensiuæ, sed solum extensiuæ, sicut charitas eorum non est maior quam fuit ab initio, quamuis plures nunc diligant, quam tunc. Sed quia illud non videtur adhuc multum probabile quod angelis accrefcit gaudij materia, quin etiam aliquo modo intendatur et gaudium. Ideo est tertius modus dicendi, quod Angelis nullo modo accrefcit gaudium in quo consistit præmium essentiale, quia quantum ad illud perfecte beati sunt: sed gaudium in quo consistit præmium accidentale, accrefcere potest non solum extensiuæ, verum etiam intensiuæ, et ratione boni proprii, et ratione coniuncti, quia ministrando, alijs bona opera faciunt, in quibus præmium accidentale merentur, et etiam concius suos ad beatitudinem perducunt: super quibus absque dubio gaudent, et gratulantur: et hæc positio tertia videtur esse probabilior: et secundum hanc patet responsio ad partes oppositas. Nam rationes ostendentes quod ex nostra beatificatione angelis accrefcit gaudium, concludunt solum de gaudio accidentali, quod est circa bonum creatum, in quo tamen non consistit essentialis præmij augmentatio.

Opinio 1.

Improbatio

Opinio 2.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 1.

Improbatio

Opinio 2.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

Opinio 3.

AD OPPOSITVM POSITVM sic, videtur: nam in lib. Regum scribitur: 3. Reg. 20. g Custodi virum istum: qui si lapsus fuerit, crit

erit anima tua pro anima illius: ex quo colligitur quod Dominus eo pacto committit ad custodiendum, quod si custoditus amittitur, de manu custodis requiratur. Si ergo homo perditur: videtur quod angelus ipsum custodiens incurrat salutis suæ periculum: et hoc videtur dicere Origenes super illud: Initiati sunt Beelphegor, Glossa: Præest angelus bonus qui pro delictis culpatur, et pro bene gestis laudatur.

Num. 25. b

Isa. 33. 4

2. I T E M angeli pacis amare flebunt: constat autem quod non flebunt nisi propter miseriam, et damnationem hominum: ergo si illis maxime compatiuntur quos custodiunt, videtur quod de damnatione eorum incurrant gemitum, et planctum, et ita aliquod gaudij detrimentum.

3. I T E M si oppositum est causa oppositi, et propositum propositi: sed saluatio hominum custoditorum generat in angelis custodientibus gaudium, et congratulationem, ergo damnatio generabit gemitum, et compassionem.

4. I T E M sicut completio desiderij delectat animam, ita frustratio contristat: sed angelus, quia cupit saluari eum, quem custodit, gaudet, cum ille saluatur: quia desiderium eius impletur: ergo cum ex eius damnatione frustratur, videtur: et cer.

5. I T E M poena Arij semper crescit propter multitudinem eorum, quos per errorem suum trahit ad damnationem: ergo per oppositum ex nostra saluatione crescit angelorum præmium nos custodientium: si ergo nos damnatur cum ipsi gloriari debeant in nobis, sive de nobis, videtur quod patiantur gloriae detrimentum.

6. I T E M angeli mali gaudent dum possunt hominem pertrahere ad supplicia, et hoc est, quia homines odiunt quos exercitant et tentant: ergo si boni angeli diligunt illos, quos custodiunt, videtur quod doleant per oppositum.

FVNDAMENTA.

CONTRA: Bonus angelus est beatus: sed beatus est cui ad nutum cuncta succedunt: ei autem qui huiusmodi est, non potest aliquid accidere detrimentum: ergo videtur quod ex damnatione eorum quos custodiunt, nullum detrimentum incurrant.

I T E M Angelus bonus voluntatem suam diuinæ voluntati conformat: ergo si Deus non vult saluare nisi prædestinatos, videtur quod nec angelus bonus: ergo si nullus prædestinatus damnatur, nullus damnatur quem angelus bonus non velit damnari: ergo videtur quod ex nullius damnatione tristeretur.

I T E M dolor, et tristitia non est sine poena, et poena non est sine culpa præuia: sed in beatis angelis nunquam fuit culpa: ergo nec fuit, nec esse potest tristitia.

I T E M Angelus non magis meretur in ministrando bono quam malo, cum ex voluntate æqualiter bona ministrat utrique: ergo si remuneratio pensatur secundum meritum, non minus remuneratur angelus cum custodit præciturum, quam cum custodit prædestinatum: ergo videtur quod ex illa damnatione nullum incurrat angelus detrimentum. Iuxta hoc queritur, utrum angelus velit illum quem custodit saluari, cum reuelatum est sibi esse præciturum. Si non vult ipsum saluari: ergo videtur eum custodire inuite. Si vult: ergo videtur quod voluntas eius voluntati diuinæ non conformetur, nec quod etiam impleatur.

I T E M cum custodit præciturum: quero quod præmium ei ex hoc redditur. Substantiale non: constat. Accidentale non, ut videtur: quia illud consistit circa saluationem eorum quos custodiunt, sicut patet in præmio aureolæ: quod habent prædicatores.

CONCLUSIO.

Angeli ex damnatione eorum quos custodiunt nec misericordia gemitum, nec aliquod suæ gloriae detrimentum incurvant.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam

tiam est notandum, quod circa hoc diuersimode senserunt diuersi. Quidam enim dicere voluerunt quod angeli beati ex damnatione eorum quos custodiunt, et si non incurrant detrimentum gloriae, concipiunt tamen gemitum misericordiae: Quamuis enim sint ex sublimitate gloriae immortales, et impassibiles, non tamen sunt impassibiles: et hoc accipiunt ex quodam verbo Bernardi, qui videtur hoc dicere: et dicunt, verbum Isaia: superius dictum sic intelligendum esse. Sed tamen illud non videtur intelligibile, quo modo aliquis possit compati, et non pati: nec illud videtur probabile quod angeli aliqua pietate, et misericordia fleantur ad reprobos, cum ipsi maxime zelant iustitiam, et diuinam gloriam: utpote qui iam sunt confirmati in perfecto statu iustitiæ. Propter quod dicit Gregorius in quadam homilia, quod ad reprobos non habent compassionem iustorum animæ. Aut enim sic: Iustorum animæ, etsi bonitate naturæ suæ misericordiam habent, iam tamen auctoris sui iustitiæ coniunctæ tanta rectitudine constringuntur, ut nulla ad reprobos compassione moueantur, de beatis loquitur. Et propter hoc est alia positio, quod angeli custodientes ex damnatione eorum quos custodiunt, nec concipiunt gemitum, nec incurrant aliquid gloriae detrimentum. Gemitum non concipiunt propter plenitudinem gaudij, quod ad eo perfectum est, ut nullo modo suscipiat admixtionem contrarij. Detrimentum etiam non patiantur propter stabilitatem boni adepti: nihil enim habent quod possint amittere nec ex parte meriti, nec ex parte præmij, cum sint in gloria, et in iustitia cõfirmati. Et quoniam detrimentum dicitur amissionem alicuius boni habitus, ideo ex nullo euentu detrimentum aliquod possunt pati: et concedendæ sunt rationes quæ ad hoc inducuntur.

Opin. 1.

Improbatio

Gregor. in Euan. hom. 40. 10. 2.

Opin. 2.

1. 2. A D illud vero quod obijcitur, quod Deus requirit animam custodij de manu custodientis, dicendum quod verum est cum perit propter custodis negligentiam. Et quia in beatis angelis nulla cadit negligentia, ideo de manu ipsorum nullus damnatus requiritur. Et propterea verbum Origenis, quod sequitur, si simpliciter intelligatur, est falsum. Nullo enim modo angeli boni culpabuntur, nec in iudicium adducentur: nisi forte quis dicat, hoc debere intelligi quod adducentur in iudicium non ad suam condemnationem, sed ad manifestandum quod reprobi ex malitia sua sunt damnati, non ex storum custodum negligentia. Vel nisi quis intelligat verbum Origenis, ut angeli dicantur ibi prælati: et per hunc modum, verbum Isaia: quod subsequitur, potest intelligi vel exponi, ut angeli pacis dicantur ibi boni prælati. Si tamen quis intelligit de angelis beatis secundum veritatem, amaritudo fletus non indicat veritatem doloris, sed aliquam conformitatem indicat in signo, vel effectu exteriori, et potest illud intelligi dictum per anthropopathon: sicut dicitur Deus tactus fuisse dolore cordis intrinsecus.

Gen. 6. b

3. A D illud quod obijcitur, quod si oppositum est causa oppositi, et c. dicendum quod ista maxima habet instantiam, vbi alterum inest per naturam, siue ad modum naturæ: sicut et illa quod opposita nata sunt fieri circa idem: et quoniam angelus beatus est susceptibilis gaudij, sed non tristitiæ, ideo gaudere potest de salute, quamuis non tristetur ex damnatione.

4. A D illud quod obijcitur, quod frustratio desiderij contristat, dicendum quod tunc desiderium frustratur, quando quis aliquid appetit in omnem euentum, siue absolute, et illud non euenit: quando vero appetit sub conditione, et illa conditio non stat, si illud quod appetit, non euenit, propter hoc non dicitur desiderium frustrari: et sic est in proposito. Nam angelus appetit eum quem custodit beatificari, si ipse voluerit fideliter adherere Christo: et hoc nunquam fallit, quin eueniat: et quia ille, qui damnatur, recedit ab appositâ conditione, ideo in desiderio angeli nullam ponit

ponit frustrationem, dum non ad id peruenit, quod A sibi angelus appetebat.

5. A D illud quod obijcitur, quod ex nostra saluatione crescit angelorum præmium, dicendum quod verum est, quod crescit præmium accidentale, non tamen sequitur ex hoc, quod ex defectu salutis incurrant angeli detrimentum, vel damnum: quia detrimentum, vel damnum est respectu rei iam habitæ. Si autem sit respectu rei habendæ, hoc solum est, quando ex impedimento aliqua remanet indigentia, et imperfectio in eo, qui impeditur. Sic autem non est in proposito. Quia quantumcumque ille, qui custoditur, dampnetur, nihilominus angelus habet suum præmium saluum et quantum ad gaudium, quod habet in Deo, et quantum ad gaudium, quod habet in seipso, siue de bono proprio. Gaudebit enim de bonis operibus, quæ circa illum fecit, quem custodiuit. Et quantum etiam ad gaudium, quod habet in altero: quia cum vnus cadit, alter coronam suam accipit: sicut fuit expositum in primo libro. Ideo etsi ruina angelica non reparatur ex illo quem custodit, reparabitur tamen ex alio. Quamuis ergo propter culpam illius ne de eo gaudeat, patitur impedimentum, et ex tali tropo fortassis dicat Origenes ipsum esse culpandum, nullum tamen ex hoc incurrit detrimentum.

quærebatur, scilicet de voluntate, et præmio angelorum custodientium malos. Volunt enim malos, quos nouerunt esse præcitos, voluntate absoluta damnari: quantum autem in se est, vellent eos saluari: et ideo non custodiunt inuire. Quia quamuis sciât se frustra laborare ad perducendum eos ad salutem: tamen sciunt se fructuose laborare in hoc, quod retrahunt, ne incurrant maiorem damnationem. Quadruplex enim consuevit principalis effectus custodiae angelicæ assignari circa animas. Vnus est, ut proficiat anima in bonum gratiæ. Alius, ut non cadat in malum culpæ. Tertius est, si cada, quod postmodum resurgat. Quartus, ne totiens, vel in tantum malum cadat, quotiens, vel ad quantum aduersarius incitat. Posset tamē aliter dici, quod non est angelis reuelatū, qui ex eis, quos custodiunt, saluari debeant, vel damnari: hoc tamen non est certum. De præmio vero dicēdū quod sicut duplex est finis artificis, vnus in se, et alter in alio, sicut patet in Rhetore, cuius finis est loqui ornate, et hic finis est in se: et alter, alij persuadere, et sic est finis in alio: sic etiam duplex est præmium angeli accidentale: vnus, quo gaudet de bonis operibus quæ fecit: aliud, quo gaudet de salute eius, quem custodiuit. Et quemadmodum artifex, si habet finem primū, et caret secundo, nihilominus perfecte dicitur habere methodū, si ex cõtingentibus nihil omisit: sic angelus, qui fideliter custodiuit eum, qui ex sua culpa damnatur, perfectū habet præmiū, et meritū, dum de bonis suis operibus gloriatur. Gaudiū autem illud, quod est de multiplicatione bonorum operum, non est præmium substantiale, cum non sit de summo bono, sed accidentale: nec tamen est aureola, quia non omne præmium accidentale est aureola, sed illud solum, quod habet præexcellentiā.

D I S T I N C T. XII. POST CONSIDERATIONEM DE ANGELIS habitam, agitur de aliarum rerum creatione, et præcipue de operum, sex dierum, distinctione.

HAEC de angelica naturæ conditione dicta sufficiant. Nunc superest de aliarum quoque rerum creatione, ac præcipue de operum sex dierum distinctione nonnulla in medium proferre. Cum Deus in sapientia sua angelicos condidit spiritus, alia etiam creauit, sicut ostendit supradicta Scriptura Genesim, quæ dicit in principio Deum creasse calum, id est, angelos, et terram, scilicet materiam quattuor elementorum adhuc confusam et informem, quæ a Græcis dicta est chaos, et hæc fuit ante omnem diem. Deinde elementa distinxit Deus, et species proprias atque distinctas singulis rebus secundum genus suum dedit: quæ non simul, ut quibusdam sanctorum patrum placuit, sed per interualla temporum ac sex volumina dierum, ut alijs visum est, formauit.

Gen. 1. a

Aug. Hier. Greg. et Beda.

Quod Sancti tractatores videntur super hoc quasi aduersa tradidisse, alijs dicentibus omnia simul facta in materia et forma, alijs per interualla temporum. **Q**UODAM namque sanctorum patrum, qui verba Dei atque arcana excellenter scrutati sunt, super hoc quasi aduersa scripsisse videntur. Alij quidem tradiderunt omnia simul in materia et forma fuisse creata: quod August. sensisse videtur. Alij vero hoc magis probauerunt ac asseruerunt, ut prima materia rudis atque informis, quattuor elementorum commixtionem atque confusionem tenens, creata sit: postmodum vero per interualla sex dierum ex illa materia rerum corporalium genera sint formata secundum species proprias. Quam sententiam Gregorius, Hieronymus, et Beda, aliq. plures commendant ac præferunt. Quæ etiam Scriptura Genesios, unde prima huius rei ad nos manauit cognitio, magis congruere videtur.

Aug. de Genes. ad lit. li. 1. c. 25.

Greg. li. 3. 2. Mor. c. 9. in sensu Hiero. in Gen. 1. c. 3.

Quo modo per interualla temporis res corporales conditæ sint. **S**ECONDVM hanc itaque traditionem, ordinem, atque modum creationis formationisq. rerum inspiciamus. Sicut supra memoratum est: In principio creauit Deus calum, id est, angelicam naturam, sed adhuc informem, ut quibusdam placet. Et terram, id est, illam confusam materiam quattuor elementorum, quam nomine terræ, ut August. ait contra Manichæos, ideo

Sup. dist. 2.

Li. de Gen. contra Manich. 10. 1. Ibidem. *Ibid. c. 20.* *Ibid. c. 4. et 5. et in 10. 6. lib. contra Epist. Manich. c. 30.* *id eo appellavit Moyses, quia terra inter omnia elementa minus est speciosa: et illa inanis erat, et incomposita propter omnium elementorum commixtionem. Eandem etiam vocat abyssum dicens: Et tenebrae erant super faciem abyssi, et cet. quia confusa erat et commixta, specie distincta carens. Eadem etiam materia informis dicta est aqua, super quam ferebatur spiritus Domini, sicut superfertur fabricandis rebus voluntas artificis: quia subiacebat bonae voluntati Creatoris, quod formandum perficiendumque inchoauerat: qui sicut Dominus et conditor praerat fluitanti et confuse materiae, ut distingueret per species varias quando vellet, et sicut vellet. Haec ergo ideo dicta est aqua: quia omnia quae in terra nascuntur siue animalia, siue arbores, vel herbae et similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri. His omnibus vocabulis vocata est illa informis materia, ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitiis, et non uno tantum: nam si uno tantum significaretur vocabulo, hoc esse putaretur quod consueuerant homines in illo vocabulo intelligere. Sub his ergo nominibus significata est materia illa confusa et informis, quae nulla specie cerni ac tractari poterat, id est nominibus visibilibus rerum, quae inde futurae erant propter infirmitatem paruulorum, qui minus idonei sunt inuisibilia comprehendere, et tunc erant tenebrae, id est, lucis absentia. Non enim tenebrae aliquid sunt, sed ipsa lucis absentia: sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est, silentium dicitur. Et nuditas non aliqua res est, sed in corpore ubi tegumentum non est, nuditas dicitur sicut et inanitas non est aliquid: sed inanis dicitur locus esse ubi non est corpus, et inanitas est absentia corporis.*

Quo sensu tenebrae dicantur non esse aliquid, et quo dicantur esse aliquid.

Dan. 3. f. **ATTENDE** quia hic Augustinus tenebras dicit non esse aliquid, cum alibi tenebrae inter creaturas ponantur quae benedicunt Dominum. Unde dicitur: Benedicite lux et tenebrae Domino. Ideo sciendum est tenebras diuersis modis accipi, scilicet vel pro lucis absentia, qualiter supra accepit Augustinus: iuxta quam acceptionem non sunt aliquid: ut pro aere obscuro, siue aeris obscura qualitate, et secundum hoc alique res creatae sunt. Ideo ergo dicit tenebras tunc fuisse super faciem abyssi, quia nondum erat lux: quae si esset, et superesset, et superfunderetur: sed nondum lucis gratia opus suum Deus venustauerat, quae postea in primo die formata est.

Duo hic consideranda sunt: quare illa materia confusa, sit dicta informis, et ubi ad esse prodijt, quantumque in altitudine ascenderit.

Aug. lib. 1. de Gen. c. 15. **DE** qua re priusquam tractemus, duo nobis discutienda occurrunt. Primum, quare illa materia confusa informis dicatur: an quia omni forma caruerit, an propter aliud. Secundo, ubi ad esse prodierit, et quantum in altum ascenderit. Ad illud ergo quod primo positum est, breuiter respondentes, dicimus illam primam materiam non ideo dictam fore informem, quod nullam omnino formam habuerit, quia non aliquid corporeum tale existere potest, quod nullam habeat formam, sed ideo non absurde informem appellari posse dicimus, quia in confusione, et permixtione quadam subsistens, nondum pulchram, apertamque, et distinctam receperat formam, qualem modo cernimus. Facta est ergo illa materia in forma confusione ante formam dispositionis. In forma confusione prius omnia corporalia materialiter simul, et semel sunt creata, postmodum in forma dispositionis sex diebus sunt ordinata. Ecce absolutum est quod primo in discussione propositum fuit, scilicet quare illa materia dicatur informis.

Hic ad id quod secundo quaerebatur, respondet.

Beda circa illud Gen. 1. Et tenebrae erant super. et cet. **NUNC** superest quod secundo proponebatur explicare, ubi scilicet illa materia subsisterit, et quantum in altitudine porrigebatur. Ad quod, nihil temere afferentes, dicimus, quod illa prima rerum omnium moles quando creata est, ibidem ad esse videtur prodijisse, ubi nunc formata subsistit. Eratque terrenum hoc elementum in vno loco, eodemque medio subsistens, ceteris tribus in vna confusione permixtis: eiusdemque circumquaque in modo cuiusdam nebulae oppressis ita obuolutum erat, ut apparere non posset quod fuit. Illa vero tria in vna permixtione confusa circumquaque suspensa, eoque in altum porrigebantur, quousque nunc summitas corporeae naturae pertingit. Et sicut quibusdam videtur, ultra locum firmamenti extendebatur illa moles, quae in inferiori parte spissior, atque grossior erat: in superiori vero, rarior, ac leuior, atque subtilior existebat, de qua rariori substantia putant quidam fuisse aquas, quae super firmamentum esse dicuntur. Talis fuit mundi facies in principio, priusquam reciperet formam, vel dispositionem.

Ostensum

Ostenso qualis fuit mundi facies in ipso primordio, incipit profequi operum sex dierum distinctionem.

NUNC superest, ut dispositionem illam qualiter perfecta sit, ordine profequamur. Sex diebus, sicut docet Scriptura Genesis, distinxit Deus, et in formas redegit proprias cuncta quae simul materialiter fecerat. Perfecitque opus suum in die sexto: et sic deinde die septimo requieuit ab omni opere suo, id est, cessauit nouam creaturam facere. Sex enim diebus sex rerum genera distinxit, nihilque postea fecit quod in aliquo illorum non contineatur: operatus est tamen postea, sicut veritas in Euangelio, ait: Pater meus operatur usque nunc, et ego operor illud. Ioan. 5. c.

De quattuor modis diuinae operationis.

QUATTUOR enim modis, ut ait Alcuinus super Genesim, operatur Deus. Primo, in verbo omnia disponendo. Secundo, in materia informi quattuor elementorum, de nihilo eam creando, unde: Qui uiuit in eternum creauit omnia simul. Omnia, scilicet elementa, uel omnia corpora materialiter simul creauit. Tertio, per opera sex dierum varias distinxit creaturas. Quarto, ex primordialibus seminibus non incognita oriuntur natura, sed nota sepius reformantur, ne pereant.

D I S T I N C T. XII.

De corporalis creaturae productione quantum ad principium materiale, et haec productio dicitur creatio.

Haec de angelica natura conditione, et cet.

Expositio textus.

SUPRA egit Magister de conditione naturae spiritualis: in hac secunda parte agit de conditione corporalis. Et quoniam creaturae corporalis duo sunt principia, videlicet materiale, et formale: ideo pars ista habet duas. In prima agit de productione corporalis creaturae quantum ad principium materiale: et haec productio dicitur creatio. In secunda agit de productione ipsius quantum ad principium formale: et haec productio dicitur distinctio, infra distinct. 13. Prima autem distinctio operatio fuit, et cet. Prima pars continet praesentem distinct. in qua intendit agere de materiae rerum corporalium productione. Et quoniam circa productionem materiae corporalis duae fuerunt solemnes opiniones: ideo pars illa duas habet. In prima vnam ex illis eligit. In secunda iuxta illam opinionem de materia illa tractat, et inquirat, ibi: De qua re priusquam tractemus, et cet. Prima pars habet quattuor particulas. In prima dicta dicendis continetur. In secunda diuersas Sanctorum opiniones circa productionem materiae corporalium explicat, ibi: Quidam namque Sanctorum, et cet. In tertia alteram ex illis opinionem eligit, et explanat, ibi: Secundum hanc itaque traditionem, et c. In quarta, et vltima quoddam dubium determinat, ibi: Attende, quia hic dicit Augustinus, et c. Similiter secunda pars principalis, in qua de ipsa materia secundum opinionem plus electam inquirat, quattuor habet partes. In prima determinat qualiter fuerit informis, et confusa. In secunda determinat ubi fuerit locata, ibi: Nunc superest quod secundo proponebatur. In tertia vero anticipando determinat quibus diebus, vel in quot fuerit distincta, ibi: Nunc superest ut distinctio, et c. Quarto vero, et vltimo auctoritate Alcuini confirmat, ibi: Quattuor enim modis, ut dicit Alcuinus.

Illam confusam materiam quattuor elementorum quam nomine terra, ut Augustinus ait contra Manichaeos: ideo appellauit, et cet. Dub. 1.

Contra: Hoc videtur esse quod dicit Hugo: Per terram hoc elementum terrae signari puto cum dicitur: In prin-

A cipio creauit Deus caelum, et terram: Ergo non videtur fingere illam materiam informem in sua generalitate. Item: Si per terram signatur materia informis, cum in illa conueniat caelum, et terra, videtur quod non bene distinguatur illa duo. Iuxta hoc est questio propter quid istis tribus nominibus illa informis materia appellatur, scilicet nomine terrae, abyssi, et aquae, cum non magis esset ibi de ratione terrae, et aquae quam ignis, vel aeris.

RESPONDENDO dicendum quod etiam multae sunt expositiones huius verbi: In principio creauit Deus caelum, et terram: quattuor tamen sunt principales, et secundum has differenter exponitur nomen terrae. Vna expositio est quod caelum, et terra vna et eandem materiam nominant, scilicet materiam informem omnium corporalium: prout tamen de ipsa debebat fieri duorum corporum genera, scilicet caelestia, et elementaria: ut sit sensus. In principio creauit Deus caelum, et terram, id est, materiam ex qua debebat fieri caelum, et omnia elementa: et ista expositio confirmatur per subsequentem litteram. Subsequently enim exprimitur qualiter factum est caelum, et qualiter facta est terra.

Alia vero expositio est ab hac expositione valde longinqua: quia nomine caeli vult intelligere naturam spirituales: nomine terrae naturam corporalem: ut sit sensus. In principio creauit Deus caelum, et terram, id est, angelicam naturam, et materiam primam: et haec expositio confirmatur per litteram sequentem: quia in secundo die productio caeli corporei exprimitur: ergo in principio temporis, si qua fuit productio caeli, non fuit caeli corporalis: sed spiritualis.

Tertia expositio quasi media inter has duas, est expositio Hugonis, qui dicit per terram intelligi terrenum elementum, et per caelum tria alia elementa, quae similiter super terram circumquaque in modum nebulae erant expansa, et in vna confusione permixta, siue potius in vna permixtione confusa circumquaque suspensa, quae eoque in altum protendebatur, quousque nunc summitas corporeae naturae pertingit, et illud videtur similiter per litteram sequentem confirmari.

Quarta expositio, quae communior est secundum expositores, planior est: quod per caelum intelligatur caelum empyreum, quod est angelorum habitaculum, in quo angeli sunt creati: per terram vero materia omnium corporum intra ipsum contentorum, siue caelestium, siue terrestrium. Haec expositio sequenti litterae concordat, quae exprimit de illa materia facta esse corpora caelestia, et elementaria. Et si tu quaeras, quare illa duo distinguit, plana est responsio: quia caelum empyreum completum erat et immutabile, et habebat mensuram a ueritate cum suis contentis: materia vero illa incompleta erat, et subiecta mutabilitati, tam ipsa, quam ea quae ex ipsa futura erant: ideo debebat mensurari tempore. Et per hoc patet, quod scriptura

scriptura distinguit illa duo valde rationabiliter, et ele- ganter, cum in primaria conditione diuersas haberet mensuras, secundum quas adinuicem differret, siue eorum differentia innoterent, et per hoc patent duo obiecta prima. Ad illud quod queritur, quare his tribus nominibus appellata est, dicendum quod etiam ad hoc satis sufficienter respondeat Magister in littera, potest tamen dici quod insinuat ipsa materia informis istis tribus nominibus sub triplici conditione se habere in coparatione ad formam. Ipsa enim materia dat formam fixationem: et propter hoc appellatur nomine terræ, quæ inter cetera elementa plus habet de stabilitate. Ipsa etiam materia a forma recipit speciositatem, et completionem, et per se est quasi tenebra: et ideo assignatur nomine abyssi tenebrosæ. Ipsa quoque materia ad formam habet aptitudinem, et inclinationem: et ita quandam fluxionem, quæ signatur nomine aquæ.

Non enim tenebra aliquid sunt. Dub. II.

CONTRA: Si tenebra nihil est: ergo non est aliquid: ergo non videtur quod essent super faciem abyssi. Item tenebra nihil dicit nisi negationem presentie lucis corporalis: cum ergo ab eterno esset verum dicere, quod lux corporalis non erat ab eterno, esset verum dicere quod esset tenebra: quod falsum est. Item: Si tenebra nihil est, et quod nihil est non potest ab alio diuidi: ergo non potuit tenebra diuidi a luce, cuius contrarium habetur in littera Genesis. Item: Si tenebra nihil est, et quod nihil est, non benedicit Dominum: ergo tenebræ non benedicit Dominum.

RESP. Dicendum quod tenebræ semper accipiuntur priuatiue: et quoniam priuatio requirit constantiam alicuius subiecti, tenebra semper aliquid presupponit in obliquo: nunquam enim est tenebra, nisi sit aliquid quod tenebretur. Unde tenebra non dicit tantum non existentiam lucis: sed etiam cum hoc addit aptitudinem corporis illuminabilis: quia ergo tenebra priuationem dicit, ideo dicitur esse facta: quia vero aliquid ponit in obliquo, ideo non est æterna. Si ergo alicubi dicitur, quod tenebra nihil est, hoc dicitur quantum ad illud quod dicit tenebram in recto, sicut dicitur cæcitas nihil est. Si vero dicitur quod tenebræ aliquid sunt, vel quod diuisæ sunt, vel quod benedicit Dominum: hoc dicitur ratione eius circa quod sunt: et sic patent obiecta. Sed adhuc posset obijci, quod habitus naturaliter præcedit priuationem: ergo si tenebra dicit priuationem luminis, prius fuit lux quam essent tenebræ. Præterea: Nox est differentia temporis: ergo non est priuatio pura: sed Scriptura dicit quod tenebras appellauit noctem: ergo videtur quod falsum dicatur, cum dicit quod tenebræ non aliquid sunt. Et propterea oportet distinguere, quod tenebra dupliciter potest importare priuationem. Vno modo, quia simpliciter dicit lucis absentiam, et hoc modo non sequitur lucem: et sic nihil est, formaliter loquendo. Sic etiam intelligit Scriptura, quod tenebræ erant super faciem abyssi: et sic intelligit Augustinus, cum dicit tenebræ non aliquid sunt. Alio modo tenebra dicit priuationem lucis in vna parte cum positione illuminationis in alia, et hoc modo tenebra appellatur umbra, quæ resultat ex obiecto corporis opaci: et sic tenebra est aliquo modo sit priuatio, non tamen priuatio pura: et per hunc modum accipiendo, a luce dicitur esse diuisa, et signatur nomine noctis, et inuitatur ad laudem Creatoris, et consequitur habitum lucis.

Deus operatur primo in verbo omnia disponendo. Dub. III.

CONTRA: Omni operationi respondet aliquis effectus: ergo si Deus operatur omnia disponendo in verbo, cum operatio ista fuerit ab æterno, videtur quod multa produxit ab æterno. Item: In sapientia operatione dispositio præcedit operationem: ergo cum Deus

fit sapiens in omnibus operibus suis, videtur quod nulla eius operatio debeat dici dispositio.

RESP. Dicendum quod Alcuinus indiget hic pro expositore. Multum enim loquitur improprie dum ipsam æternam dispositionem vocat operationem: ipse enim extendit nomen operationis ad omnem productionem. Sed quoniam pater generando, et producendo verbum omnia in ipso disposuit: ideo largo modo, sed improprie ipsum ab æterno disponendo in filio operari dixit.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis secundum duo, quæ Magister determinat de informi materia corporalium: circa duo hic incidit dubitatio. Primo circa materiam informitatem. Secundo vero circa eius quantitatem. Circa primum queruntur tria. Primo queritur, utrum materia corporaliu creati sit in omnimoda possibilitate. Secundo, utrum creata sit in perfecta actualitate. Tertio, utrum creata sit sub aliqua forma diuersitate.

QUESTIO I.

An materia corporalium creata sit in omnimoda possibilitate.

Alex. Alensis 2. p. q. 12. Membro 2. art. 1. S. Tho. 1. p. q. 66. art. 1. Et de Pot. q. 4. art. 1. Scotus 2. Sent. dist. 12. q. 1. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 12. q. 3. art. 2. Et Quol. 1. q. 7. Henricus Quol. 1. q. 10. Richardus 2. Sent. dist. 12. q. 1. et 4. Durandus 2. Sent. dist. 12. q. 2. Francisc. de Mayr. 2. Sent. dist. 12. q. 1. et 2. Tho. Argent. 2. Sent. dist. 12. q. 1. art. 2. Greg. Arim. 2. Sent. dist. 12. q. 1. et 2. Ioan. de Bassolis 2. Sent. dist. 12. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 12. q. 1. Ioan. Bacch. 2. Sent. dist. 12. q. 1. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 12. q. 1.

IRCA quam sic proceditur, et ostenditur quod materia creata sit in omnimoda possibilitate, ita quod nullam habuerit formam. Primo per Augustinum in lib. de Symbolo, qui ait sic: Primo omnium formarum capacitas facta est, ut ordinatissimo Dei munere cetera formarentur, quæ formata sunt: ergo videtur, quod in materia secundum quod primo condita fuit, fuerit solum formarum capacitas, et nulla forma.

2. ITEM Augustinus in lib. 12. Confess. Nonne tu Domine docuisti me? Quia priusquam ista informem materiam formares, atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus: tamen non omnino nihil erat informitas sine vlla specie. Et post: illud totum prope nihil erat: quoniam adhuc omnino informe erat: iam tamen erat quod formari poterat. Ex his duobus verbis expresse colligitur quod materia corporum sub omnimoda informitate, et possibilitate producta fuerit.

3. ITEM quod illud sit possibile, videtur: Possibile est prius esse sine posteriori: sed materia prior est omni forma: ergo possibile fuit ea fieri absque omni forma.

4. ITEM ad rerum conditionem concurrunt duplex potentia, scilicet potentia actiua, et potentia passiuæ, vel potentia agentis, et potentia materię: sed possibile est potentiam agentis præcedere effectum et naturam et durationem: ergo possibile est, quod possibilitas, vel capacitas

AD OPPOSITUM

Cap. 2. 11. 2

Hoc argumentum magis facit Scotus q. 2. huius dist.

eitas materię natura, et duratione præexistat omni formæ.

5. ITEM quod illud sit congruum, videtur sic. Si aliquid vnum reperitur in vniuerso quod constitutum est ex pluribus naturis, et alteram illarum est per se inuenire: similiter contingit per se inuenire et reliquam, ad hoc quod vniuersitas sit completa. Sed res mundanæ per materiam et formam componuntur, et est inuenire puram formam, in qua nihil est de possibilitate materię, utpote Deum: ergo erit reperire puram materiam, in qua nihil erit de actualitate formæ: sed hoc non fuit nisi in mundi exordio: ergo videtur, quod materia producta sit sine omni forma.

6. ITEM Deus est agens ordinatissimum: ergo ab extremo in extremum peruenit per medium: sed medium inter omnino non ens, et ens in actu, est ens omnino in potentia: ergo videtur quod Deus in productione rerum prius de non ente fecit ens in potentia, quam produxerit aliquam formam.

FVNDAMENTA. Lib. 1. pars 1. cap. 4. Boetius de unitate, et vno, et de Trinitate ad Symmachium post princ. 1. Physic. con. 1. 5. q. et 3. Physic. con. 1. 6.

AD oppositum Hugo in libro de Sacramentis: Credo illam primam materiam non ideo dictam informem fore, quia nullam omnino formam habuerit, quia nunquam aliquid tale corporeum existere potest, et hoc idem Magister dicit in littera.

ITEM Boetius: Omne esse est a forma: sed omne quod creatur statim post creationem est: ergo vel est forma, vel habet formam. Si igitur materia prima creata fuit: non fuit forma, vel habuit formam in sua educationis principio: sed non fuit forma: ergo, et cetera.

ITEM Philosophus: Impossibile est materiam separari ab omni forma: sed si materia tempore præxisteret omni formæ posset ab ea separari: ergo non fuit creata in carentia omni formæ.

ITEM vnitas, bonitas, veritas, siue modus, species, et ordo sunt in rebus ex parte principij formalis: sed impossibile est aliquid esse, vel produci, in quo non sit vestigium Creatoris: ergo impossibile est, quod aliquid educatur carens omni forma.

ITEM si materia illa careret omni forma, ergo et omni accidente: ergo non haberet extendi, nec locari, nec esse in motu, nec in quiete: sed nihil tale in rerum natura potest existere: ergo materia non potuit in sui conditione omni forma carere.

ITEM materia hoc ipsum quod est dicitur esse ad formam: ergo essentialiter habet dependentiam a forma: si ergo impossibile est aliquid separari ab eo quod essentialiter sibi inhaeret, impossibile est materiam præter omnem formam existere.

CONCLUSIO.

Materia prima potest considerari informis: existere autem non potest omni forma spoliata.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod dupliciter est loqui de materia. Aut secundum quod existit in natura, aut secundum quod consideratur ab anima. Si secundum quod consideratur ab anima: sic potest considerari informis siue per priuationem formæ distinctæ, siue per priuationem etiam omni formæ, et sic dicit Augustinus 12. confess. essentialiter materię intelligi. Nam materia secundum sui essentialitatem est informis per possibilitatem omnimodam, et dum sic consideratur, formarum ipsa capacitas, siue possibilitas est sibi pro forma. Est iterum loqui de materia secundum quod habet esse in natura, et sic nunquam est præter locum, et tempus, siue præter quietem, et motum: et hoc modo non solummodo non congruit, immo etiam impossibile est materiam informem existere per priuationem omni formæ. Et hoc est quod dicit Magister, et Hugo de S. Victore, et omnes in hoc tractatores consenserunt quod illa materia, quæ primo producta est per creationem, non fuit in omnimoda possibilitate, siue in carentia omni formæ: unde concedendæ sunt rationes ad hanc partem inducæ. 1. 2. AD illud quod obijcitur, quod primo facta est omnium capacitas, et similiter de eo quod dicitur

S. Bon. To. 4.

in 12. Confess. dicendum quod Augustinus loquitur de prioritate naturæ, non de prioritate durationis. Secundum enim ordinem naturæ prius est materia omnimode in potentia, quam sit sub aliqua forma: et ita omnimode informis, quam aliquo modo formata: quia formatio non habet aliunde, sed informitatem et possibilitatem habet ex propria natura: non tamen potest esse prior duratione. Numquam enim informitas est nisi per aliquam formam: nec possibilitas nisi per aliquem actum.

3. AD illud quod obijcitur, quod prius potest esse sine posteriori, dicendum quod illud non habet veritatem quando prius a posteriori dependet, vel quando ad ipsum necessariam habet ordinationem, vel etiam quando illud quod est prius in vna consideratione, posterior est in altera: omnibus his de causis fallit prædicta ratio in proposito. Materia enim a forma dependet, et ad ipsam habet necessariam ordinationem, et quamuis sit prior productione, siue generatione, posterior est tamen in completionem.

4. AD illud quod obijcitur de potentia agentis, et materię, dicendum quod non est simile, quia potentia agentis non sic dependet, et cõpletur per effectum, sicut potentia materię dependet, et completur per actum.

5. AD illud quod obijcitur, quod est reperire formam per se: ergo et materiam, dicendum quod propositio illa non habet necessitatem, sed solum congruitatem. Peccatum est etiam in assumptione: quia forma illa quæ cum materia facit compositum, nunquam sine materia reperitur. Cum enim dicitur Deus est pure forma: aequiuocatur nomen formæ, quia non dicitur ibi forma prout est perfectio materię: sed forma nominat ibi essentiam, quæ habet esse in omnimoda actualitate, et completionem, et nullo modo potest peruenire ad alterius compositionem.

6. AD illud quod obijcitur de ordine in producendo, dicendum quod ad hoc quod seruetur ordo in productione, non oportet quod quæcunque habeant ordinem naturæ habeant ordinem durationis successiue: contra hoc enim innumerabiles sunt instantiæ: et ideo quamuis ens in potentia simpliciter inter non ens et ens actu sit medium, non oportet tamen quod duratione sequatur vnum, et præcedat alterum.

QUESTIO II.

An materia producta sit in perfecta actualitate.

S. Thomas 2. Sent. d. 12. q. 1. art. 4. Scot. 2. Sent. d. 12. q. 1. Egid. Rom. 2. Sent. d. 12. q. 3. art. 1. Et Quol. 2. q. 2. et 13. Henricus Quol. 1. q. 10. Io. Bacch. 2. Sent. d. 12. q. 4. Richardus 2. Sent. d. 12. q. 6. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 12. q. 2. Gabr. Biel 2. Sent. d. 12. q. 1. art. 2.



TRVM materia illa producta sit in perfecta actualitate. Et quod sic, videtur primo per textum Genesis: Istæ sunt generationes cæli, et terræ in die qua creauit Deus cælum, et terram, et omne virgultum agri, et cetera. Ergo in eodem die producta sunt, quæ prius dixit per sex dierum numerum fuisse distincta.

2. ITEM: Qui viuunt in æternum creauit omnia simul. Si omnia simul sunt creata: ergo corporalia, et spiritualia, et omnia corporalium differentia.

3. ITEM: Ecce Behemoth quem feci tecum. Sed Behemoth est Angelus primo factus, et homo vltimo die factus: ergo omnia simul facta sunt. His auctoritatibus arguit Augustinus pro sua opinione in hac parte.

4. ITEM hoc ipsum ostenditur ratione. Ab agente perfecte potentiæ debet exire effectus secundum quod magis est manifestatiuus summæ potentiæ: sed maioris potentiæ est posse simul omnia producere, quam successiue:

p

Cap. 22. lib. 2. super Gen. ad lit. c. 1. 10. 3.

AD OPPOSITUM. Gen. 2. a

Ecc. 18. a

Iob. 40.

Li. 4. de Ge. c. 32. et lib. 5. c. 34. 10. 3.

cessive : ergo magis est declarativa diuine potentie productione materię cum perfecta actualitate forme simul et semel sibi collata, quam postmodum ex illa successiue educat: si ergo Deus operatur secundum quod eius potentiam magis decet, videtur, et cetera.

Aristot. 1. Metaphys. in primum

5. I T E M Perfecte sapientis est ordinate operari: ergo si confusio repugnat ordinationi, videtur quod Deus nihil produxerit cum confusione, cum sit perfecte sapiens: produxit igitur sub ordine: sed ordo præsupponit distinctionem: ergo, et cetera.

6. I T E M perfectio effectus attestatur perfectę bonitati in efficiente: si ergo Deus est bonitatis perfectissima, videtur quod statim cum produxit materiã, debuerit ipsam formis plene perficere, cum ipse hoc posset, et materia etiam exigeret. Si tu dicas quod hoc non concludit quod statim debuit perficere: sed quod ex rationabili causa et potuit, et debuit differre: obijcitur contra hoc, quia natura et ars operatur quã citius potest: et de excellentia virtutis, et bonitatis est quod effectum suum compleat velociter. Si ergo tam natura, quã ars est imitatrix diuine artis, et virtutis, videtur quod Deus cum statim complere potuerit, quod nulla temporis mora vel durationis distulerit.

FVNDAMENTA

S E D contra: Primo per tex. Gen. arguitur, vbi dicitur quod per sex dierum spatium compleuit Dominus opus quod inchoauerat: ergo videtur quod non subito materia fit in perfecta actualitate produca secundum sacre Scripturę sententiam. Si igitur maior est huius Scripturę auctoritas, quã omnis humani ingenij perspicacitas, vt dicit Aug. magis standum est huic sententię, quã omni persuasioni humanę. Si tu dicas quod rudibus loquebatur Legislator, nec potuit simul dicere, quod simul potuit Deus facere: neutra istarum responsonum videtur sufficiens, quia propter ruditatem auditoris non debet ei dare aliquis occasione deceptionis. Moyses autem bene nouerat quod ipsi verba eius ad literã intelligeret: ergo scien ter docebat eos id, vnde possent decipi et errare.

2. de Ge. c. 3. in fi. 20. 3.

I T E M quamuis simul non potuerit omnia dicere, et opera illa exprimere, tamen potuit exprimere simul omnia facta esse.

Homil. 22. 20. 3.

I T E M Chryostomus super Ioannem ait quod simul exiit per substantiam materię, non simul apparuit per speciem formę: ergo non videtur quod simul producta sit sub formis.

Ambros. in hexamer. fo. 1.

A D hoc sunt auctoritates communiter Sanctorũ, et Doctorum, vt Ambr. Hier. Greg. Basil. Dion. et Damasc. et aliorum plurium tam Græcorum, quã Latinorum.

I T E M per rationem videtur hoc ipsum. Quamuis Deus posset statim hominem in beatitudine collocare, et vnuerfum in ea perfectione in qua erit post iudicium facere, maluit tamen ordinem seruare non solum in mundi existentia, sed etiam in decursu, quia efficacius sic manifestatur eius sapientia: ergo similiter videtur quod in primario rerum exitu non tantummodo seruauerit ordinem, quantum ad ipsum esse, sed etiam quantum ad ipsum producere, siue facere: ergo non videtur quod omnia simul produxerit, sed successiue.

I T E M diuina potentia non tantum manifestatur in productione formę, sed etiam tantum et amplius manifestatur in educatione materię, materia autem secundum maiorem sui capacitatem magis declarat efficientis potestatem: Sed tanto maior est capacitas in materia, quanto maior est in ea informitas: si ergo ad manifestationem diuine potentie debuit materia produci capax secundum quod erat possibile, videtur quod Deus debuit eam producere in tanta informitate, in quanta materia posset aliquo modo subsistere: ergo non sub perfecta formarum distinctione.

I T E M impossibile est dies materiales simul esse: ergo impossibile est hoc intelligere, quod Deus simul

omnia produxerit, et tamen ea produxit per sex dies. Oportet ergo secundum positionem quę ponit omnia simul esse producta, senarium illum dierum intelligere spiritualiter, et ita lucem spiritualem, et noctem spiritualem. Ergo si hæc omnia simul producta sunt, in primo instanti diuisa est lux a tenebris, id est boni Angeli a malis: ergo non fuit mora inter creationem, et lapsum, quod est supra improbatum, et ostensum esse contra Augustinum.

I T E M cum sacra Scriptura ordinar opera sex dierum, aut ordinar quantum ad ordinem durationis, aut quantum ad ordinem naturę, aut quantum ad ordinem dignitatis. Si quantum ad ordinem dignitatis: ergo cum homo sit dignissima creaturarum, debuit eius productio attribui primę diei. Si quantum ad ordinem naturę: ergo productio solis, et lunę fuit ante productionem planetarum, et herbarum. Restat igitur hoc esse dictum quantum ad ordinem temporis, siue durationis.

C O N C L V S I O .

Deum, materiam primam non perfecte statim formatam creasse, sacra Scriptura testimonijs probabilibus est, licet oppositum humana rationi magis consonum videatur.

R E S P. A D A R G. Ad prædictorum intelligentiam notandum est quod circa hanc quæstionem diuersę sunt Sanctorum opiniones. Quidam enim sancti in hac quæstione magis secuti sunt viam Theologicam trahentes rationem ad ea quę sunt fidei. Quidam vero, inter quos præcipuus fuit August. magis secuti sunt viam philosophicam, quę illa ponit quę videntur magis rationi consona, vnde et intellectum Scripturę trahit ad rationis confirmationem, et attestationem. Vnde cum videtur rationabilius a summa potentia omnia produci simul, et mora temporis interiacentis nullius videatur esse vtilitatis vel necessitatis, posuit omnia simul esse producta: suam positionem confirmans per auctoritates sacre Scripturę, et exponens illud quod videtur sibi contradicere, videlicet de dierum distinctione, ostendens quod illi dies non fuerunt dies materiales, sed potius spirituales, qui omnes simul potuerunt esse, et hæc positio multum fuit rationabilis, et valde subtilis. Verumtamen quia ad hanc positionem videtur intellectus Scripturę distrahi, et securius est, et magis meritoriũ intellectum nostrũ, et rationẽ omnino Scripturę supponere, quã ipsam, aliquo modo distrahere. Ideo cõmuniter aliqui doctores, et qui præcesserunt Augustinũ, et qui secuti sunt, sic intellexerunt, et posuerunt sicut textus in littera sacre Scripturę Genesis sonare videt. Vnde posuerunt omnia materialia, et corporalia simul esse creata in materia, sed per senarium dierum esse distincta in forma. Hanc positionem, etsi minus videatur rationabilis quã alia, non tamen est irrationabile sustinere. Quamuis enim ratio non percipiat huius positionis congruitatem, prout cõsiderationi suę innititur, percipit tamen prout sub lumine fidei captiuatur. Est enim huius successiue formationis, et distinctionis ratio quadruplex, videlicet litteralis, moralis, allegorica, et anagogica.

Litteralis in hoc quod Deus non tantum intendit facere, quantum potest, tantum etiam communicare creaturę quantum potest recipere. Vnde cum possit dare beatitudinem absque meritis, vult tamen quod mereamur. Sic cum possit statim perficere materiam maluit tamen ipsam sub quadam informitate, et imperfectione facere, ut ex sua imperfectione quasi materia ad Deum clamaret ut ipsam perficeret: et hoc idem uoluit per senarium dierum differre, ut in perfectione numeri simul ostenderetur perfectio vnuerfi. Secundum enim Arithmeticum, senarius est numerus perfectus, quia constat ex omnibus suis partibus aliquoties, ita quod nõ deficit, nec excrescit. Partes autem ali-

quas in hac quæstione magis secuti sunt viam Theologicam trahentes rationem ad ea quę sunt fidei. Quidam vero, inter quos præcipuus fuit August. magis secuti sunt viam philosophicam, quę illa ponit quę videntur magis rationi consona, vnde et intellectum Scripturę trahit ad rationis confirmationem, et attestationem. Vnde cum videtur rationabilius a summa potentia omnia produci simul, et mora temporis interiacentis nullius videatur esse vtilitatis vel necessitatis, posuit omnia simul esse producta: suam positionem confirmans per auctoritates sacre Scripturę, et exponens illud quod videtur sibi contradicere, videlicet de dierum distinctione, ostendens quod illi dies non fuerunt dies materiales, sed potius spirituales, qui omnes simul potuerunt esse, et hæc positio multum fuit rationabilis, et valde subtilis. Verumtamen quia ad hanc positionem videtur intellectus Scripturę distrahi, et securius est, et magis meritoriũ intellectum nostrũ, et rationẽ omnino Scripturę supponere, quã ipsam, aliquo modo distrahere. Ideo cõmuniter aliqui doctores, et qui præcesserunt Augustinũ, et qui secuti sunt, sic intellexerunt, et posuerunt sicut textus in littera sacre Scripturę Genesis sonare videt. Vnde posuerunt omnia materialia, et corporalia simul esse creata in materia, sed per senarium dierum esse distincta in forma. Hanc positionem, etsi minus videatur rationabilis quã alia, non tamen est irrationabile sustinere. Quamuis enim ratio non percipiat huius positionis congruitatem, prout cõsiderationi suę innititur, percipit tamen prout sub lumine fidei captiuatur. Est enim huius successiue formationis, et distinctionis ratio quadruplex, videlicet litteralis, moralis, allegorica, et anagogica.

Litteralis in hoc quod Deus non tantum intendit facere, quantum potest, tantum etiam communicare creaturę quantum potest recipere. Vnde cum possit dare beatitudinem absque meritis, vult tamen quod mereamur. Sic cum possit statim perficere materiam maluit tamen ipsam sub quadam informitate, et imperfectione facere, ut ex sua imperfectione quasi materia ad Deum clamaret ut ipsam perficeret: et hoc idem uoluit per senarium dierum differre, ut in perfectione numeri simul ostenderetur perfectio vnuerfi. Secundum enim Arithmeticum, senarius est numerus perfectus, quia constat ex omnibus suis partibus aliquoties, ita quod nõ deficit, nec excrescit. Partes autem ali-

quas in hac quæstione magis secuti sunt viam Theologicam trahentes rationem ad ea quę sunt fidei. Quidam vero, inter quos præcipuus fuit August. magis secuti sunt viam philosophicam, quę illa ponit quę videntur magis rationi consona, vnde et intellectum Scripturę trahit ad rationis confirmationem, et attestationem. Vnde cum videtur rationabilius a summa potentia omnia produci simul, et mora temporis interiacentis nullius videatur esse vtilitatis vel necessitatis, posuit omnia simul esse producta: suam positionem confirmans per auctoritates sacre Scripturę, et exponens illud quod videtur sibi contradicere, videlicet de dierum distinctione, ostendens quod illi dies non fuerunt dies materiales, sed potius spirituales, qui omnes simul potuerunt esse, et hæc positio multum fuit rationabilis, et valde subtilis. Verumtamen quia ad hanc positionem videtur intellectus Scripturę distrahi, et securius est, et magis meritoriũ intellectum nostrũ, et rationẽ omnino Scripturę supponere, quã ipsam, aliquo modo distrahere. Ideo cõmuniter aliqui doctores, et qui præcesserunt Augustinũ, et qui secuti sunt, sic intellexerunt, et posuerunt sicut textus in littera sacre Scripturę Genesis sonare videt. Vnde posuerunt omnia materialia, et corporalia simul esse creata in materia, sed per senarium dierum esse distincta in forma. Hanc positionem, etsi minus videatur rationabilis quã alia, non tamen est irrationabile sustinere. Quamuis enim ratio non percipiat huius positionis congruitatem, prout cõsiderationi suę innititur, percipit tamen prout sub lumine fidei captiuatur. Est enim huius successiue formationis, et distinctionis ratio quadruplex, videlicet litteralis, moralis, allegorica, et anagogica.

Litteralis in hoc quod Deus non tantum intendit facere, quantum potest, tantum etiam communicare creaturę quantum potest recipere. Vnde cum possit dare beatitudinem absque meritis, vult tamen quod mereamur. Sic cum possit statim perficere materiam maluit tamen ipsam sub quadam informitate, et imperfectione facere, ut ex sua imperfectione quasi materia ad Deum clamaret ut ipsam perficeret: et hoc idem uoluit per senarium dierum differre, ut in perfectione numeri simul ostenderetur perfectio vnuerfi. Secundum enim Arithmeticum, senarius est numerus perfectus, quia constat ex omnibus suis partibus aliquoties, ita quod nõ deficit, nec excrescit. Partes autem ali-

Opinio 1.

Improbatio

Opinio 2.

Litteralis ratio.

Aug. de gr. ne. ad lit. lib. 4. c. 2. 10mo 3.

Ratio moralis.

Ratio allegorica.

De Gen. lib. 4. c. 4. 10. 3. et lib. vlt. de Ci. Dei. c. vlt. in fi. 10. 5.

Ratio anagogica. Lib. 4. per totum.

Aug. 22. cõfess. in multis capitibus præsertim medio. 10. 1.

Gen. 2. 4

tem aliquoties dicuntur quę sumptę aliquoties reddunt totum: Ratio moralis est, vt in hoc erudiatur homo quod sicut materia corporea per seipsam informis exiit, tunc autem formatur cum diuina bonitas eius informitati tribuit formam: sic anima formari non potest per seipsam, nisi Deus gratiam suam infundat: cui etiam numerus senarius attestatur, quia tempus est merendi per vnuerfum tempus vitę presentis, vt postmodum detur homini quies: quia non peruenitur ad perfectionem meriti vsque ad consumptionem gratię finalis, post quam nulla sequitur vespere, et ideo dies septimus non habet sibi assignatum vespere in Scriptura. Allegorica vero ratio est, quia sicut expressit Aug. ostendit, in illa prima mundi conditione quę est distincta per senarium, totum spacium decursus mundi presentis secundum sex æta tes præsignatur: vt primus dies ætati primę respondeat, secundus secundę, et sic deinceps secundum quod plane adaptat Aug. super Gen. ad litteram quod hic longum esset repetere. Ratio autem anagogica est, vt in illa dierum distinctione intelligatur perfectio cognitionis in Angelica natura beatificata, secundum quod plane ostendit Aug. super Gen. ad litteram quasi per totum. Quod ideo vocat ad litteram, quia expositionem istam quam alij reputabant anagogicam, dicit legistatorem intendisse ad litteram: nihil tamen ibi asserendo dicit, sed protestatur ipse modo inquisitorio se ibi procedere. Et sicut patet ex eius intentione ibidem, magis volebat intellectum ex Scriptura elicere, ex quo Scriptura non posset a viris philosophicis derideri, nec propter hoc aliquis naturali philosophia imbutus a fidei veritate retardari, sicut ipse aliquando fuerat retardatus, magis inquam quã intellectum principale exponere, quem ibi habuit legistator, et magis intendit ostendere, quid creatum fuerit, vel tunc potuerit, quã quid factum fuerit. Et in 12. confess. ostenditur quod vna, et eadem Scriptura multipliciter potest intelligi, et in omnibus sensibus vere, quorum nullus Spiritum sanctum latuit, ex cuius inspiratione Scriptura edita fuit, et in hoc manifeste ostendit quod alijs non contradicit. Hanc igitur positionem sustinendo ad obiecta in contrarium respondendum est.

1. A D illud enim quod primo obijcitur de textu Gen. Dicendum quod illud dictum est per recapitulationem, et iste terminus diei ibi confunditur vt tenetur pro diuersis diebus, vel tenetur zeugmatice vt reddatur alijs singulis mēbris illius recapitulationis.

2. A D illud quod obijcitur de Ecclesiastico. Qui viuunt in æternum, et cetera. Dicendum quod Scriptura facit vim inter creare, et facere. Nam creationem vocat productionem ex nihilo, factionem vero ipsam distinctionem, et hoc bene signatur in Genesi, vbi dicitur quod cessauit ab omni opere suo quod creauit vt faceret: omnes igitur Sancti in hoc concordant quod omnia sunt simul producta in materia, et ideo omnia cõcedunt simul esse creata, sed tamen non simul facta.

3. A D illud quod obijcitur de Iob, dicendum quod Greg. exponit quod secum dicit ibi simultatem non temporis, sed simultatem rationis quasi dicat, ecce Behemoth quem feci tecum, id est tibi similem, in rationis capacitate.

4. 5. 6. A D illud quod obijcitur, quod maioris potentie est declaratiuum, producere multa simul, dicendum quod Deus potentiam suam magis intendebat manifestare in productione de non esse in esse, quã postmodum in formatione, ibi enim magis manifestat sapientiam, et bonitatem: et vt sigillatim, et distinctim, et appropriatim in productione effectuum manifestaretur perfectio potentie, sapientie, et bonitatis, placuit diuino auctori præmittere opus creationis, postmodum subiungere opus distinctionis, postremo vero opus ornatus, et decorationis. Et in primo manifestatur potentia, in secundo sapientia, in

S. Bon. To. 4.

tertio vero bonitas perfecta, licet omnia in quolibet horum manifestari possint a Deo: et ideo ita bene sunt manifestata post consummatum esse rerum illa tria, sicut si in principio statim materia fuisset producta, et distincta, et ornata. Et per hoc patent duo sequentia quę procedunt consimili via, videlicet de bonitatis, et sapientie perfectione. Illę enim rationes non concludunt nisi quod Deus materiam in informitate non debuit relinquere, quia hoc esset contra ordinem, et perfectionem: sed dum fecit informem vt formaret, et imperfectam vt perficeret, ostendit et perfectionem, et ordinem a se materię dari. Et si tu obijcias quod ad perfectionem omnium horum spectat velociter effectum perficere, et ornare, et distinguere, dicendum quod illud verum est vbi agens agit secundum totum suum posse: vbi vero condescendit possibilitati, et infirmitati, et vtilitati alienę non habet veritatem: et sic est in proposito. Sicut enim Deus sacram Scripturam nobis tradidit quasi rudi modo, et inepto, vt quilibet posset capere, et intelligere, cum tamen in ipso sint infiniti thesauri sapientie, et scientie: sic etiam in formatione rerum quantum decebat condescendit modo naturę, et etiam eruditioni rationalis creaturę. Et quia ex illa dilatione erudiebatur homo sicut prius visum est, ideo placuit diuine potentie, bonitati, et sapientie rerum formas sub dierum successione distinguere, cum tamen posset eis subito materiam distinguere, et ornare.

Coloss. 2.

Q V Æ S T I O III.

An materia corporalium creata sit sub aliqua diuersitate formarum.

Egid. Rom. 2. Sent. d. 12. q. 3. ar. 2. dub. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 12. q. 3.



T R V M materia illa corporalium creata sit sub aliqua formarum diuersitate. Et quod sic, videtur per textum. In principio creauit Deus cælum, et terram: ergo videtur quod in principio suę conditionis habuerit formam cælestem, et formam elementarem. Si dicas quod cælũ stat ibi pro cælo empyreo, et terra pro materia corporalium, obijcitur per textum sequentem: Congregentur aquę in locum vnum, et appareat arida: ergo videtur quod tertio die terra solummodo manifestata fuit, non producta: ergo in ipso chaos videbantur iam esse elementa.

AD OPPOSITVM. Gen. 1. 4

2. I T E M Hugo de sancto Victore: Nomine terrę hoc terrę elementum signatum puto: si ergo erat ibi elementum terrę, pari ratione et alia elementa. Si tu dicas quod ibi vocat elementum terrę, non quia iam erat, sed quia futurum erat: obijcitur per illud quod subditur: eratque terrenum hoc elementum in medio, et in vno loco subsidens ceteris in confusione permixtis: si ergo permixtio non est eiudem, sed diuersorum, videtur quod ibi iã erant diuersę formę elementares.

3. I T E M ratione hoc videtur. Primę formę quę insunt materie, sunt formę elementares, sicut patet: quia ultra illas non est resolutio nisi ad primam materiam: ergo si materia illa aliquam formam habuit, corporalem, uideretur quod habuerit formam elementarem: sed formę elementares sunt quę primę: ergo uideretur quod simul habuerit omnes.

4. I T E M constans est secundum positionem Sanctorũ, quod lux illa faciebat noctem, et diem: sed diẽ non poterat facere, nisi esset corpus transparens, et illuminabile: noctem nõ poterat facere nisi esset corpus opacum,

p 2

opacum, quod vmbra projiceret: videtur igitur quod in primaria conditione materia in quadam sui parte fuerit transparent, in quadam opaca: et ita quod in se habuerit formas diuersas.

Arist. 2. Topicorum.

5. I T E M nihil est in genere, quod non sit in aliqua eius specie: ergo si illa materia erat quid corporeum, erat igitur aliquod corpus: ergo vel simplex, vel mixtum: sed non erat corpus simplex, quia nec cæleste, nec elementare, ergo permixtum: ergo habebat in se diuersitatem formarum.

6. I T E M materia illa cum esset imperfecta habebat aliquem appetitum: aut ergo ad vnam formam, aut ad plures. Si ad vnam: ergo videtur quod cum Deus compleuerit appetitum eius, quod debuerit dare vnam solam formam corporalem. Si ad plures: ergo cum multiformitas appetituum veniat ex multiformitate dispositionum, et multiformitas dispositionum ex multiformitate formarum: ergo videtur quod illa materia condita fuerit sub formarum diuersitate.

FVNDAMENTA.
Gen. 1. a

S E D contra: Terra autem erat inanis et vacua: sed si esset in materia formarum diuersitas, non esset inanis, et vacua.

I T E M alia translatio. Terra erat inuisibilis, et incomposita: sed si esset ibi forma cælestis, et elementaris, esset iam ibi materia aliquo modo, et visibilis, et composita.

I T E M si ibi formæ plures erant, aut ergo erant permixtæ, aut distinctæ. Si distinctæ: ergo non erat materia illa informis. Si permixtæ, ergo videtur, quod haberet formam permixtionis, et ita non erat informis, immo magis formata quam si haberet formam elementarem.

Arist. 2. de generat. contem. 90.

I T E M miscibilia præcedunt mixtum: ergo si ibi erant formæ permixtæ, per naturam prius sunt elementa, quam illa materia quæ primo est condita: ergo videtur ordo præposterus, quando Deus ex materia illa fecit elementa in sequentibus diebus.

I T E M si permixtæ ibi erant formæ: ergo materia illa magis approximabat mixto perfecta mixtionem quam approximaret elementum: ergo magis approximabat ad opus quintæ diei, et sextæ, quam elementorum distinctio: ergo videtur quod non debuerit productio illius materiae determinari in rerum primordio.

I T E M si erat ibi formarum diuersitas: ergo videtur quod esset ibi actio, et passio, et ita generatio et corruptio, et alteratio: et ita non erat dicenda materia informis, cum in tali statu essent operationes quæ competunt formis distinctis.

C O N C L V S I O .

Materia prima in sua creatione imperfecta quadam forma fuit formata, quæ non omne desiderium ad formam expleret: sed esset dispositio quadam ad vltiores recipiendos formas.

R E S P. A D A R G. Ad prædictorum intelligentiam notandum, quod informitatem illius materiae corporalis diuersimode intellexerunt diuersi. Quidam namque voluerunt dicere, quod materia illa diceretur chaos propter formarum multitudinem, et contrarietatem, quæ erat in partibus materiae: ita quod illæ partes non distinguebantur adinuicem secundum loca determinata, nec ita proportionaliter inuicem iungebantur, vt ex eis resultaret aliquod mixtum completum: et ideo erat ibi quædam permixtio non proportionis, sed confusionis: et sicut non erat ibi proportionalis mixtio, ita nec ibi erat regularis actio, immo cuiusdam pugnae confusio, ita vt calida pugnerent frigidis, et humida ficcis, et sic recte posset materia illa chaos appellari. Sed iste modus ponendi potius est poeticus quam philosophicus: quia magis se-

Prima opinio.

Improbatio

A quitur imaginationis fictionem quam rationem, cum secundum istam positionem ponatur elementa illam materiam sic productam naturaliter præcedere, quod nec rationi consonat, nec sacra Scriptura. Et ideo est alius modus dicendi rationabilior, quod materia illa producta est sub aliqua forma: sed illa non erat forma completa, nec dans materiae esse completum, et ideo non sic informabat, quin adhuc materia diceretur informis: nec appetitum materiae adeo finiebat, quin adhuc materia alias formas appeteret: et ideo dispositio erat ad formas vltiores, non completa perfectio. Et quoniam ad multas formas materia informis appetitum et inclinationem habebat: ideo quauis illa forma non haberet in se naturas diuersas, tamen materia in diuersis suis partibus quandam diuersitatem imperfectam habebat, non ex diuersis actibus completis, sed magis ex appetitibus ad diuersa: et ideo permixta dicitur, et confusa. Sicut exemplum ponitur in embryone, quod actu habet vnam formam, et figuram quandam massæ carnis: illa tamen est dispositio ad diuersas membrorum figuraciones. Istud tamen non est omnino simile, quia forma illa non erat tantæ actualitatis sicut est forma embryonis, nec in tanta propinquitate ad educationem formarum sequentium, sicut forma embryonis ad educationem membrorum. Forma enim embryonis est visibilis, et per vim naturæ ad perfectam completionem est perducibilis, illa vero materia sub tali forma incomposita erat, et inuisibilis, et ad formas subsequentes sola diuina virtute, et operatione poterat perducere: et ideo propter imperfectionem formæ illius, materia illa dicitur informis, et propter indeterminatum appetitum multarum formarum confusa dicitur, et permixta: et hæc positio fati videtur esse intelligibilis, et probabilis. Et iuxta hanc positionem concedendum est quod materia non fuit creata sub formarum diuersitate, sicut rationes ad hoc inductæ ostendunt.

Secunda opinio.

B Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium de textu, dicendum quod cælum stat ibi pro empyreo. Et si obijcitur quod scriptura consequenter dicit, terram apparuisse, non formatam esse, dicendum quod sicut artifex facit apparatus effectum, producendo, non ostendendo solum, sic intelligendum est quod Deus fecit terram apparere non solum separando elementa ab inuicem, sed etiam producendo: ita quod productio fuit cum distinctione, et distinctio cum productione.

D Ad illud vero quod obijcitur, quod Hugo dicit per terram intelligi elementa terræ, dicendum quod hoc dicit non propter formam terræ quæ iam inesse illi materiæ: sed propter quandam aptitudinem incompletam quæ inerat illi parti materiæ, vt perficeretur postmodum forma terræ per eum modum secundum quem consuevit aliquid appellari eius nomine ad quod ordinatur. Materia enim illa non poterat nisi quodam modo balbutiendo describi: quia nedum sermo perfecte non explicat, sed etiam intellectus in imaginatione deficit. Vnde et illud quod ipse subiungit de permixtione, non est sic dictum quod ibi fuerit vera oppositarum formarum coniunctio, sed quia non erat ibi perfecte formarum distinctio.

E Ad illud quod obijcitur, quod forma elementares sunt primæ in materia corporali, dicendum quod de formis quæ dant materiæ esse completum, verum est: forma vero illa quam habebat informis materia, non dabat sibi esse completum: et ideo tam formas simplices, quam compositas quæ esse completum tribuunt, præcedebat vel præcedere poterat.

3. A D illud quod obijcitur, quod forma elementares sunt primæ in materia corporali, dicendum quod de formis quæ dant materiæ esse completum, verum est: forma vero illa quam habebat informis materia, non dabat sibi esse completum: et ideo tam formas simplices, quam compositas quæ esse completum tribuunt, præcedebat vel præcedere poterat.

4. A D illud quod obijcitur, quod erat ibi corpus opacum, et transparent, dicendum quod nec erat ibi perfecta opacitas, nec perfecta transparentia, erat tamē in diuersis partibus materiæ, secundum quod Conditor ordinauerat

ordinauerat ex eis diuersas formas producere, aliquis diuersus dispositionis modus, quæ non ponebat diuersitatem formarum. Sicut si intelligatur quod aliquod corpus in vna parte sit rarius, et in alia magis compactum salua formæ vnitate, sic intelligi debet in illa materia quæ formam habebat maxime ad multa possibilem.

5. A D illud quod obijcitur, quod nihil est in genere, quod non sit in aliqua eius specie, dicendum, quod illud verum est de eo quod est in genere tantquam ens completum: sed materia illa non sic erat corporea, quod esset completa in genere corporum: sed sic habebat extensionem, et corporeitatem quod non habebat perfectam formæ actualitatem, sicut dictum est prius.

6. A D illud vero quod obijcitur de diuersitate appetituum, dicendum quod appetitus non semper sequitur formam completam, sed etiam attenditur secundum appetentis indigentiam, et aliquam dispositionem semiplenam, nisi fortassis sit talis appetitus qui consequatur dispositionem quæ est necessitas: sed talis non erat in illa informi materia: sed secundum quandam maiorem subtilitatem et raritatem in partibus materiae erat dispositio longinqua ad formas alias, et alias.

A R T I C V L V S II.

C O N S E Q U E N T E R queritur de secundo articulo, scilicet de ipsius materiae quantitate, circa quam triplex versatur inquisitio. Primum, quantum ad numerum. Secundum, quantum ad tempus. Tertium, quantum ad locum.

Q U Æ S T I O I.

An horum inferiorum cum cælestibus vna sit materia.

- Alex. Alens. 2. p. q. 44. Memb. 2.*
- S. Thomas. 1. p. q. 66. ar. 2.*
- Et 2. Sent. d. 12. q. 1. ar. 1.*
- Ægid. Rom. 2. Sent. d. 12. q. 3. ar. 4.*
- Richard. 2. Sent. d. 12. q. 8.*
- Albert. de Quæst. Cœlic. q. 2. ar. 5. d. et 7.*
- Duran. 2. Sent. d. 12. q. 1.*
- Ioan. Bacch. 2. Sent. d. 14. q. 1. ar. 4.*
- Th. Argent. 2. Sent. d. 12. q. 1. ar. 4.*
- Franc. de Mayr. 2. Sent. d. 12. q. 3.*
- Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 12. q. 4.*
- Gabr. Biel. 2. Sent. d. 12. q. 1.*

FVNDAMENTA.
Distinct. 3. art. 1. q. 2.

Gen. 1. a

I R C A quam sic proceditur, et queritur vtrum, quæstium, et terrestrium vna sit materia quantum ad esse. Supra enim quæstium est de vnitate materiae quantum ad essentiam. Et quod sit vna, videtur communiter secundum expositores nomine terræ cum dicitur. In principio creauit Deus cælum, et terram, et cetera. Intelligitur materia granium visibilium citra cælum empyreum: ergo si illa vna fuit, et habuit aliquam formam vt supra visum est: ergo videtur, quod cælestia, et terrestria ex vna materia quantum ad esse sint producta.

I T E M materia illa, ex qua formata sunt corpora, nec habebat formam cælestem, nec elementarē, nec consequentem ad has: ergo si aliquam habebat formam, habebat formam ad has communem, et indifferenter: ergo videtur, quod secundum aliquod esse formale, sit ponere cælestium, et terrestrium materiam esse communem.

S. Bon. To. 4.

A I T E M extensio consequitur materiam non secundum suam essentiam, sed secundum aliquod esse, cum sit accidens: ergo si communiter reperitur extensio in corporibus superioribus et inferioribus: ergo videtur quod vna sit materia communis secundum esse in cælestibus, et terrestribus.

I T E M lux est natura communis reperta in omnibus corporibus tam cælestibus quam terrestribus, siue sit substantia, siue accidens: ergo si forma ista corporalis non est in materia nisi secundum aliquod esse, videtur idem quod prius.

B I T E M perspicuitas est natura similiter reperta in omnibus corporibus tam superioribus quam inferioribus secundum plus et minus: sed perspicuitas non tantum consequitur materiam, sed etiam formam, et esse materiae, non tantum essentiam: ergo videtur quod in omnibus corporibus, siue cælestibus, siue terrenis est ponere materiam vnam secundum esse.

I T E M rari et densi secundum esse ponitur vna materia: ergo pari ratione luminosi, et opaci: et si hoc, ergo cæli, et elementi.

C O N T R A: Corruptibiliū, et incorruptibiliū, sicut vult Philosophus, non est materia vna: sed corpora superiora sunt incorruptibilia, et inferiora corruptibilia: ergo, et cetera.

12. Meta-physic. contem. 26.

I T E M quæ habent eandem materiam sunt ad inuicem transmutabilia: sed corpora terrestria, et cælestia non sunt ad inuicem transmutabilia: ergo, et cetera.

I T E M materia subiecta priuationi, et quæ non est subiecta priuationi, differunt secundum esse: sed in cælestibus materia non est subiecta priuationi, in terrestribus vero est subiecta: ergo, et cetera.

D I T E M corpus cælestē et elementare non tantummodo differunt forma, ac qualitate, sed etiam discontinuitate: si ergo continuitas venit ab vnitate materiae secundum esse, cum ista ad inuicem sint discontinua, quod patet, quia vnum mouetur, reliquum quiescit, videtur quod secundum esse, cælestium, et terrestrium non possit esse materia vna.

C O N C L V S I O .

Cælestium, et sublunarium verum ante productionem, vna et eadem est materia, habens videlicet esse incompletum: post productionem vero, vt habet esse completum non eadem.

E R E S P. A D A R G. Dicendum quod cum queritur, vtrum corpora cælestia, et terrestria sint ex eadem materia secundum esse, hoc dupliciter potest intelligi. Aut secundum esse quod materia habuit ante productionem: aut secundum esse quod materia habet post productionem. Si secundum esse quod habuit materia ante productionem, sic sine dubio vna fuit materia corporum cælestium, et terrestrium, quia vna fuit moles habens vnam formam incompletam. Si secundum esse quod habet materia post productionem, quod quidem est esse completum, sic absque dubio differunt materia cælestium, et terrestrium quantum ad esse: tum quia sub vna forma est corruptibilis, sub alia est incorruptibilis: tum quia sub vna forma est subiecta priuationi, sub alia non: et hoc non solum facit diuersitatem in materia secundum esse quantum ad actum, immo etiam quantum ad potentiam ordinatam ad actum: quæ quidem diuersitas non est in materia secundum quod est formis elementaribus subiecta. Nam, et si materia igni subiecta et aeri habeat aliud, et aliud esse actuale, tamen quia vtrouque subiecta est transmutationi, et priuationi, et possibilis ad vtrumque: ideo dicuntur habere vnam materiam secundum esse: in cælestibus autem corporibus, et elementaribus non contingit hoc reperire.

Resp. ad omnia argumenta pro utraque parte.

Ex his patent obiecta ad utramque partem. Primæ enim rationes quæ ostendunt, quod cælestia corpora, et elementaria communicant in materia secundum esse, loquuntur de materia quantum ad illud esse quod habuit ante productionem, et quantum ad proprietates, quæ sequuntur illud esse, sicut sunt extensio, et perspicuitatis participatio. Ultima tamen ratio non concludit quæ procedit per simile de raro, et denso, et cælesti, et elementari. Non enim est simile, quia rarum, et densum sunt ad inuicem transmutabilia, non sic corpora cælestia, et elementaria, et loquor de possibilitate transmutandi secundum naturam, non secundum virtutem diuinam. Rationes vero ad oppositum concludunt quod materia secundum esse non sit eadem in cælestibus, et terrestribus post ipsorum productionem, sicut patet discurrendo per singulas. Aliter posset dici, et quasi in idem redit, quoniam quadrupliciter potest intelligi esse unitas in materia, aut quantum ad essentiam, aut quantum ad esse incompletum et a completionem remotum: aut secundum esse incompletum completioni proximum, aut secundum esse simpliciter completum: Et secundum hoc distinguitur materia, quod quædam est subiecta formæ substantiali tantum, quædam formæ substantiali, et extensioni, siue quantitati: quædam formæ substantiali, et quantitati, et cõrarietati: quædam formæ substantiali, et quantitati, non contrarietati, sed in omnibus suis partibus vniformitati. Primo modo dicitur esse eadem materia spirituum, et corporum, sicut supra fuit ostensum. Secundo modo cælestium, et terrestrium, siue corruptibilium corporum, et incorruptibilium. Tertio vero modo corporum elementarium, et ad inuicem transmutabilium. Quarto modo corporum specie, et natura similia. Primo igitur, et secundo modo eadem est materia cælestium, et terrestrium, sicut primæ rationes ostendunt; tertio, et quarto modo non, sicut concludunt rationes inductæ ad oppositum.

QVÆSTIO II.

An materia prima producta sit in die, vel ante omnem diem.

Agid. Rom. 2. Sent. d. 12. q. 2. ar. 5.
Rich. 2. Sent. d. 12. q. 7.
Steph. Brulef. 2. Sent. d. 12. q. 5.

FVNDAMENTA.

DE informi materia quantum ad tempus suæ productionis: et est quæstio, vtrum producta fuerit in die, an ante omnem diem. Et quod ante omnem diem, videtur primo per textum Genesis, In principio creauit Deus cælum, et terram, et cetera. constans est hoc factum fuisse ante productionem lucis, sicut ipsa Scriptura insinuat: sed cum luce cõpinit dies, ergo ante omnem diem fuit productio informis materiæ.

Cap. 8. no. mo 2.

ITEM August. 12. confess. Informem materiam fecisti ante omnem diem. ITEM Hugo de S. Victo. in lib. de Sacra. Primo momento temporis in quo creata est omnia visibilium, et inuisibilium materia. Et ita neque nox, neque dies fuit. ITEM ratione videtur. Qualitas temporis debet respondere qualitati rei productæ: sed materia prima nec est producta omnino sub priuatione for-

ma, nec sub completa distinctione: ergo eius productio nec diei competebar, nec nocti, ergo ante omnem diem.

1. SED contra: Istæ sunt generationes cæli, et terræ, quando creata sunt in die quo fecit Deus cælum, et terram: sed quando Deus fecit cælum, et terram, tunc creauit illam primordiale materiam: ergo in die ipsam creauit.

2. ITEM Creator omnium est Deus lucis: ergo omnia quæ facit, facit in luce: ergo si creauit materiam, in luce creauit, et ita in die.

3. ITEM arguit Manichæus. Si Deus creauit aliquid in tenebris, erat in tenebris, quomodo ergo habitat lucem inaccessibilem? si ergo hoc inconueniens est, inconueniens est ipsam creasse in tenebris, et creauit in tenebris, vel in die: ergo, et cetera.

4. ITEM nox, et dies immediate diuidunt tempus: sed materia rerum corporalium producta fuit cum tempore: ergo cum nocte, vel cum die, sed non cum nocte, ergo cum die.

CONCLUSIO.

Materia quo ad prioritatem natura precessit omnem diem secundum omnes: sed quo ad prioritatem temporis aridet magis quibusdam, et probabilius est, quod etiam ante lucis creationem fuerit producta.

RESP. AD ARG. Dicendum quod creatio cæli et terræ, secundum omnes fuit ante omnem diem quantum ad ordinem naturæ: quantum vero ad ordinem temporis, siue durationis, diuersimode senserunt diuersi. Quidam senserunt, quod non fuit aliqua mora inter creationem, et distinctionis inceptionem: immo statim cum producta fuit illa materia, et lux, quæ diem faciebat: non fuit morula aliqua intermedia. Alij autem videtur quod fuit mora temporis interiacens inter terræ creationem, et lucis factionem: et istud videtur magis consonum sententiæ expostorum, sicut patebit in distinctione sequenti. Vtrumque tamen potuit esse verum, nec aliquod horum vsquequaque certum.

1. SVSTINENDO tamen illud vltimum, respondendum est ad primum obiectum de textu Gen. quia creare æquiuoce sumitur in Scriptura, et ibi dicitur creatio cæli et terræ, vtriusque factio, siue formatio: et sic exponit August. super Gen. ad litteram 5. vbi innuit quod creare cælum et terram, dicitur dupliciter: vel informem materiam facere, vel per formas, et species distinguere.

2. 3. AD illud ergo quod obijcitur, quod Deus est in luce, dicendum quod intelligendum est de esse lucem spirituales, non corporales, quæ est lux sapientiæ, et in hac fecit quidquid produxit, quia omnia in sapientia fecit. Et ideo quod obijcitur de tenebris corporalibus nihil facit ad propositum: quia non magis est Deus in tenebris in loco corporaliter tenebroso, quam in luminoso.

4. AD illud quod obijcitur quod nox, et dies immediate diuidunt tempus, dicendum quod verum est secundum esse quod habent nunc, quod quidem attenditur secundum reuolutionem corporum cælestium: sed tunc erat tempus secundum mutabilitatem, quæ erat in materiæ partibus: quæ quidem mutabilitas erat absque præsentia corporis luminosi, et absque umbra corporis opaci: et ideo tempus illud non erat habens vicissitudinem diei, et noctis ante formationem lucis, si quis autem velit sustinere oppositum: plane poterit ad rationes, et auctoritates ad oppositum respondere quod intelligantur insinuare ordinem naturæ, non temporis, secundum quem informis materia omnem diem antecessit.

AD OPPOSITVM. Gen. 2. a

Opinio 1.

Opinio 2.

FVNDAMENTA.

DE illa informi materia quantum ad locum. Et est quæstio, vbi habuerit illa materia situm. Et quod illa materia corporalium habuerit situm, videtur. Hugo de sancto Victore: Erat terrenum hoc elementum medio vno loco subsidens, ceteris in vnâ confusione permixtis circumquaque in modum nebulae expansis: sed hoc non potuit esse absque situ corporali: ergo, et cetera.

ITEM quod repleuerit locum videtur: quia cælum empyreum, sicut dicit Beda, cum ipsa materia corporalium fuit creatum: sed constans est quod empyreum intra concauitatem suam natum est omnia corporalia continere, ergo vel erat vacuum, vel ab illa mole corporea replebatur: sed natura non sustinet vacuum, ergo videtur quod moles illa replet locum.

ITEM videtur quod haberet sursum et deorsum: quia summitas eius, sicut dicit Hugo, porrigebatur quousque nunc summum creaturæ corporeæ pertingit: ergo erat ibi circumferentia, et centrum.

ITEM materia illa, sicut Magister dicit in littera, in partibus superioribus erat rarior, leuior, et subtilior: in inferiori parte spissior, et grossior: ergo erat ibi grauitas, et leuitas: sed secundum has proprietates corpora habent locari sursum, et deorsum: ergo redit idem quod prius.

AD OPPOSITVM.

1. AD oppositum: Nihil est per se in loco, nisi quod est hic, et nunc: et nihil est hic, et nunc nisi quod est hoc aliquid: et nihil est hoc aliquid, nisi quod est indiuiduum: et omne tale est ens completum: ergo a primo ad vltimum nihil est in loco, nisi quod est ens completum: sed materia illa non erat ens completum, ergo in loco non habebat situm.

2. ITEM quod non replet locum, videtur: Nihil inane, et vacuum replet locum: sed materia illa erat inanis, et vacua, sicut dicitur in principio Gen. ergo locum non replebat.

3. ITEM quod non haberet differentias positionis secundum sursum et deorsum, videtur: quia istæ sunt positiones secundum quas distinguuntur, et ordinantur diuersa corpora mundi in vniuerso: sed tunc non erat ibi distinctio, nec ordo, nec huiusmodi: ergo nec erat ibi diuersa positio.

4. ITEM: Grauitas et leuitas sunt proprietates consequentes formas elementares: sed in materia illa nondum erant formæ elementares, ergo nec erat ibi graue, nec leue: ergo nec sursum nec deorsum: cum

QVÆSTIO III.

An materia prima alicubi habuerit situm.

Scotus 2. Sent. dist. 12. q. 2.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 12. q. 6.

Ad hæc positionis differentie attendantur secundum illas proprietates.

CONCLUSIO.

Materia prima fuit creata in loco, locumque replebat, et cum haberet grossiciem, et subtilitatem, sursum, et deorsum semiplene habebat.

RESPOND. AD ARG. Dicendum quod cum materia illa esset moles habens extensionem, et cælum empyreum haberet ambiens, quod ipsa in loco erat: et cum esset substantia corpulenta, locum replebat. Rursus: Cum in partibus distinctionem quædam haberet secundum subtilitatem, et grossiciem, sed semiplenâ, sic etiam positionis secundum sursum, et deorsum quodam modo, sed imperfecte habebat: et ideo concedendæ sunt rationes quæ ad istam partem inductæ sunt.

1. AD illud ergo quod obijcitur in contrarium, quod nihil est in loco nisi ens completum, dicendum quod est falsum si intelligatur de completionem perfecta: embrio enim in loco est, quamuis sit quid incompletum. Nec valet illa deductio: peccat enim in hoc quod dicit quod omne quod est hoc aliquid, est completum. Hoc enim falsum est: nam ipsum indiuiduum, et forma indiuidualis habet esse completum, et minus completum.

2. AD illud quod obijcitur quod non replebat locum, quia erat inanis et vacua, dicendum quod vacuitas loci, et vacuitas materiæ est æquiuoce dicta. Vacuitas enim loci est per priuationem corporis contenti, sed vacuitas materiæ est per priuationem formæ, et complementi. Attendendum tamen, quod sicut locus dupliciter dicitur vacuum: aut proprie, et per priuationem corporis solidi, et sensibilis, sicut dicitur arca vacua propter absentiam panis, et dolium vacuum propter absentiam vini: sic etiam intelligendum est in vacuitate materiæ, quod dicitur dupliciter vacua, aut quia non habet aliquam formam, et sic numquam fuit vacua: aut quia non habuit formam omnimode perfectam: et sic quamuis esset vacua, tamen locum poterat replere, quia erat extensa, et corporea.

3. 4. AD illud quod obijcitur quod non habebat sursum, et deorsum, quia carebat ordine, et distinctione, et elementari proprietate: Ad illas duas rationes simul dicendum est quod sicut illa tria proposita non habebat nisi imperfecte, et semiplene ratione cuiusdam inclinationis, et longinquæ dispositionis, sic et sursum et deorsum non habebat proprie, habebat tamen quodam modo, scilicet incomplete, et propter quædam dispositiones quas habebat ad graue et leue. Dicit enim Magister leuiorem fuisse in superiori parte, et grauiorem in inferiori: non quod istas proprietates perfecte participaret, sed in quadam longinqua, et præambula dispositione, sicut supra ostensum est expresse, siue ex parte.

DISTINCT. XIII.

DE OPERE PRIMAE DIEI, QUID LVX: Vbi fuerit facta, et quo pacto Deus dixit.

PRIMA autem distinctionis operatio fuit formatio lucis, sicut ostendit Scriptura Genesis, quæ commemorata rerum informitate, earum dispositionem a luce inchoauit, subdens: Dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux: et diuisit lucem a tenebris, appellauitque lucem diem, et tenebras noctem. Et factum est vespere et mane dies vnus. Congruè mundi ornatus a luce capit: vnde cetera quæ creanda erant, viderentur.

Qualis

QVÆ.

Qualis fuerit illa lux, corporalis an spiritualis.

SI queritur, qualis illa lux fuerit, corporalis scilicet an spiritualis: Id respondemus quod a sanctis legimus traditum. Dicit enim Augustinus, quia lux illa, corporalis vel spiritualis intelligi potest. Si spiritualis accipitur, angelica natura intelligitur, quae prius informis fuit, sed postea formata est, cum ad Creatorem conuersa ei charitate adhaesit: cuius informitatis creatio superius significata est, ubi dictum est: In principio creauit Deus caelum et terram. Hic uero eiusdem formatio ostenditur cum ait: Fiat lux, et facta est lux. Haec ergo angelica natura, quae prius tenebrae, et postea lux fuit, quia prius habuit informitatem et imperfectionem, deinde formationis perfectionem: et ita diuisit Deus lucem a tenebris. Nam, ut ait Augustinus super Genesim: Huius creaturae informitas et imperfectio fuit, antequam formaretur, in amore conditoris. Formata uero est, quando conuersa est ad incommutabile lumen uerbi. Si uero corporalis fuit lux illa, quod utique probabile est, corpus lucidum fuisse intelligitur, uelut lucida nubes: quod non de nihilo, sed de praeciua materia formaliter factum est, ut lux esset, ut uim lucendi haberet: cum qua dies prima exorta est, quia ante lucem nec dies fuit, nec nox, licet tempus fuerit.

De Gen. ad
lit. lib. I. ca.
5. 10. 3. et
10. 6. li. 22.
contra Euz.
sum. c. 20.

Lib. I. ca. 5.
in sensu.

Quod lux illa facta est, ubi sol apparet, quae in aquis lucere poterat.

SI autem queritur: Vbi est facta lux illa, cum abyssus omnem terram altitudinem tegetet: dici potest in illis partibus facta, quas nunc illustrat solis diurna lux. Nec mirum lucem in aquis posse lucere, cum etiam nautarum operatione saepius illustrentur: qui in profundum merui, misso ex ore oleo aquas sibi illustrant: quae multo uariiores fuerunt in principio quam modo sunt: quia nondum congregatae fuerant in uno loco. Facta est ergo lux illa, quae uicem, et locum solis tenebat: quae motu suo circumagitata, noctem diemque discernerebat. Ibi ergo primum lucem apparuisse uerisimile est, ubi sol quotidiano cursu circumuectus apparet, ut eodem tramite lux circumcurreret, ac primo ad occasum descendens, uesperam faceret: deinde reuocata ad ortum, auroram, idest, mane illustraret: et ita diuisit Deus lucem, et tenebras, et appellauit lucem diem, et tenebras noctem.

Quod dies diuersis modis accipitur.

HIC notandum est, quod dies diuersis modis accipitur in scriptura. Dicitur enim dies lux illa, quae illo triduo tenebras illuminabat: et dicitur dies illuminatio ipsa aeris. Dicitur etiam dies spatium uiginti quattuor horarum: qualiter accipitur cum dicitur: Factum est uespere et mane dies unus. Quod ita distinguendum est: Factum est uespere prius, et postea mane: et ita fuit dies unus expletus uiginti quattuor horarum. Dies scilicet naturalis, qui habuit uesperam, sed non mane. Mane enim dicitur finis praecedentis, et initium sequentis diei quod est aurora: quae nec plenam lucem, nec omnino tenebras habet. Mane ergo primus dies non habuit: quia nec dies praecesserat, qui sequentis diei initio terminaretur: et eo praecipue, quia luce apparente, mox super terram plenus atque praeclarus dies extitit, qui non ab aurora, sed a plena luce inchoauit, et mane sequentis diei consummatus est. Vnde Beda super Genesim: Decebat, ut dies a luce inciperet, et in mane sequentis diei tenderet: ut opera diei a luce inchoasse, et in lucem completa esse significarentur. Reliqui autem dies mane habuerunt, et uesperam: quorum quisque a suo mane incipiens, usque ad alterius diei mane tendebatur.

Aug. super
Ge. I. c. 10.
quaritur quid
sit.

Glosse super
per princ.
Gen. ascri-
bitur.

De naturali ordine computationis dierum, et de illo, qui pro mysterio introductus est.

HIC est naturalis ordo distinctionis dierum, ut distinguantur, atque computentur dies a mane usque ad mane. Postea uero in mysterio factum est, ut dies computentur a uespera in uesperam, et adiungatur dies praecedenti nocti in computatione: cum iuxta naturalem ordinem praecedens dies sequenti nocti adiungi debeat: quia homo a luce per peccatum corrui in tenebras ignorantia, et peccatorum: deinde per Christum a tenebris ad lucem redijt. Vnde Apostolus: Eramus aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Primus itaque dies non ab aurora, sed a plena luce incipiens, et post uesperam paulatim occidente luce excipiens mane sequentis diei, expletus est. Vnde Beda: Occidente luce, et paulatim post spatium diuinae longitudinis inferiores partes subeunte, factum est uespere: sicut nunc uisitato cursu solis fieri solet. Factum est autem mane eadem super terram redeunte, et alium diem inchoante: et dies expletus est unus uiginti quattuor horarum. Fuitque nox illo triduo omnino tenebrosa, quae post creatura sidera aliqua luce claruit.

Id super
Gen. attri-
buitur Au-
gust.

Cur

Cur sol factus est, si lux illa sufficebat.

SOLET autem queri, quare factus est sol, si lux illa ad faciendum diem sufficebat. Ad quod dici potest, quoniam lux illa forte superiores partes illustrabat, et ad illuminationem inferiorum solem fieri oportebat. Vel potius ideo; quia facta sole, diei fulgor factus est. Ampliori enim multo luce radiauit dies postea, quam ante. Si autem queritur quid de illa luce factum sit, cum modo non appareat: potest dici, aut de ea corpus solis formatum, aut in ea parte cali esse, in qua sol est: non quod ipsa sit sol, sed sit sic ei unita, ut discerni non valeat.

Aug. super
Gen. ad lit.
lib. I. c. 22.
refert istas
sententias,
non appro-
bas tamen.

Quo modo accipiendum sit illud: Dixit Deus, an sono uocis id Deus dixerit, an aliter.

PRAETEREA inuestigandum est, quo modo accipiendum sit quod ait: Dixit Deus, utrum temporaliter, uel sono uocis illud dixerit, an alio modo. Augustinus super Genesim tradit, nec temporaliter, nec sono uocis Deum locutum fuisse: quia si temporaliter, utique mutabiliter. Et si corporaliter dicatur sonuisse uox Dei, nec lingua erat, qua loqueretur, nec erat quem oporteret audire, et intelligere. Bene ergo uox Dei ad naturam uerbi, per quod omnia facta sunt, refertur. Dixit ergo Deus: Fiat, et cetera, non temporaliter, non sono uocis: sed in uerbo sibi coeterno, idest uerbum genuit intemporaliter, in quo erat: et disposuit ab aeterno, ut fieret in tempore, et in eo factum est.

Li. I. cap. 2.
4. et 9. in
sensu.

Quo modo accipiendum sit quod dicitur Pater operari in Filio, uel per Filium, uel in Spiritu sancto.

HIC queri solet, quo modo accipiendum sit quod dicitur Pater operari in Filio, uel per Filium, uel in Spiritu sancto. Haec enim scriptura frequenter nobis proponit, ut: Omnia in sapientia fecisti Domine, idest in Filio. Et: In principio, idest in Filio creauit Deus caelum, et terram. Et illud: Per quem fecit et saecula. Super illum quoque Psalmi locum: Verbo Domini caeli firmati sunt, et cetera, dicit Augustinus quod Pater operari per uerbum suum, et Spiritum sanctum. Quo modo ergo hoc accipiendum est? Putauerunt quidam haeretici quod Pater uelut auctor et artifex Filio et Spiritu sancto in rerum operatione quasi instrumentum uteretur: ex praedictis uerbis errandi occasionem sumentes: quod uelut blasphemum, atque sana doctrina aduersum abijcit pia fides. Non est itaque intelligendum ideo Scripturam frequenter commemorare Patrem operari in Filio, uel per Filium tamquam Filius non posset facere, si ei non porrexisset Pater dexteram, uel tamquam aliquod instrumentum fuerit Patris operantis: sed potius illis uerbis Patrem intelligi uoluit cum Filio, et Spiritu sancto operari, et sine eis nihil facere.

Psal. 103. c.
Gen. I. a
Heb. I. a
Psal. 32. b

Contra hanc expositionem surgit haeticus.

SED dicit haeticus, hac ratione hoc posset dixisse Filium operari per Patrem, uel in Patre, et Spiritum sanctum cum utroque, uel per utrumque: quia Filius cum Patre, et Spiritus sanctus cum utroque operatur. Cui breuiter respondetur, ideo illud dictum esse, et non istud, ut in Patre monstraretur auctoritas. Non enim Pater a Filio: sed Filius a Patre operatur, et Spiritus sanctus ab utroque. Ideoque etiam Filius per Spiritum sanctum legitur operari, quia cum Spiritu sancto operatur hoc ipsum a Filio habente, ut operetur.

Alia praedictorum expositio.

POTEST et aliter illud accipi, ut dicatur Pater in Filio, uel per Filium operari, quia eum genuit omnium opificem, sicut dicitur Pater per eum iudicare, quia genuit iudicem: ita et per Spiritum sanctum dicitur operari, siue Pater, siue Filius, quia ab utroque procedit Spiritus sanctus factor omnium. Vnde Ioannes Chrysostomus in expositione epistola ad Hebraeos sic ait: Non ut haeticus inaniter suspicatur, tamquam aliquod instrumentum Patris extitit filius: neque per eum Pater dicitur fecisse, tamquam ipse facere non posset: sed sicut dicitur Pater iudicare per Filium, quia iudicem genuit: sic etiam dicitur operari per Filium, quia eum constat opificem genuisse. Si enim causa eius Pater est, secundum quod Pater est, multo amplius eorum causa est, quae per Filium facta sunt. Haec de opere prima diei dicta sunt.

Hom. x. ad
primum ca-
pitulum ad He-
braeos.

DISTINCT. XIII.

De productione creaturæ corporalis quantum ad principium formale, generale omnibus corporibus quod est forma lucis. Et dicitur hæc productio distinctio.

Prima autem distinctionis operatio, et cetera.

Expositio textus.

VPRA egit Magister de productione naturæ quantum ad principium materiale: in hac vero parte intendit agere de eius completionem, siue formationem quantum ad principium formale. Et quoniam duplex est informatio materiæ corporalis, quædam generalis, quædam specialis: Generalis per formam communem omnibus corporibus, et hæc est forma lucis: Specialis vero per alias formas, siue elementaris, siue mixtionis: ideo Magister primo agit de formatione, siue productione lucis, in hac, scilicet distinctione. Secundo vero agit de productione cuiuslibet alterius formæ corporalis infra distinct. 14. Dixit quoque Deus, fiat firmamentum, et cetera. Vel aliter, ut primo agat de eo quod est generale principium diffundendi in corporibus: hoc est de luce. Secundo vero de specialibus formis distinguentibus. Primum spectat ad opus primæ diei. Secundum vero ad opera dierum consequentium. Diuiditur autem pars ista in tres. In prima determinat de lucis productione in se. In secunda in comparatione ad eius effectum, scilicet diem quem faciebat, ibi: Hic notandum est, quod dies diuersimode accipitur. In tertia in comparatione ad eius principium, scilicet ad verbum per quod fiebat, ibi: Præterea inuestigandum est quo modo accipiendum sit, et cetera. Prima pars habet tres particulas. In prima determinat quando lux illa facta fuerit: quia ante omnia alia. In secunda vero qualis fuerit, ibi: Sed queritur qualis illa lux. In tertia vero ubi facta fuerit, ibi: Si autem queritur ubi facta est lux. Similiter secunda pars principalis tres habet particulas. In prima determinat de ipso effectu lucis, siue de die quantum ad spaciū. In secunda quantum ad modum distinguendi, ibi: Hic est naturalis ordo distinctionis dierum. In tertia quantum ad complementum, ibi: Solet autem queri, quare factus est. Similiter tertia pars, in qua determinat de lucis formatione per comparationem ad suum principium, quod quidem est pater operans per verbum, habet tres partes. In prima explanat, qualiter intelligendum sit quod Deus dixit: Fiat, ibi: Præterea inuestigandum est, et cetera. In secunda explanat illud quod dixit Scriptura, scilicet Patrem in Filio, et per Filium operari, ibi: Hic queri solet, quo modo accipiendum sit. In tertia vero remouet opinionem hæreticorum, insinuans aliam esse expositionem verbi prædicti: et hoc facit, ibi: Sed dicit hæreticus hæc ratione hoc posse, et cetera.

In mysterio factum est, ut dios computentur a vespere in vespere. Dub. I.

CONTRA hoc videtur quod ad ieiunij observationem oportet ieiunare diem præcedentem cum nocte sequenti. I T E M videtur quod non congrue significetur mysterium redemptionis, computato die a vespere in vespere: immo potius in prima computatione dierum, quæ Christus a tenebris nos produxit ad lucem.

R E S P O N. Dicendum quod duplicem modum computandi diem accipimus in Scriptura. Primus, in quo dies præcedens copulatur nocti sequenti, et

A hoc quidem fuit in prima dierum enumeratione, in quo, ut dicit Magister, præfigurabatur lapsus futurus a luce gratiæ in tenebras culpæ. Alius modus computandi dies attenditur in sollempnitatum custoditione, in quo nox præcedens connumeratur diei sequentis, et hoc vult dicere a vespere in vespere, ut præcedat nox, et sequatur dies: quia eramus aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino. Et quod obijcitur de obseruantia ieiuniorum, dicendū quod tempus ieiunij competit tempori miseræ: et ideo computatio diei in obseruatione ieiunij debet fieri secundum conformitatem ad distinctionem temporis primi, in quo erat præfiguratio lapsus humani. Et quod obijcitur quod non debet terminari a vespere in vespere, dicendum quod prima vespere ponitur ibi in quantum est noctis principium, et secunda in quantum est finis diei: et ita pro nocte, et die. Licet autem hæc duæ distinctiones in scriptura maxime exprimentur, quattuor tamen modis secundum diuersorum computationes, dies distingui consueuerunt. Græci enim computant diem a mane in mane, quia tunc primo apparet sol. Hebræi vero a vespere in vespere: quia tunc incipiunt sollempnizare. Astronomi vero a meridie in meridie: quia tunc est sol in maiori virtute. Sancta Ecclesia a media nocte vsque ad mediam noctem: quia tunc natus est Christus. Vnde versus:

Mane diem Græca gens incipit, astra sequentes
In medio lucis: Iudæi vespere: sancta
Inchant Ecclesia medio sub tempore noctis.

Si autem queritur quid de luce illa, et cet. aut de ea corpore solis formatum, aut in ea parte cali esse in qua sol est. Dub. I I.

CONTRA: Primum videtur esse falsum, quia non est ordo de perfecto ad imperfectum: sed lux illa perfectissima erat, sicut dicit Damascenus quod opera primæ diei perfectiora sunt. I T E M textus videtur esse contrarius: dicitur enim ibi: Vidit Deus lucem quod esset bona: et Augustinus explanat: vidit, id est placuit voluntati Dei, ut pro modo sui generis maneret quod placuit, ut fieret: ergo adhuc manet lux illa in seipsa. I T E M si sol factus est de illa luce, unde facta sunt alia luminaria: Si tu dicas quod de illa luce, tunc videtur quod vna pars illius lucis corporalis cessit in corpora luminosa, quæ sunt supra solem, et in corpora luminosa, quæ sunt infra solem: ergo si nullum corpus habet moueri oppositis motibus, nullum etiam corpus cælestis quod natura habeat moueri motu recto, sed orbiculari: videtur quod prima luminarium productio fuerit per violentiam, et præter naturam. Secundum etiam videtur falsum: quia non potest esse in ea parte, in qua est sol primo, quia duo corpora non possunt esse simul: secundo etiam, quia sol sufficienter illuminat: ergo videtur quod lux illa sit ibi frustra.

R E S P O N. Dicendum quod cum queritur quid de illa luce factum sit, quattuor modis ad hoc conuenit responderi, quorum duos tangit Magister in littera. Primus est, quia luminariis cali factis lux illa redijt ad præiacentem materiã, quia non erat facta nisi ad faciendam quamdam distinctionem dierum, semiplenam, qua perfecta inde redijt vnde supra est. Sed hæc positio est contra rationem, et contra litteram: quod Deus destrueret opera sex dierum principalia, vel quod sineret perire. Secundus modus dicendi est: quod illa lux simpliciter manet in forma sua non mutata: nec discernitur quantum ad sensum propter coniunctionem sui ad solem, nec tamen est frustra, quia ipsius solis auget effectum. Sed quia difficile est assignare quem effectum habeat cum sole. Ideo est tertius modus dicendi quod ex ipsa factus sit sol, et in ea saluatur tamquam in re eiusdem generis.

Ephes. 5. 6

Lib. 2. de Gen. c. 5. 20. 2.

generis. Sed quoniam non videtur Scriptura exprimere, quod Deus post primum diem produxerit novam lucem, sed solummodo luminaria distinxit: ideo est quarta opinio, quod ex illa luce facta sunt corpora luminosa, inter quæ principatum tenet sol: nec fuit ibi aliqua violentia, quia vnaqueque creatura eum locum accipiebat quem sibi Dominus per naturam deputabat: et sic patent obiecta, quia nec fuit illius lucis corruptio, nec etiam violentia: sed maior quedam et perfectio, et distinctio. Quod autem dicit Damascenus opus primæ diei fuisse perfectissimum: hoc dicit per comparationem ad alia corpora, quæ a luce habent recipere influentiam, non per comparationem ad luminaria, quæ ex ipsa luce sunt formata.

Dixit ergo Deus: Fiat, et cetera, non temporaliter, non sono vocis, sed in verbo sibi conueniente. Dub. I I I.

Pf. 148. a Videtur hoc esse falsum: statim enim, ut dixit Deus, res factæ sunt, sicut dicitur in Psalmo: Dixit, et facta sunt: ergo cum productio rerum sit temporalis, dictio non fuit æterna. I T E M in dictione æterna non dicit Deus nisi semel, sicut dicitur in Psalmo: Semel locutus est Deus: sed cum produxit opera sex dierum, in productione cuiuslibet operis dixit: ergo illud dicere non est æternum, siue generare Filium. Si tu dicas quod illud dicere non fuit nisi vnum solum, iteratur tamen propter multos effectus: tunc videtur quod ad dicere sequitur facere: et simul dixit: ergo simul omnia fecit, et non simul fecit, sicut dicit Scriptura, et supra probatum est: ergo non simul dixit. Propter hoc queritur, vtrum dicere accipiatur hic temporaliter, vel æternaliter. Et si æternaliter: quo modo dictum possit esse temporale. Et si temporaliter: quo modo dicere temporale potuit omnem creaturam præcedere. I T E M: Quæstio est, vtrum accipiatur notionaliter, aut essentialiter. Si accipiatur notionaliter quo modo ponatur effectum, aut quo modo effectus creationis quem Deus dicendo produxit, competit toti Trinitati. Si vero essentialiter: quo modo poterit illud referri ad naturam verbi per quod facta sunt omnia: cum verbum dicatur personaliter, sicut in primo libro ostensum est.

R E S P O N. Dicendum quod dicere vno modo connotat effectum in actu: alio modo connotat effectum in habitu, non in actu. Dixit enim vno modo quasi actum exterius, et sic dicere est aliquid effectum efficere in quo dicens exprimit se: et hoc modo dicitur Deus dicere, siue creaturam producendo, in qua se declarat, siue aliquid inspirando animæ, in quo voluntatem suam demonstrat: et sic pluries accipitur in Scriptura, et connotat effectum actualiter. Alio modo dicere dicit actum quasi exterius, nihilominus tamen relatum: et hoc modo dicitur, comparationem ad verbum conceptum, per quod dicens se et omnia loquitur: per quem modum accipitur in Psalmo: Semel locutus est Deus. Glossa, ibi: Filium genuit, in quo omnia disposuit: et sic dicere connotat effectum in habitu: quia dicere importat dispositionem, et ad dispositionem sequitur opus. Tertio modo dicere dicit actum intrinsecum, et absolutum: et hoc modo dicit Anselmus quod dicere non est aliud, quam videndo intueri: et sic quælibet persona dicit se, et aliam: et huic dicere non respondet verbum conceptum, quia secundum hunc modum idem potest esse dicens, et dictum: Quælibet enim persona seipsam videt, et seipsam intuetur: et sic non connotat effectum, nec actu, nec habitu. Si ergo queritur quo modo accipiatur dicere in rerum productione, dicendum quod potest accipi primo modo, scilicet prout connotat

E In principio, id est in Filio creauit Deus calum, et terram, et cetera. Dub. I I I I.

Pfal. 61. b

A effectum in actu: et tunc dicere idem est quod producere, nec est ibi nugatio cum dicitur: Dixit Deus, fiat, quia non tantum importat ipsam actionem in se, sed etiam prout est ad ipsius manifestationem: et præmittit Scriptura verbum dicendi verbo faciendi: ut in hoc ostendat quod Deus maxima facilitate produxit singula, non quia aliqua vox creata rerum productionem antecedit. Et sic dicere in diuersis diebus potest plurificari, non ratione principalis signati, sed connotati, sicut patet, quia plurium productorum plures sunt productiones passiuæ, et ratione connotati actiuæ, dici potest, plurificari. Potest nihilominus accipi secundo modo: et est sensus: Dixit, id est filium genuit, in quo omnia disposuit, et per quem omnia produxit: et sic exponit Augustinus, cum dicit quod vox Dei ad naturam verbi per quem omnia facta sunt, refertur. Et ad illud dicere sequitur creaturam fieri, sicut ad dispositionem sequitur opus, non immediate: ut tunc sit quando quis primo disposuit, sed pro loco, et tempore, sicut dicentis dispositio ordinauit, et sic est in proposito: nam Deus produxit non tunc cum filium genuit in quo disposuit: sed sicut generando filium ab æterno disposuit se producturum in tempore, sic produxit in tempore. In ipsa enim dispositione Dei æterna non solum erat quod res producerentur, sed etiam quando producerentur: et hoc modo dicere in diuersis diebus dictum, eandem importat dispositionem, et æternam, in qua simul disponuntur æternaliter quæ successiue producantur ex tempore. Sic igitur primo, et secundo modo potest hic accipi dicere: sed secundo modo magis proprie, tertio autem modo non videtur hic accipi, quia non connotatur ibi aliquis effectus nec actu, nec habitu: nec videtur etiam illo tertio modo magis proprie accipi actus dicendi: nam, sicut dictum fuit in primo libro distinct. 27. Dicere proprie non est sine verbo, sicut nec proprie ibi dicitur esse locurio, ubi nullus est sermo. Nihilominus tertius modus accipiendi dicere, non videtur esse omnino improbandus, pro eo quod satis rationabiliter videtur posse concedi quod quælibet persona loquatur se alteri. Si enim iste actus qui est dicere conuenit cuiuslibet personæ creatæ, potest conuenire cuiuslibet personæ increatæ vel vere, vel modo transumptiuo: iste tamen modus accipiendi non competit proposito, et per hoc parent quæ obiecta sunt.

CONTRA: Si enim creatio mutatio est, et in Filio nihil mutatur: ergo in Filio nihil creatur. I T E M queritur quare ita recipitur. Pater est in Filio, et creauit in Filio, ita quod hæc præpositio in refertur ad verbum essendi, et ad verbum operandi: hæc autem non recipitur: Pater est per Filium, quamuis ista recipiatur: Pater operatur per Filium. Queritur etiam, quam habitudinem importet hæc præpositio Per, cum dicitur: Deus Pater creat per Filium.

R E S P. Dicendum quod hæc præpositio in, potest importare causalitatem, et potest importare identitatem. Causalitatem, ut cum dicitur: Omnia sunt in Deo. Identitatem, ut cum dicitur: Pater est in Filio. Hæc autem præpositio Per quantum est de se importat causalitatem. Dico igitur quod conuenienter dicitur Deus operari in Filio: et ratione identitatis, quia Pater operans est in Filio: et ratione causalitatis quia Filius est causa effectus producti a Patre: et ideo hæc præpositio in, cum suo causali accipitur in diuinis cum verbis absolutis, et cum transitiuis ratione duplicis habitudinis, scilicet causalitatis, et identitatis: hæc autem præpositio Per, quando importat habitudinem causæ, et principij, non recipitur nisi in illis

illis verbis quae important aliquem effectum, respectu cuius Filius habet causalitatem: et ideo recipitur quod Pater operatur per Filium: sed tamen non recipitur quod Pater sit per Filium: sed haec planius dicta sunt in primo lib. dist. 32. et ideo ad praefens haec sufficiat.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis in qua agitur de formatione lucis, quae est opus primae diei quaeruntur tria. Primum est de ipsa lucis productione. Secundum est de ipsius lucis essentia, et natura in se. Tertium est de ipsius lucis effectu, et illustratione. Circa primum duo quaeruntur. Primo quaeritur, utrum per illam lucem qua dicitur esse opus primae diei, intelligat Scriptura lucem corporalem, vel spiritualem. Secundo, dato quod intelligat corporalem, est quaestio qualiter faciebat diem, et noctem.

QVÆSTIO I.

An lux primo die facta fuerit corporalis, vel spiritualis.

- 8. Tho. 1. 2. q. 67. art. 2.
Egid. Rom. 2. Sent. d. 13. q. 2. ar. 1.
Richardus 2. Sent. d. 13. q. 1.
Tho. Argent. 2. Sent. d. 13. q. 1. ar. 3.
Steph. Brulef. 2. Sent. d. 13. q. 1.
Marfiliius Inguen. 2. Sent. q. 9. art. 1.
Franciscus de Mayr. 2. Sent. d. 13. q. 1.

AD OPPOSITIVM.



IRCA quam sic proceditur, et ostenditur, quod illa lux, quae dicitur primo die fuisse creata non erat lux corporalis. Lux corporalis est ad decorem, et complementum caeli sideri, siue firmamenti. Si ergo quod ornat, et decorat aliquid corpus, non potest, nec debet ante ipsum fieri, cum productio firmamenti spectet ad opus secundae diei, videtur quod primo die lux corporalis, nec potuit, nec debuit fieri. Sed fuit facta lux corporalis, vel spiritualis: ergo, et cetera.

ITEM in enumeratione operum sex dierum intendit Scriptura explicare productionem illorum, quae constituunt vniuersum, sicut manifestum est: ergo vel creatura spiritualis, utpote Angelus, non est de constitutione vniuersi, vel Scriptura rerum productionem insufficienter explicat, et tradit, vel oportet per aliquid ibi positum exprimi: sed primi duo modi sunt inconuenientes, restat ergo quod Scriptura explicat productionem creaturae angelicae: sed creatura angelica fuit in principio creata, sicut ostensum est supra, quia prior omnium creata est sapientia: ergo eius productio exprimitur per opus primae diei, vel saltem formatio: sed opus primae diei non fuit, nisi productio lucis: ergo per lucem intelligit Scriptura naturam spiritualem.

ITEM lux de spiritualibus, et corporalibus dicitur proprie, magis tamen proprie de spiritualibus quam de corporalibus, sicut dicit Augustinus super Genesim ad litteram. Propriissime enim Deus lux est, et quae ad ipsum magis accedunt plus habent de natura lucis: ergo in productione lucis illa creatura debet principaliter intelligi, cui principaliter conuenient: sed haec est creatura spiritualis: ergo, et cetera.

ITEM lux illa corporalis est ad fomentum plantarum, et animalium, et etiam ad solatium hominum: si ergo primo, et secundo die non erant plantae, quae fouerentur, nec animalia, nec homines, quibus illa lux aliquod ferret obsequium, videtur quod Deus frustra fecisset eam in primo dierum, quod si Deus nihil frustra facit, restat quod per illam lucem

non intelligitur lux corporalis: sed intelligitur lux corporalis, vel spiritualis.

ITEM si lux illa, quae primo die creata est, erat lux corporalis: ergo diem, et noctem corporaliter faciebat: ergo videtur ex hoc quod productio solis fuerit superflua.

ITEM si lux illa fuit corporalis, cum esset bona, debuit a diuina bonitate in suo esse conseruari: sic enim exponit Augustinus. Vidit Deus quod esset bonum: ideo quod placuit ut fieret, placuit etiam, ut in suo genere permaneret: ergo videtur quod si lux illa facta esset in principio, adhuc maneret: ergo si magna claritatis esset illa, impossibile esset quod sensum nostrum lateret: si igitur lumen eius non percipimus sensu, et vsum eius non capimus intellectu, ipsa non est: ergo numquam fuit.

SED CONTRA hoc obijcitur, et ostenditur per textum, quod lux illa corporalis fuerit primo quia ante formationem lucis praemittitur quod tenebrae erant super faciem abyssi: ergo si per abyssum intelligitur materia corporalis, lux quae facta est ad expulsionem illarum tenebrarum, erat corporalis.

ITEM hoc ipsum ostenditur per multos expositores, et primo per Bedam: Occidente luce paulatim, et post spatium diurnae lucis inferiores partes subeunte, factum est vespere, sicut nunc visitato cursu solis fieri solet: ergo si hoc non potest intelligi nisi de luce corporali, patet, et cetera.

ITEM quod de luce corporali intelligatur, videtur. Scriptura numerat senarium dierum et constat, quod dies isti omnes sunt eiusdem naturae, alioquin non essent in simul connumerabiles, sed post formationem solis a quarto die in antea fuerunt dies corporales: ergo in tribus antecedentibus diebus fuerunt dies corporales: sed tales dies non possunt esse nisi a luce corporali: ergo, et cetera.

ITEM quod non possit intelligi de luce spirituali, videtur: quia diuisio lucis spiritualis a tenebris, est separatio bonorum Angelorum a malis: ergo si simul est diuisio lucis a tenebris, et formatio lucis, et hoc fuit totum in primae diei initio, videtur quod lapsus malorum Angelorum fuerit absque aliquo spatio temporis interiecto: si ergo hoc est impossibile, sicut supra probatum est, patet, et cetera.

CONCLUSIO.

Lux, qua primo die a Deo creata fuit, corporalis erat, quamuis Augustinus aliter senserit.

RESP. AD ARG. Dicendum quod in hac quaestione differenter senserunt Augustinus et alij doctores, sicut etiam in quaestione de informis materiae productione. Augustinus enim voluit quod per caelum intelligeretur natura spiritualis informis, et quia lux respondebat caelo, per consequens per ipsam lucem spiritualement, angelicam naturam formatam dixit intelligi ad litteram: per diem vero dixit intelligi ipsam considerationem angelicam: per septenarium dierum septemplicem considerationem: et per vespem diem, considerationem creaturae in seipsam, quia creatura est sicut tenebra: per mane vero reductionem ipsius cognitionis creaturae in suo genere proprio, ad cognitionem quae est in summa luce, et ad laudem ipsius Dei: et quia post perfectam conuersionem a laude Dei non cessat: ideo septimum diem, in quo est requies contemplationis, dixit non habere vespem. Ad hanc autem positionem manifestanda, sacra Scriptura confirmatur super Genesim ad litteram, ubi ostendit quod multa dicuntur de illa sex dierum enumeratione, quae magis competunt diebus spiritualibus, et luci spirituali, quam luci materiali: propter quod in productione omnium rerum corporaliu dicitur, fiat, fecit, et factum est: in productione vero lucis non dicitur, nisi fiat.

Super Gen. li. 1. cap. 8. 10. 30.

Cap. 22.

FVNDAMENTA.

Opinio aliorum Docto- rum.

Opinio Augustini.

Lib. 1. cap. 3. 20. 3.

Dist. lib. de diu. nom. c. 12.

Aug. lib. 4. super Gen. c. 22.

fiat, et factum est. Et huius ratio est, quia omnes aliae res a creatura spirituali habent triplicem modum essendi, videlicet in sua causa producente, et in mente rationali, et in corporali materia subsistente. Creatura autem rationalis non habet nisi duplicem essendi modum, videlicet in verbo, et in se. Multa etiam ad hoc adducit, quae ostendunt ipsam positionem esse consonam tam fidei quam Scripturae, quam etiam rationi: et per hoc veritatem fidei, et Scripturae a recto rationis tramite nullatenus etiam deuiare ostendit: vnde super Genesim ad litteram lib. 1. habemus quod secundum fidem respondendum est omnibus, qui calumniari libris nostrae salutis affectant: ut quidquid ipsi de rerum natura veracibus documentis demonstrare poterunt, ostendam litteris nostris non esse contrarium, quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris litteris, et catholicae fidei contrarium protulerunt: aut aliqua etiam facultate ostendam, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum.

Quantumcumque autem haec positio probabilis esset et rationabilis, catholici tamen tractatores qui Augustinum secuti sunt, viam aliam approbauerunt magis, scilicet quod dierum distinctio esset materialis, seu sensibilis, et primae diei operatio esset formatio lucis corporalis quae tres dies fecit ante productionem solis. Et quia istam positionem magis insinuat textus Scripturae, eam magis sequuntur expositores, etiam illi qui Augustinum libenter secuti sunt: ideo positio ista securius, et vtilius est sustinenda. Secundum hanc igitur positionem dicendum est, quod Scriptura per lucem illam quam dicit primo esse factam, corporalem lucem insinuat, et concedendae sunt rationes quae illud probant.

AD illud vero quod obijcitur primo quod lux est ad decorem, et ornatum caeli, dicendum quod non qualitercumque, sed prout est in distinctione completa secundum numerum, et proprietatem corporum caelestium, stellarum scilicet et planetarum, et hoc non fuit ante diem quartum.

AD illud quod obijcitur, quod conditio angelicae naturae debet in sex diebus explicari, dicendum quod illud non oportet explicite dici: sicut etiam nec de lapsu naturae angelicae in Scriptura legitur historialiter: sed magis allegorice. Et ratio huius est: quia Scriptura principaliter intendit agere de operibus reparationis humanae, sicut dicit Hugo, et propterea ut illa melius explicentur agit de lapsu hominis, et conditione naturae humanae instituta, et ratione huius determinat de his quae faciunt ad hominis conditionem, et conseruationem. Et quia in Scriptura non agitur de lapsu naturae angelicae, nec etiam in ea agitur de conditione angeli instituti. Aliter posset dici, quod quia Scriptura tradebatur genti rudi, quae versabatur circa sensibilia: ideo primo in operibus sex dierum conditionem sensibilibus insinuat: nihilominus tamen praebens viam per haec sensibilia ad intelligenda spiritualia, hoc enim fecit ad illa insinuanda. Vnde non, in doctae per formationem lucis intelligi potest formatio naturae spiritualis, principalis tamen insinuat formatio corporalis: et sic patet qualiter processit Scripturae, quamuis videatur esse vulgaris, tamen est sufficiens, et rationalis.

AD illud quod obijcitur, quod lux principalis conuenit naturae spirituali, dicendum quod verum est quantum ad proprietatem vocabuli, non est tamen verum quantum ad vsum communem. Nominata enim luce, nisi determinetur per antecedentia et consequentia, lucem intelligimus corporalem, per quam tamen perducimur ad intelligendam spiritualem: quia cognitio nostra incipit a sensu, et sic docet Dion. in libro de diuinis nominibus.

AD illud quod obijcitur, quod lux corporalis est ad fomentum viuentium, et solatium animalium, dicendum quod lux corporalis non solummodo ha-

bet istam vtilitatem, immo etiam alias multas quae fortasse nos latent, quarum etiam vsum potuit tunc habere: sicut multae creaturae habent virtutes et vtilitates quas nos ignoramus, et tamen eas habere non dubitamus. Posset tamen dici quod vsum eius fuit diei et noctem facere: non ad animalium illustrationem, sed ad diuinorum operum distinctionem: vnde et si tunc non faceret ad illustrationem humani sensus, facit tamen nunc ex ipsa distinctione ad illustrationem intellectus, dum ex illa intellectus capit distinctionem diuinorum operum.

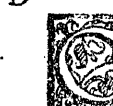
AD illud quod obijcitur, quod superfluum fuit facere solem, dicendum quod falsum est: quia etsi lux illa perfecte illuminaret, et diem faceret secundum quod sufficiebat pro illo tempore ad dierum distinctionem, placuit tamen deo rebus ad maiorem perfectionem e ductis, utpote ad ornatum, lucem facere pleniorum, quae etiam diem faceret clariorem: et propter hoc ex ipsa etiam luce, siue nube lucida solem fecit in maiori lumine, sicut dicitur postea.

ET per hoc patet illud quod obijcitur vltimo, scilicet quod illa lux debuit manere, dicendum enim quod verum est, quod manet secundum formam, et naturam: sed non oportet quod maneat secundum illum statum secundum quem primo formata erat: manet autem in sole, qui ex ipsa formatus est, sicut inuunt expositores, et melius patet super litteram.

QVÆSTIO II.

An illa lux fecerit diem et noctem.

- Richardus 2. Sent. dist. 13. q. 2.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 13. q. 2.



VALITER illa lux faciebat diem, et noctem. Et dicit Damasc. quod faciebat emissionem radiorum, et contractionem. Ait enim sic: In primis tribus diebus refluxo, et contracto lumine, Dominico praeepto, dies et nox fiebat. Et Basilius in hexam. Tunc autem non solaris corporis motu, sed diffusionem principalis luminis modo se subducentis, modo denuo reducentis, secundum diuinam praeeptionem humanae faciebat, noxque reuertebatur. Beda autem, et alij expositores Latini dicunt quod diem, et noctem faciebat sua reuolutione: et hoc habitum fuit in auctoritate prius posita quae inducitur in littera: Occidente luce paulatim, et cetera.

CONTRA primum dicendi modum obijcitur sic: Primo Scriptura dicit: Diuisit Deus lucem a tenebris: ergo simul fuerunt lux, et tenebrae: sed si lux illa faceret diem, et noctem per emissionem, et retractionem radiorum, cum non sit simul emissio, et retractio, non esset simul lucis, et tenebrarum diuisio.

ITEM Scriptura dicit quod lux illa faciendo diei faciebat vespere, et mane: sed si sola radiorum emissionem fieret dies, et sola contractionem fieret nox, numquam esset vespere, et mane, sed semper esset clarus dies, vel obscura nox: ergo ille modus dicendi non competit sacrae Scripturae.

ITEM emittere, et contrahere radios sunt comparationes oppositae: ergo cum solae potestates rationales sint ad opposita, videtur quod lux illa esset rationalis substantia: si ergo hoc est absurdum dicere: videtur, et cetera.

ITEM quod lux illuminet, iste est actus naturalis, et necessarius: si ergo nulla substantia potest seipsam priuare sua necessaria, et naturali operatione, videtur quod lux ubi erat non poterat non illuminare: ergo non poterat radios suos contrahere.

CONTRA secundum modum obijcitur sic: Ad hoc quod fiat motus alicuius corporis regularis, et vni-

Damasc. 2. c. 7. de fide orisiod.

FVNDAMENTA.

AD OPPOSITIVM.

mis, non solum requiritur virtus motoris, sed etiam congrua dispositio ex parte mobilis, et ex parte spatij: ergo si adhuc non erat facta orbium distinctio, videtur quod nulla fieret huius corporis reuolutio.

2. I T E M materia ex omni parte sua erat vniformis: si ergo motus est propter aliquam diuersitatem, vel in eo quod mouetur, vel in eo circa quod mouetur, videtur quod lux non moueretur: ergo non faciebat diem et noctem per suum motum.

3. I T E M materia illa ex omni parte erat aequae illuminabilis: ergo si lux illa vbicumque esset, illuminabat quocumque moueretur, diem continue faciebat: ergo nunquam faciebat mane et vespere.

4. I T E M si per suum motum faciebat diem, et noctem, cum illa lux ante fuerit producta, quam mota, fuit producta ante omnem diem: ergo non erat opus primae diei. Si tu dicas mihi: quod simul cepit esse moueri, et illuminare: quero vbi primo incepit moueri, aut enim ex oriente, aut ex occidente, aut ex aliqua alia parte caeli. Si ex oriente: ergo videtur quod primo fecerit mane, et postea vespere, et hoc est contra Scripturam quae dicit: Factum est vespere, et mane. Si ex occidente: ergo videtur quod lux cepit in occasu, quod est inconueniens. Si in aliqua parte alia, vt in meridie: tunc videtur quod dies ille non habuerit viginti quatuor horas, quod est contra expositores: et propter hoc est quaestio, vbi lux illa sit facta, et qualiter diem, et noctem faciebat.

CONCLUSIO.

Lux prima die creata, non faciebat diem, et noctem vel per radiationem emissionem et contractionem, vt graeci expositores dixerunt: vel quod rationabilius videtur, per motum, quem supra superiorem, et rariorem materiam partem faciebat.

RESP. AD ARG. Dicendum quod, sicut praetactum fuit in principio, duplex est hic modus dicendi, vnus secundum doctores Graecos, videlicet Basilium, et Greg. et Damaf. alius secundum Latinos. Dixerunt enim Basilium, et Damaf. quod lux illa emissione, et contractione radiorum diem, et noctem faciebat: hoc autem dicebant esse in potestate ipsius lucis, non per virtutem propriam, sed per praceptionem diuinam, et huius simile legimus in Scriptura: Extendit Moyses manum in caelum, et factae sunt tenebrae horribiles in tota terra Aegypti tribus diebus. Constat enim quod in illo triduo sol erat in hemisphaerio terrae nostrae habitabilis, et in terra Iessen, et in alias habitabiles regiones radios suae lucis emittebat, et a terra Aegypti radios suae lucis contrahebat. Simile etiam forte factum est in passione Domini, vbi sol dicitur obscuratus fuisse, et hoc totum factum est non naturali, sed diuino praeecepto. Et per hunc modum intellexerunt doctores Graeci fuisse in illo primo triduo, et propterea rationes prius inductae de naturali potestate in nullo eos laedunt. Auctoritates etiam sacrae Scripturae non videntur contrariae, quia diuisio illa lucis a tenebris non intelligitur quantum ad situm localem, sed quantum ad distinctionem formalem, sicut distinguitur habitus a sua priuatione. Et quia ab hoc habitu in priuationem, et processum erat et regressus: quantum ad regressum in habitum dicitur fecisse mane, quod quidem fiebat radiorum emissionem: quantum vero ad progressum in priuationem dicitur fecisse vespere, quod quidem fiebat radiorum contractionem. Alius modus dicendi secundum Latinos doctores, qui videtur esse rationabilior, quia virtuti naturali possibilior, est quod lux illa noctem et diem faciebat suo motu, sicut sol sua facit actione. Intelligitur enim lux illa facta fuisse vbi nunc est sol, nam ex illa formatus creditur esse sol, producta autem fuit super eam partem, supra quam nostrum est hemisphaerium, et illud hemisphaerium illuminando fecit diem, et progrediens peruenit ad occasum, et fecit vespere, et post deinde regrediens ad ortum fecit mane. Vnde respectu vnus et eiusdem hemisphaerij noctem et diem faciebat successiue: respectu vero hemisphaerij nostri, et alterius simul faciebat diem ex vna parte, et noctem ex obiectu illius naturae densae quae erat in medio illius materiae: quae quamuis non esset adhuc in forma completa, erat tamen in illa parte ita densata, vt posset projicere vmbra, sicut in parte superiori pro sua raritate, et quadam subtilitate poterat suscipere lucis influentiam. Et ideo vtrumque eorum insinuans Scriptura dicit: Diuisit Deus lucem a tenebris, quantum ad existentiam lucis in vno hemisphaerio, et tenebrae in alio: et factum est vespere, et mane quantum ad recessum a nostro hemisphaerio, et quantum ad regressum. Hunc igitur modum tanquam probabilior em sustinendo.

1. A D illud primum quod obijcitur in contrarium, quod non erat ibi idoneitas spatij, nec corporis, per quod fieret motus alicuius orbis, dicendum quod sicut sol in claritate illam lucem excedit, ita etiam in motus regularitate propter orbium distinctionem, et complementum: sicut lux illa claritatem habebat sufficientem pro illo statu, sic etiam superior pars materiae, quae rarior erat, et purior viam sibi praebat ad motumabilem, quamuis non esset in tanta perfectione, in quanta nunc est aether.

2. A D illud quod obijcitur, quod materia ex omni parte vniformis erat, dicendum quod etsi ex omni parte esset influentiam lucis aequaliter nata suscipere, illa tamen lux non poterat vndique illuminare, sicut et sol non potest. Et ideo cum ex vna parte illuminabatur, ex alia parte erat obscura: et quia ad lumen vniformiter erat disposita, cum non posset simul illuminari, oportebat illuminari successiue, et ita oportebat fieri noctem, et diem. Si tu quaeris quare Deus non fecit lucem ita sufficientem, quod vndique posset illuminare, dicendum quod si sic fecisset, per illam lucem esset illuminatio, sed non horarum distinctio, nec temporalis successio. Diuinae autem dispositioni placuit mundum quasi carmen pulcherrimum quodam decursu temporum venustare.

3. A D illud quod obijcitur, quod semper illuminabat, ergo semper diem faciebat, dicendum quod non sequitur, quia non quaecumque illuminatio dies appellatur, sed illuminatio quae est in nostro hemisphaerio, quae magis dies dicebatur quam illuminatio alterius hemisphaerij: non propter illud quod tunc erat solum, sed etiam propter id quod futurum erat.

4. A D illud quod obijcitur, quod ante fuit producta quam mota, dicendum quod in die naturali duo sunt, videlicet claritas aeris, siue rei transparentis et successio temporis. Claritatem autem faciebat lux radiorum multitudine in parte materiae transparentis, et quia lux simul est, et lucet, et illuminat, simul cepit esse isto modo dies cum luce. Successionem autem temporis faciebat, vel ipsa mutabilitas, quae erat in materia informi ante productionem lucis, vel etiam ipsa lux mota quae erat nubes lucida: et ita vtroque modo successio temporis, vel simul cum luce incipiebat, vel ante: et illa successio ad primum diem spectabat: et ideo quocumque modo dicitur dies, formatio lucis est opus primae diei, non quia prima dies ipsam lucem praecesserit, sed quia simul incepit dies cum luce. Quamuis enim motus sequatur esse secundum naturam, tamen duratione potest simul cum mobili incipere. Et si quaeras vbi incepit moueri, dico quod vbi facta est: sed de loco vbi facta est, duae sunt opinioniones. Quidam enim dicunt quod lux illa facta est in meridie, et rationem huius assignant duplicem: vnam, quia lux illa primo faciebat vespere, et postea mane, sicut dicit Scriptura: ergo videtur quod prius tenderet ad occasum quam,

Opinio 1.

quam rediret ad ortum. Alia est ratio, quia Dei perfecta sunt opera: et ideo diem, et lucem fecit in sua plenitudine, et ita in meridie: et hoc modo videtur sentire Beda, et alij expositores, qui dicunt primum diem a prima luce coepisse. Et si tu obijcias quod a principio diei vsque ad mane non sunt viginti quatuor horae: respondent, et dicunt quod sex horae huius diei praecesserant, successione temporis pertransiente propter ipsius materiae mutabilitatem, et postmodum sexta hora, quae est in numero perfecta, facta est lux quae est corpus perfectum in sui natura, in plena et perfecta irradiatione, vt pote in meridie: et cum esset tunc tempus aequinoctiale vsque ad occasum fiteret sex horae, et postmodum vsque ad ortum sequentis diei fuerunt duodecim, et sex praecesserant ante formationem lucis post creationem caeli et terrae, et ita factus est dies naturalis perfectus, et integer. Alia opinio est quod non fuerit mora temporis interiecta inter creationem, et distinctionem, immo statim post creationem caeli, et terrae produxit Dominus lucem, ita quod posterius natura, sed simul duratione. Et isti dicunt quod lux illa coepit in oriente, et sua reuolutione perfecta tendendo ab eodem puncto in idem, fecit diem naturalem: et hoc videtur Hugo sentire in lib. de sacram. Ait enim quod non fuerit mora interiecta inter creationem, et distinctionem inchoationem quae incepit in lucis formatione: et illud videtur satis probabile quod ibi coepit lux illa in primo die, vbi conditus est sol in die quarto. Creditur enim sol quarto die conditus fuisse in oriente, non in meridie, et luna in occidente. Et si tu obijcias quod prius deberet dicere factum est mane, et vespere, dicendum quod sicut dicit Magister in littera, mane dicit finem praecedentis noctis, et ex hoc dicit quendam obscuritatem propter hoc quod non tantum dicit diei initium, immo dicit noctis consummationem. Et quia in prima lucis formatione non praecesserat nox, sed statim lux incapit secundum suam totam potestatem illuminare: et ideo dicitur dies illa coepisse a plena luce, adeo enim lucebat ibi vbi coepit, sicut si esset in meridie. Ideo non dicitur fecisse mane, quia non praecesserat nox, sed prius vespere quod est finis diei, et postmodum mane quod est finis noctis, quia prius fecit diem, et postmodum noctem. Et tam hic modus dicendi quam praecedens satis est probabilis, nec facile discernitur quis eorum plus habeat veritatis: et ideo quocumque istorum modorum dicatur, non est facienda magna vis.

Opinio 2.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de essentia, et quidditate lucis corporalis in se. Et circa hoc duo quaeruntur. Primo quaeritur, vtrum lux sit corpus, vel forma corporis. Secundo quaeritur, vtrum sit forma substantialis, vel accidentalis.

QVAESTIO I.

An lux sit corpus, vel forma corporis.

Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 13. q. 3.

AD OPPOSITUM Lib. 2. c. 5. 10. 2. Li. 7. c. 19. de Gen. 10. 3.

IRCA quam sic proceditur, et ostenditur quod lux sit corpus. August. de libero arb. In corporibus lux primum locum tenet. 2. I T E M Aug. super Gen. ad litteram: Anima omnem corpoream materiam dignitate naturae praecellit: per lucem tamen, et aerem quae in mundo praecellencia sunt corpora, corpus administrat. S. Bon. To. 4.

Opinio 1.

3. I T E M August. in epistola ad Volusianum: Hominum, inquit, iste sensus est nihil nisi corpora valentium cogitare, siue ista grossiora, sicut sunt humor, aut humus: siue subtiliora sicut aer, et lux: sed tamen corpora.

4. I T E M hoc videtur ratione: In spiritibus est reperire spiritum qui est pure lux: ergo similiter in corporalibus videtur quod sit reperire corpus quod sit pure lux: ergo similiter videtur quod illud, quod est luminosum in corporibus, sit lux pura: sed illud est corpus, cum habeat extensionem sicut patet in sole: ergo videtur quod lux sit corpus.

5. I T E M lux in sole est in plena actualitate, et potestate multiplicandi se: ergo non videtur quod sit permixta possibilitati materiae: constat autem solem esse corpus: ergo videtur quod pura lux sit corpus.

6. I T E M nihil mouetur localiter motu dimensionis, et successio nisi corpus: sed lux illa quae primo creata fuit, suo motu faciebat diem et noctem: ergo erat corpus.

A D oppositum: Damaf. Lumen est qualitas naturalis ipsius ignis: sed nulla qualitas est corpus: ergo lux non est corpus, sed qualitas corporis.

I T E M dicit Philosophus quod forma est principium agendi: ergo illud quod maxime est principium agendi, illud maxime est forma: sed lux inter cetera corporalia est maxime actiua: ergo videtur quod sit pure forma: sed nullum corpus est pure forma, cum omne corpus sit compositum: ergo lux non est corpus.

I T E M per August. super Genes. ad litteram: Lux est subtilissimum in corpore, et ob hoc animae vicinissimum: sed quod est vicinissimum nobilissimae formae, illud maxime participat rationem formae: ergo videtur quod ipsa lux sit pure forma.

I T E M nulli corpori opponitur aliquid priuatiue secundum quod corpus est: sed luci secundum quod lux est, opponitur tenebra priuatiue: ergo lux non est corpus.

CONCLUSIO.

Lux secundum abstractionem concepta corpus non est, sed simplex forma: in concretionem vero accepta, corpus dici potest.

RESP. AD ARG. Dicendum quod quidam non attendentes, nec interius considerantes verba August. dixerunt lucem esse corpus, pro eo quod posterunt aliquod corpus pure esse lucem, ita quod in eo nihil esset admixtum de tenebrositate materiae, sicut est corpus solare a quo cetera corpora mundi recipiunt illuminationem. Sed cum supra probatum sit: quod nulla substantia per se existens siue corporalis, siue spiritualis, est pure forma nisi solus Deus: satis planum est quod nullum corpus potest esse pure forma: cum enim nullum corpus careat extensione, et omnis extensio fundetur super materiam corporalem, nullum corpus potest esse sine materia. Et iterum: Nullum corpus potest esse pure forma: si ergo lux formam dicit, non potest esse lux ipsum corpus, sed aliquid corporis: si enim lux esset ipsum corpus, cum lucis sit ex se ipsa seipsum multiplicare, aliquod corpus posset se ipsum multiplicare ex se sine appositione materiae aliunde: quod est impossibile alicui creaturae, cum materia non habeat educi nisi per creationem. Et ideo aliter dicendum quod sicut humor, et calor dupliciter accipiuntur: aliquando enim dicunt proprietates, siue qualitates corporeae substantiae, sicut dicuntur humor esse aquae, et calor ipsius ignis: aliquando nominant ipsam substantiam sub tali forma: sicut dicit Augustinus quod humor, et humor sunt elementa: et philosophi dicunt quod calor

Epist. 3. 10. 2

FUNDAMENTA. Li. 1. orsb. fidei. c. 9. et li. 2. c. 6. et 7. Arist. 2. de gen. context. 53. et 2. de Ani. context. 24. Li. 1. 2. 6. 16.

Opin. falsa.

Improbatio

Opin. vera.

Gen. 1. a

Opinio 1. Basilus: Hom. 3. in Hexam. a medio.

Exod. 10. b

Opin. 2.

A est substantia quædam subtilis: sic intelligendum a parte lucis, quod lux potest dici in abstractione, et sic nominat formam corporis luminosi, per quam illud corpus habet lucere, et agere: et sic dicit Damascenus quod est qualitas ignis. Aliquando nominat in concretionem ipsam substantiam, scilicet luminosam: et sic accipitur in illa diuisione, scilicet quod tres sunt species ignis, scilicet carbo, flamma, et lux. Et per huc modum loquitur Augustinus quando dicit: quod lux tenet primum locum in corporibus, et lux, et aer sunt corpora subtiliora. Vocat enim ibi lucem quod nos vocamus ignem: sicut ex verbis ipsius Augustini colligitur expresse.

1. 2. 3. **E**T per hoc patent obiecta ad vtramque partem. Nam auctoritates, et rationes quæ dicunt, et probant lucem corpus non esse, sed qualitatem, accipiunt lucem in abstractione, sicut patet. Auctoritates vero quæ ad oppositum inducuntur, loquuntur de luce prout accipitur concretive: rationes vero quæ probant quod aliquod corpus sit pure lux, non sunt cogentes.

4. **A**D illud enim quod obijcitur de similitudine spiritualium et corporaliū, non est simile: quia lux spiritualis communis est Creatori, et creaturæ secundum analogiam. Et quia Creator pure actus est: ideo potest reperiri in spiritualibus lux in omnimoda actualitate, ita quod nihil habeat de possibilitate materiæ, nec de tenebrositate ignorantie. Corporalis vero lux non reperitur nisi in creatura, quæ ad hoc vt per se existat, indiget sustentari a materia: et ideo non potest inueniri lux pura per omnimodam exclusionem possibilitatis materiæ: potest tamen inueniri pura lux per exclusionem opacitatis, et tenebræ: et sic est in sole.

5. **A**D illud quod obijcitur, quod si lux solis esset permixta materiæ, non posset se multiplicare perfecte, dicendum quod præsentia materiæ non tollit actualitatem forme, maxime quando corpus multum habet de specie, et parum de materia: et quia in sole est abundantia lucis, quamuis sit ibi materia, non impeditur ab actione sua. Ea autem quæ dicuntur habere lucem incorporatam, non habent perfectam potestatem multiplicandi se: non quia lux sit solum ibi in materia: sed quia corpora illa multum habent de materia, et parum de specie.

6. **A**D illud quod obijcitur, quod lux primo creata mota fuit dimensiuè, et successiuè, dicendum quod lux ibi vocatur nubecula lucida, quæ vere corpus erat: et illa non fuit creata, pro eo quod fuit ex præexistenti materia forma lucis sibi diuinitus impressa, vel educta. Sic igitur ex prædictis patet, quod lux proprie, et abstracte loquendo, non est corpus: sed forma corporis.

QVÆSTIO II.

An lux sit forma substantialis, vel accidentalis.

S. Thom. 1. 2. q. 67. art. 3.
 Thom. Arg. 2. Sent. dist. 13. q. 2. ar. 2.
 Richardus 2. Sent. dist. 13. q. 3.
 Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 13. q. 4.

FVNDAMENTA.



M TRVM lux sit forma substantialis, vel accidentalis. Et quod sit forma substantialis, videtur. Prior est generatio substantiæ, quam accidentis: sed lux inter omnes formas corporales describitur primo fuisse creata: ergo non videtur accidentis, sed substantia: aut illa operatio fuit inordinata.

ITEM forma substantialis est nobilior quam accidentalis: sed lux est nobilissima forma corporalium sicut in multis locis dicit Augustinus: ergo cum multæ alię forme corporales sint substantiæ: videtur quod lux sit forma substantialis.

ITEM lux inter omnia corporalia maxime assimilatur luci æternæ, sicut ostendit Dionysius de diuin. nominibus: et maxime in virtute, et efficacia: ergo si hoc totum magis competit formæ substantiali, quam accidentali, videtur quod lux sit substantia.

ITEM nullum accidens est causa substantiæ: sed lux corporis cælestis est principium educendi animam vegetabilem, et sensibilem, quæ sunt formæ substantiales: ergo videtur quod lux sit substantia.

ITEM nullum accidens est per semetipsum actiuum, cum nullum sit per se existens: ergo sicut per se non est, ita etiam nec per se agit: sed corpus luminosum in quantum luminosum, est per se actiuum: ergo videtur quod lux non sit ei accidens: sed substantialis forma.

ITEM nullum accidens facit gradum, et nobilitatem in rebus secundum differentias específicas propter sui ipsius participationem maiorem, et minorem: sed corpora mundi secundum quod plus et minus participant de luce, sunt magis et minus nobilia, quantum ad esse substantiale, et specie, et differentia, sicut patet respiciendo gradus in corporibus mundi: ergo impossibile est lucem esse accidens corpori luminoso.

CONTRA: Nihil est de constitutione accidentis nisi accidens: sed lux est de constitutione coloris, cum color non sit aliud quam lux incorporata: ergo cum color sit accidens, lux est forma accidentalis.

ITEM nihil est per se obiectum sensus nisi accidens, quia omne obiectum sensus ponitur in tertia specie qualitatis: sed lux seipsa videtur et percipitur sensu visus, et est illud quo mediante cetera sentiuntur, sicut dicit Augustinus super Genesim ad litteram: ergo lux est accidens. Aut enim August. sic, Visus agit pura luce, deinde incorporata in subtilissimo aere, deinde lux mixta in aere caliginoso, deinde cum corpulento humore, deinde cum terrena crassitudine, et sic quinque sensus efficit.

ITEM quod augetur in aliquo salua eius substantia, et natura, ipsum est sibi accidens: sed lux augetur in corporibus præcipue luminosis, sicut dicitur: Erit lux lunæ sicut lux solis, et lux solis septemplex: et cetera. ergo lux non est substantia, sed accidens, cum substantia non recipiat magis, et minus.

ITEM sicut ignis naturaliter lucet, ita et naturaliter calet, nec maior est virtus in ipso lucere quam calere, siue calefacere sed caliditas est qualitas accidentalis ipsius ignis: ergo, et luminositas.

ITEM si lux in igne est forma substantialis: aut ergo vltima et completiua, aut citra vltimam. Si est forma vltima, et completiua: ergo non videtur quod ignis differat a cælesti natura, nec quod aliqua luminosa differant specifica differentia. Si est forma citra vltimam: ergo minus est forma perfecta, quam forma ignis specifica, cum forma vltimo completiua sit in re perfectissima: ergo non videtur quod in igne lux sit nobilissima forma: si ergo in celo est forma vltima, videtur quod digniora siue nobiliora sint corpora elementaria, quam cælestia: quod si falsum est: restat, et cetera.

ITEM in creaturis qualitas est immediatum principium actionis: vnde forma substantialis agit tamquam mediantibus proprietatibus accidentibus: sed lux est immediatum principium actionis: ergo videtur quod lux sit accidens.

Aug. li. 3. de lib. arb. c. 5. a med. 10. 1

Dionys. de diu. nom. c. 4. post prin.

AD OPPOSITVM Arist. 6. natural. lib. 3. c. 3.

Hanc rationem magni facit Scot. ibi:

Hic tria sunt dist. 13. q. unica. Li. 1. 2. c. 16. et li. 7. c. 13. de Gen. 10. 3

Ista. 30. f

CON-

CONCLUSIO.

Lux que dat esse corpori lucido forma substantialis est: a qua fulgor apparetur exit, qui est forma accidentalis et secundum hoc est accidens.

Opin. 1.

Improbatio

Dionys. de diu. no. c. 4.

Opin. 2.

Vtraque opinio probabilis.

Conciliatio

RESP. AD ARG. Prænotandum est quod in hac quæstione sapientes opinantur contraria sapientibus. Quidam enim dicere voluerunt, quod lux est accidens corpori luminoso, sicut sapientia siue scientia, quæ est lux spiritualis, est accidens ipsi animæ, et color est accidens corpori terminato, et calor est accidens corpori calido. Dixerunt enim quod sic se habet corpus luminosum ad lucem, sicut anima ad cognitionem, et sicut corpus calidum ad calorem: quoniam per ipsam decoratur, per ipsam sentitur, et per ipsam operatur: et ideo si dicitur forma nobilis, hoc non intelligitur quantum ad esse primum, sed quantum ad esse secundum: sicut scientia, et gratia nobilissimæ formæ ponuntur, quamuis accidentia esse dicantur. Et sic pro magna parte rationes euadunt. Sed quoniam sacra Scriptura lucem inter ceteras formas pure corporales commendat, et catholici tractatores, sicut Dionys. in 4. de di. no. et August. in multis locis, et philosophi etiam principatum operandi in corporibus luci attribuant, ideo lucem magis esse substantiam quam accidens sentire videntur. Et ideo est alia positio quod lux est forma substantialis corporum, secundum cuius maiorem, et dignius esse in genere entium. Vnde sicut nobilissimum corporum scilicet empyreum est præcipue luminosum, ita insitum scilicet terra est maxime opacum: intermedia vero secundum quod sunt magis et minus nobiliora, participant plus et minus. Et quod omnia corpora naturam lucis participant hoc satis de plano ostenditur, quia vix est corpus opacum, quin per multam terfionem, et politionem possit effici luminosum: sicut patet cum de cinere sit vitrum, et de terra carbunculus. Vtraque autem harum positionum magnorum est, et quælibet valde probabilis, nec de facili improbari potest. Si autem interius considerare velimus, quæ istarum positionum sit verior, inuenimus quod vtraque harum fundata fuit supra aliquod verum. Verum est enim quod lux cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et Sancti, secundum cuius participationem maiorem et minorem, sunt corpora magis et minus entia, est substantialis forma. Verum est etiam quod cum lux sit per se sensibilis, sit etiam instrumentum operandi, sit etiam augmentabilis et minuibilis, salua forma substantiali, quod ipsa habet formam naturæ accidentalis. Et ideo notandum est ad intelligentiam auctoritatum et rationum, quod sicut lux incorporata est principium coloris in ipso corpore terminato, qui quidem color est accidens, et passibilis qualitas, et sensu percipitur: sic etiam lux in corpore luminoso est principium cuiusdam fulgoris, qui ad modum coloris est accidens, et mediante quo luminosum corpus a sensu apprehenditur. Et secundum hoc dupliciter potest lux accipi. Vno modo dicitur lux ipsa forma, quæ dat esse corpori lucido, et a qua luminosum corpus principaliter est actiuum sicut a primo mouente, et regulante. Alio modo dicitur lux esse fulgor qui est circa corpus luminosum, qui consequitur existentiam lucis in tali materia, et qui etiam est sensus obiectum, et operis instrumentum: et sic est accidentale complementum. Et sic patet responsio ad quæstionem propositam: etiam pro magna parte patet responsio ad obiecta. Rationes enim ostendentes lucem esse substantialem formam procedunt secundum primam viam, sicut patet intuitu: Rationes autem ad partem oppositam procedunt via alia, exceptis quibusdam, ad quas satis de facili responderi potest.

S. Bon. To. 4.

A 1. **A**D illud enim quod obijcitur, quod lux est de compositione coloris, dici potest, quod lux non dicitur esse de compositione coloris, tanquam principium intrinsecum, sed tanquam principium effectiuum, cū accidentia simplicia sint: forma autem substantialis bene potest esse effectiuum principium accidentis.

2. **A**D illud quod obijcitur, quod est forma sensibilis, dicendum quod hoc non videtur ratione suæ essentia, sed ratione fulgoris, vel coloris eam inseparabiliter concomitantis, maxime vbi est vehementia lucis.

3. **A**D illud quod obijcitur, quod augetur, dicendum quod augmentum illud attenditur ratione fulgoris, non ratione lucis, quæ est forma substantialis: et si ratione illius attendatur, adhuc ratio non valeret: quia quamuis forma substantialis secundum se non recipiat magis et minus, habet tamen intendi et remitti secundum esse ipsius in materia: et hoc maxime verum est in formis generalibus, in quibus magis consistit communitas analogiæ secundum magis et minus, et prius ac posterius, quam vniocationis.

4. **A**D illud quod obijcitur, quod calor non est forma substantialis calidi, dicendum quod non est simile: quia non est tantæ dignitatis, et perfectionis forma caloris, sicut forma lucis. Et hoc patet, quia forma lucis plus recedit a natura contrarietatis, corruptionis, et alterationis.

5. **A**D illud quod obijcitur, quod non est forma vltima in igne, dicendum quod si lux ponitur esse forma substantialis corporum specie diuersorum, vt pote cæli, et ignis, neutrius est forma vltimo completiua: ideo ex hoc non concluditur quod natura elementaris sit nobilior cælesti: nec ex hoc potest etiam concludi, quod alia forma sit nobilior forma lucis, quamuis sit vltior. Forma enim lucis non ponitur in eodem corpore cum alia forma, sicut dispositio imperfecta, quæ nata sit perfici per vltimam formam: sed ponitur tanquam forma, et natura omnis alterius corporalis formæ conseruatiua, et dans agendi efficaciam: et secundum quam attenditur cuiuslibet formæ corporalis mensura in dignitate, et excellentia. Et quod obijcitur, quod forma vltimo completiua nobilior est: hoc verum est, vbi forma illa habet compleri, et perfici per vltimam, scilicet vbi forma communis habet perfici per vltimam, et specialem. Vel dicendum, quod hoc veritatem habet vbi vtraque forma, scilicet communis, et vltima est in suo potissimo esse: sic autem lux non est nisi in cælesti corpore.

6. **A**D illud quod obijcitur, quod est immediatum principium operandi, dicendum quod illud non cogit necessario, vt videtur: forma enim specialis per se posse agere videtur. Sed quia exemplum huius non de facili inuenitur in alijs, quamuis non irrationabiliter credatur in forma lucis possibile esse, cum sit maxime actiua, concedi potest, quod quamuis lux interiorius perficiens sit substantialis forma, tamen fulgor ille quo corpus illud instrumentaliter operatur, sentitur, et decoratur, ad naturam accidentis, sicut prædictum est, pertinere non in docte credi potest.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quæritur de lucis effectu, et irradiatione. Et circa hoc duo quæruntur. Primo quæritur, vtrum lumen quod emittitur a corpore luminoso, sit corpus, an qualitas corporis. Secundo, dato quod sit qualitas, est quæstio, vtrum sit substantialis, vel accidentalis.

93

QVÆ-

QVÆSTIO I.

An lumen quod exit a corpore luminoso, sit corpus.

S. Tho. 1. p. q. 67. art. 3. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 13. q. 2. art. 2. Et Quol. 5. q. 1. c. Richardus 2. Sent. dist. 13. art. 2. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 13. q. 2. Ioan. Bacch. 2. Sent. dist. 13. art. 1. 3. et 4. Thom. Arg. 2. Sent. dist. 13. q. 1. art. 3. Franc. de Mayr. 2. Sent. dist. 13. q. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 13. q. 5.

AD OPPOSITVM

IRCA quam sic proceditur, et ostenditur primo, quod lumen quod exit a corpore luminoso, sit corpus. Omne quod per se mouetur localiter, et dimensiuè, est corpus: sed radius, siue lumen egrediens a sole mouetur localiter, utpote ab oriente in occidentem: ergo tam radius, quam lumen est corpus.

ITEM nihil repercutitur, et repellitur a corpore, nisi corpus: impossibile enim est non corpus a corpore moueri: sed luminis, et radiorum sit repercussio ad corpus opacum: ergo tam lumen quam radius est corpus.

ITEM impossibile est esse contractionem, et interfectionem nisi corporum: sed ex repercussione luminis ad speculum concauum fit radiorum interfectio, et contractio: ergo videtur quod tam lumen, quam radius sit corpus.

ITEM omne quod habet trinam dimensionem est corpus: sed lumen in medio habet trinam dimensionem, quia diffunditur secundum omnem positionem, nec tantum est in superficie, immo etiam penetrat aerem usque ad profundum: ergo videtur quod lumen in medio sit corpus.

ITEM esto quod sol esset, et circa ipsum esset spatium vacuum, cum sol potens sit ex virtute lucis absque adiutorio extrinseco lumen suum diffundere, nisi habeat resistens, et in illo spatio vacuo nullam habeat resistantiam, ibidem lumen suum diffunderet: sed lumen illud non esset in alio corpore sustinente: ergo videtur quod esset substantia per se ens, et non spiritualis: hoc constat: ergo corporalis.

ITEM quod potest generare corpus est corpus: sed lumen in medio diffusum potest generare corpus, scilicet ignem per sui multiplicationem: ergo lumen in medio est corpus.

FVNDAMENTA. AD oppositum: Philosophus in secundo de Anima: Lumen nec est corpus, nec defluxus corporis. ITEM hoc, ratione videtur per suum oppositum: Lumini enim opponitur tenebra principaliter: si ergo priuatio non est corporis: sed formæ lumen non est corpus, sed formæ.

ITEM hoc videtur per motum. Nullum enim corpus mouetur subito secundum locum: sed lux subito alterat, quia in instanti ab oriente venit in occidentem: ergo lumen non est corpus. Si tu dicas quod non mouetur subito, sed repente mouetur, id est imperceptibiliter in aliquo spatio: tunc sequitur quod in maiori spatio posset sentiri successio, sicut patet in sono: ergo, et cetera.

ITEM nullum corpus velocius mouetur quam corpus mobilis primi, pro eo quod ille motus est perfectissimus omnium motuum, et ideo velocissimus: sed lumen ab oriente in occidentem multo citius mouetur, quam mouetur orbis primus, quia lux in instanti, et illud saltem duodecim horis: ergo lumen non est corpus.

ITEM nullum corpus simul et semel mouetur ad

A oppositas partes: sed lumen simul, et semel mouetur ad partes oppositas, quia diffunditur sursum et deorsum, ante et retro, a dextris et a sinistris: ergo non potest esse corpus.

ITEM impossibile est duo corpora impermixta, et non se se augmentantia esse simul: sed lumen cum aere est impermixtum, et ipsum aerem non augmentat, et tamen est simul: ergo non est corpus. Quod autem impossibile sit duo corpora simul esse, Philosophus dicit: et ad hoc sunt rationes quæ possunt omitti ad præfens, quæ inducuntur in Quarto, ubi agitur de penetrabilitate corporis gloriosi.

ITEM nullum corpus habet suum esse in fieri continue: sed lumen in aere habet suum esse in fieri continue, quia continue egreditur a sole, sicut dicit Augustinus: ergo impossibile est corpus esse.

ITEM si lumen est corpus, aut est ex aliquo, aut est ex nihilo. Si ex nihilo: ergo est a Creatore: ergo lumen est a solo Deo, cum ipse sit creare. Si ex aliquo, quæro ex quo: aut ex corpore a quo causatur, aut ex corpore in quo suscipitur. Constat quod non ex corpore in quo suscipitur, quia lumen non producitur ex aere: tunc enim ibi posset manere recedente sole. Si ex corpore a quo causatur: ergo videtur quod corpus luminosum in emissionem luminis aliquid perdat de sua substantia, et materia: et ita videtur quod iam sol deberet esse consumptus.

CONCLUSIO.

Lumen et radius, prout proprie accipitur non est corpus.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc quattuor sunt opinioniones. Quidam enim voluerunt dicere, quod tam lumen, quam radius in medio corpus est, et egressus ipsorum radiorum ab ipso sole est, sicut egressus riuulorum a fonte. Sicut enim a fonte procedunt riuuli, qui sunt corpora, et eiusdem naturæ cum fonte, sic dicunt esse in radijs, et sole. Et si tu obijcias eis, quod videtur quod substantia solis, et aliorum luminarium iam esset pene consumpta: dicunt quod sicut non consumitur substantia fontis, pro eo quod sicut fit emissio, ita fit etiam restauratio: sic dicunt quod non consumitur substantia solis, pro eo quod sicut exterius emittit lumen inferius, sic virtute radiorum vapores ad se trahit superius, ex quibus restauratur, sicut corpora alimento, adeo ut nec deficiat, nec desceat, et hoc videtur sensisse Seneca. Positio tamen ista est contra philosophiam, quæ dicit corpora cælestia omnino esse incorruptibilia. Secunda vero positio est quod lumen est corpus, et similiter radij, et processus ipsorum radiorum a sole est, sicut ramorum a radice: maxime si ita esset, quod statim radix posset ex se producere arborem adiuta diuina virtute, sicut forte fuit in prima rerum conditione, et sicut radix non diminueretur si ita produceret arborem, et tamen dicerentur semper rami ab illa radice exire, non quia de nouo egrediantur, sed quia cum sua origine continuantur: sic dicunt et in solis radijs se habere. Cum enim Deus solem tamquam originem, et principium lucis fecit, simul cum hoc ramificationem radiorum sibi dedit: et ita sol continue dicitur illos radios emittere, quia illi radij nunquam separantur a sua origine: sed sicut sol mouetur, sic radij circumferuntur, non noui generantur: eodem enim radios quos emisit a principio super terram, emittit et etiam nunc. Sed esto quod sol obscuraretur, sicut in passione Christi creditur esse factum: tunc videtur quod oporteret ex tunc radios renouari: et ita de nouo creari, si corpora essent. Tertia positio est quod tam lumen, quam radius in medio corpus est: et productio eius quantum ad formam a sole est: quantum vero ad materiam est a Creatore, dicunt enim quod

4. Phys. con. 46. Dist. 49. ar. 4. q. 1.

August. de Gen. lib. 3. 10. 3.

Opinio 1.

Opinio 2.

Opinio 3.

Improbatio omnium.

Aug. de Gen. ad lit. ca. 3. circa medium. Opin. 4.

Li. 2. c. 7. et 9. de orth. fide.

quod hoc spectat ad perfectionem vniuersitatis: ut fit est aliqua creatura, quæ quantum ad materiam, et formam immediate est a Deo, ut angelus: quædam autem quantum ad formam est a Deo immediate, et quantum ad materiam est a natura, ut homo: sic et tertium genus est quod quantum ad formam est a creatura, et quantum ad materiam a Deo. Sed illud non videtur probabile, cum Deus numquam creet materiam præter formam aliquam. Licet autem quælibet harum trium positionum specialiter dicat aliquid improbabile circa originem luminis ex lumine, omnes tamen communiter improbantur per hoc, quod dicit lumen in medio esse corpus: tum propter ipsius diffusionem, quæ subita est: tum etiam propter ipsius cum aere quæ impermixta est: tum etiam propter ipsius separationem ab eius existentia: immo sicut continue est, ita continue generatur, ut dicit Augustinus, quod lumen habet permanentiam per continuam solis influentiam. Et ideo est quarta positio concors rationi, et philosophiæ, quod lumen et radius, si nominetur illud præcisè quod a luce habet ortum, nec est corpus, nec corporis defluxus, sicut rationes ad hoc inductæ ostendunt. Si autem dicatur radius aer illuminatus secundum diametrum, et lumen aer illuminatus secundum profundum: sic isto modo radius, et lumen poterit dici corpus: prout tamen proprie accipitur lumen, et radius in medio, corpus non est.

1. AD illud ergo quod primo obijcitur, quod mouetur localiter, dicendum quod sicut videmus in specie generata a calore, quod dupliciter mouetur, et vnus motus est per diffusionem procedendo a corpore obiecto usque ad speculum, alius autem motus secundum quod videtur moueri in speculo ad motum corporis obiecti: et prius non est motus localis, sed generationis: secundo vero motu non mouetur per se, sed per accidens: sic intelligendum est in proposito, quod motus luminis, qui est per egressum ipsius a corpore lucido, non est proprie loci mutatio, sed magis luminis generatio, et diffusio: et hoc patet ex eo, quod fit subito in spatio quantumcumque magno. Motus vero alius, qui est per delationem ipsorum radiorum super terram cum ipso sole: iste est solum per accidens, sicut mouetur virtus ipsa ad motum sui principij influentis, et tamen virtus corpus non est. Sic intelligendum est de lumine quod se habet ad corpus luminosum per modum virtutis influentis. Vnde Damascenus: Dicimus propter lumen quod ex ipso prouenit, lucere, ignem, et non ponimus ministeriale organum ignis esse, quod ex ipso est lumen, virtutem vero magis naturalem.

2. AD illud quod obijcitur, quod radij repercutiuntur a corpore, dicendum quod repercussio alicuius ab aliquo potest esse dupliciter. Quædam ex collisione duorum sibi inuicem obuiantium, sicut pila repercutitur a pariete. Quædam ex ineptitudine patientis ad suscipiendam virtutem agentis, et sic repercutitur radius a corpore etiam opaco. Sol enim, siue quodcumque aliud corpus luminosum habet virtutem diffundendi lumen usque ad spatium aliquod determinatum, cum sit virtutis finite, et quamdiu se protendit illa virtus, multiplicatur lumen, si susceptibile sit idoneum: cum vero ante terminationem illius virtutis obuiat aliquod corpus, quod non est idoneum ad eius susceptionem, hoc ipso quod lumen non poterat se multiplicare in anterius, multiplicat se retrorsum, non ex virtute corporis resistentis, sed ex virtute primi mouentis: vnde cum sit repercussio radij in aqua mota, mouetur radius, non quia aqua sit primum mouens, sed prima virtus radium producat: quæ occasione accepta ab aqua poterit radium reflectere, et occasione accepta ab eodem potest reflexionem variare, et ita radium mouere. Quod enim dicitur, impossibile est non corpus a corpore repelli, dicendum quod si est aliquid ita

non corpus, quod sit spiritus, hoc est verum. Si autem est ita non corpus, quod quidem indiget corpore deferente. sic absque dubio repelli potest, sicut prædictum est in lumine, et manifestum est in imagine, quæ relucet in speculo propter appositionem plumbi cum vitro, quod est corpus opacum. Si enim esset solummodo vitrum per se quod est corpus peruium, transiret species, et non rediret ad oculum, sicut patet per sensibile experimentum.

3. AD illud quod obijcitur, quod sit interfectio et contractio radiorum, dicendum quod hoc dicitur ratione aeris coniuncti qui ex virtute radiorum ibi contractum habet subtiliari, et moueri: et ratione illius dicitur etiam radij confringi, dum ex multiplicatione, secundum oppositas vias per progressum, et regressum, fit quædam multiplicatio et aggregatio luminis, et subtiliatio aeris circa corpus tertium: ex qua contingit effectum calorem radij intendi, et ignem ibidem per caloris intensiorem ex aere sic subtiliato generari.

4. AD illud quod obijcitur, quod lumen habet trinam dimensionem in medio, dicendum quod dimensionem potest habere aliquid dupliciter. Vel ex se, vel ex ratione eius, in quo est. Si ex se, sic est corpus. Si aliunde, non oportet. Sic enim habet trinam dimensionem albedo in cernissa, et niue, quæ sunt albæ intra, et extra.

5. AD illud quod obijcitur, quod si circa solem esset vacuum quod illuminaret, dicendum quod licet hoc alij dixerint, tamen non videtur verum, nec probabile. Philosophus enim contrarium sentit in lib. 2. de Anima, cum dicit, quod per vacuum non est videre. Et August. similiter in lib. 12. Confess. in principio dicens sic: Vbi lux esse, si esset, nisi superesset eminendo, et illustrando? Ratio etiam est contra hoc, quia cum lumen sit forma corporalis, indiget medio deferente. Et si tu quæras quid impediatur. Dico quod hoc non est propter præsentiam impediens, sed propter absentiam adiutorij: sicut si aliquis habet magnam famem, et carens cibo, non potest comedere, non quia impediatur, sed quia non adiuuatur.

6. AD illud quod obijcitur, quod lumen generat corpus, dicendum quod lumen non agit propria virtute: sed virtute corporis luminosi: corpus autem luminosum non educit corpus quantum ad materiam, sed solum modo quantum ad formam: ideo cum lumen sit illud per quod agit, non oportet lumen esse corpus, sed sufficit quod sit forma corporalis.

QVÆSTIO II.

An lumen sit forma substantialis, siue accidentalis.

S. Tho. 1. p. q. 67. art. 3. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 13. q. 2. art. 2. dub. 1. Richardus 2. Sent. dist. 13. art. 2. q. 4. Tho. Arg. 2. Sent. dist. 13. q. 1. art. 2. Stephan. Brulef. 2. Sent. dist. 13. q. ult. Gabr. Biel 2. Sent. dist. 13. q. 2. dub. 3.

ITEM lumen sit forma substantialis, vel accidentalis. Et quod sit forma accidentalis, videtur. Quod aduenit iam completo in esse est accidentale: sed lumen aduenit aeri iam completo in esse: ergo est accidentale.

ITEM quod adest, et abest præter subiecti corruptionem, est accidens: lux abest, et adest præter aeris corruptionem, quod est subiectum eius: ergo, et cetera.

ITEM sicut se habet color ad corpus terminatum, ita se habet lumen ad corpus transparentem: sed color est accidens in corpore terminato: ergo lumen est accidens in corpore transparentem: ergo, et cetera.

FVNDAMENTA.

Porph. cap. de Auident. re. et Arist. 2. Top. c. 4.

ITEM

ITEM si vnum oppositorum in subiecto existens est accidens, et reliquum est accidens: sed obnubilatio accidit ipsi aeri: ergo pari ratione et illuminatione.

AD OPPOSITIVM. I. CONTRA: Impossibile est duo accidentia eiusdem speciei esse in eodem subiecto, quia accidens numeratur per subiectum, in quo est: sed duo lumina, sicut dicit Dionysius, sunt in eodem aeris medio: ergo impossibile est lumen esse accidens aeris.

Lib. de div. nomin. c. 2.

ITEM accidens cum generatur ex proprijs principijs subiecti habet ortum: et cum resoluitur, resoluitur in suum subiectum: sed lumen nec educitur ex aere, nec resoluitur in aerem: ergo lumen non est accidens aeris, et constat quod est in aere: ergo si eius non est accidens, nullius est accidens.

ITEM nullum accidens transeat subiecto in subiectum: sed radius mutatur ab vna parte aeris in aliam, et lumen similiter: ergo lumen accidens esse non potest.

ITEM nullum accidens manet immobile moto eo, in quo est: sed radius manet immobilis moto aere: ergo radius accidens non est. Si tu dicas quod hoc est propter hoc quod lumen in medio habet esse spirituale, sicut idolum: Obijcitur contra hoc, quia radius, et lumen habet ibi operationem naturalem, et est principium operationis naturalis: ergo videtur quod sit ibi naturaliter, et concrete; non spiritualiter, et abstracte.

CONCLUSIO.

Lumen, atque radius illud præcise dicunt quod exiit a corpore luminoso, et a luce ortum habent, nec corpus sunt, nec corporis defluxus, quamvis aer illuminatus per diametrum possit dici.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod circa hoc triplex est modus dicendi, quorum quilibet supponit lumen in medio esse formam, siue qualitatem aliquam. Quidam enim dicunt quod lumen in medio est substantia: existit tamen in medio per modum accidentis, quia non est ipsi aeri substantialis: et hoc dicunt propter hoc quod generatio luminis a luce est secundum viam vniocationis: et ideo cum lux sit forma substantialis in suo fonte, dicunt lumen substantiam esse in medio, licet medium essendi habeat accidentalem: maxime cum luminis, et lucis non videatur alia essentia esse, sed solummodo differre videatur per modum essendi, siue per esse. Sed quia lumen in medio et est illud quod potissime sentitur, et facit alia sentiri, ideo est secunda positio, quod lumen in medio est accidens: non enim causatur a corpore luminoso, nisi in quantum fulgidum est: et ita est accidens per comparisonem ad principium a quo. Dicunt etiam quod est accidens per comparisonem ad subiectum in quo, quia aduenit iam completo, et potest adesse, et abesse præter subiecti corruptionem: et ita plenam rationem accidentis habet lumen in medio: non tamen per comparisonem ad idem: Accidens enim habet comparari ad substantiam, sicut ad subiectum, et causam: lumen vero, et si his duobus modis habeat comparari ad substantiam, non tamen ad eandem, quia ad aerem comparatur sicut ad subiectum, quia est in illo: ad corpus luminosum, sicut ad principium, quia est ab illo. Sed quia lumen prout est in medio existens habet seipso sentiri: ita quod positum supra sensum facit: et iterum in eadem parte medij habet sine confusione multiplicari secundum positionem Dionysij, ideo est tertia positio, quod lumen in medio nec est substantia, nec accidens proprie, quia non habet ibi esse naturale, et materia concretum: sed spirituale, et abstractum. Vnde dicunt quod sicut comparatur species coloris in medio ad colorem existentem in corpore obiecto, sic lumen in medio ad lumen existens in corpore luminoso.

Opin. 1.

Improbatio Opin. 2.

Improbatio Opin. 3.

Dionys. c. 4 de div. nomin. Opin. 3.

so. Sed cum lumen in medio non solum habeat operationem spiritualem in anima, sed etiam naturalem in corpora naturalia: non solum videtur esse in aere per modum spiritualem, siue esse ibi per modum habitus, sed etiam aliquo modo esse naturale: et ita videtur, quod illud non sufficiat dicere, quamvis videatur esse valde verisimile. Præterea intelligendum est, quod omnes modi prædicti aliquid veritatis in se continent, et ex omnibus his elicitur vna veritas integra: quod patet sic. Lumen enim in medio dicit virtutem actiuam egredientem a corpore luminoso, per quam corpus luminoso agit, et imprimi in hæc inferiora, et hæc est virtus substantialis ipsi corpori. Et de hac dicit Damascenus, quod lumen quod est ex igne non est aliquid ministeriale ipsius ignis, vel accidentale: sed virtus ei connaturalis, et consubstantialis, sicut patet in auctoritate inducta in præcedenti problemate: et hæc virtus non est sensu perceptibilis, nec solum modo operatur in sensu visus, sed etiam facit ad educationem omnium sensuum in actum, sicut dicit Augustinus in lib. 7. super Genes. ad litteram: quod habitum est in quadam auctoritate prius inducta. Sic etiam dicunt Philosophi, quod corpus cæleste mediante suo lumine influit vsque ad profundum terra, vbi mineralia corpora generari habent, et quantum ad hoc verum dicunt, qui dicunt quod lumen dicit substantiam accidentaliter ad aerem comparatam, sicut virtus agentis ad deferens quodam modo comparatur accidentaliter. Non solum autem lumen dicit illam vim actiuam, quam non percipit sensus, sed etiam quandam qualitatem sensibilem, qua sensus visus efficitur sentiens in actu, et illa est qualitas accidentalis in tertia specie qualitatis: et secundum hoc dicit Auicenna in lib. de sufficientia naturali, quod lumen est affectio corporis habentis lucem cum appositum fuerit illi, scilicet perunium. Et sic verum dicebat illa secunda opinio, quæ dicebat lumen esse accidens, non solum per comparisonem ad aerem in quo recipitur, sed etiam in comparatione ad corpus, a quo causatur, quia ab ipso oritur, in quantum illud est fulgidum, et habet esse obiectum sensus. Secundum autem vtramque naturarum istarum in lumine reperitur, lumen ad aerem comparatur, non sicut ad primum subiectum, sed sicut ad deferens, et ad medium: et ideo per comparisonem ad ipsum aerem non habet modum existentem naturalem: sed per modum habitus: nec est forma naturalis, sed potius similitudo eius, scilicet lucis: sic species coloris in medio non est proprie color, sed vt color, siue similitudo coloris. Maximam tamen habet approximationem ad illud, et adeo illi innititur, vt non indigeat principio intrinseco ex quo educatur. Vnde lumen in medio non habet principium materiale ex quo, sed potius originale a quo fluit, et ad quod etiam redit, cum in medio definit esse, sicut dicitur de similitudine. Et hoc modo dicit Commentator super secundum de Anima, quod lux est habitus diaphani, et quod hoc est in ipso, sicut intentio, siue species, vel similitudo. Et quantum ad hoc verum dicebat tertia opinio. Ex his igitur patet, quod lumen in medio in quantum dicit vim actiuam, dicit substantiam habentem modum accidentis: in quantum dicit qualitatem sensibilem, dicit accidens: sed accidens illud relatum ad aerem non habet plenam rationem accidentis naturalis, sed similitudinis vel intentionis, quæ est ibi non sicut in subiecto sustinente, sed sicut in deferente. Ex his patent rationes ad vtramque partem.

Improbatio

Li. 2. c. 7. et 9. de orth. fide.

Ca. 12. 10. 8

Ex 2. de celo, et ex 1. Meteor.

Com. 63.

QVOD enim obijcitur, quod aduenit iam completo in esse, et recedit præter subiecti corruptionem, hoc ostendit quod habet modum accidentis secundum quod est in medio. QVOD vero obijcitur, quod se habet ad modum coloris, et est qualitas sensibilis, de lumine loquitur, secundum quod in se habet naturam accidentis. Rationes vero ad oppositum quæ probant quod non sit accidens, quia non numeratur numeratione.

ratione subiecti, quia non mouetur ad motum aeris, quia non causatur ab aere, nec resoluitur in aerem: concludunt solum quod non habet ibi plene rationem accidentis naturalis, quod comparatur ad illud in quo est sicut ad subiectum et causam: et quod etiã sustinetur et dependet ab eo in quo est principaliter, et ei coniungitur inseparabili vinculo: hoc autem non est in proposito, quia lumen quamuis sit in aere, causatur a corpore luminoso, et ab illo principaliter dependet: nec est in aere sicut in sustentate, sed sicut in deferente: et ideo

durationem, et mutationem, et numerationem potius recipit a lucido influente quam ab aere suscipiente. Et ob hoc dicit Dionysius plura lumina esse in eodem medio inconfusa, et conuelli siue separari ab invicem secundum absentationem corporum illuminantium. Distinctio enim illa est propter continuationem luminum cum sua origine, a quo procedunt naturaliter, et in virtute eius agunt, quamuis in medio sint, quodam modo spiritualiter et abstracte: et sic cetera circa hoc quæ sita iam patent.

Dionys. de diuinis nomin. cap. 2. in med.

DIST. XIII. PARS I.

DE OPERE SECUNDAE DIEI QVA factum est firmamentum. Et tertiæ qua congregatæ sunt aquæ. Et quartæ qua luminaria facta sunt.



DIXIT quoque Deus, Fiat firmamentum in medio aquarum, et diuidat aquas ab aquis. Diuisitque aquas que erant sub firmamento, ab his que erant super firmamentum. Sciendum est quod illius cali describitur hic creatio, sicut ait Beda super Genesim, in quo fixa sunt sidera, cui supposita sunt aquæ in aere et in terra, et supposita alia, de quibus dicitur: Qui tegis aquis superiora eius. In medio ergo firmamentum est, id est, sidereum calum, quod de aquis factum esse credi potest. Chrysalinus enim lapis, cui magna est firmitas et perspicuitas, de aquis factus est. Si quem vero mouet quo modo aqua natura fluide et in ima labiles, super calum possint consistere: de Deo scriptum esse meminerit: Qui ligat aquas in nubibus suis. Qui enim infra calum ligat aquas ad tempus vaporibus nubium retentas, potest etiam super cali sphaeram non vaporali tenuitate, sed glaciali soliditate aquas suspendere ne labantur. Quales autem, et ad quid condite sint, ipse nouit qui condidit. Ecce ostensum est his verbis quod calum factum sit, scilicet illud in quo sunt fixa sidera, id est quod excedit aerem: et de qua materia, scilicet de aquis, et quales sint aqua que super illud calum sunt, scilicet vt glacies solidatae.

Ambros. in hexa. li. 2. c. 23. et 4. de his agit Pf. 103. 4

August. de Genes. lib. 2. c. 3. 10. 3.

Ibid. c. 4.

Ibid. c. 10.

Alij putant calum illud esse igneæ naturæ, quibus consentit Augustinus.

QVUIDAM vero calum quod excedit aeris spatia, igneæ naturæ dicunt, asserentes super aerem purum ignem esse, qui dicitur esse calum: de quo igne sidera et luminaria facta esse coniectant: quibus Augustinus consentire videtur. Vtrum vero nomine firmamenti calum quod excedit aerem, an ipse aer hic intelligatur, idem August. quaerit, nec soluit. Magis tamen approbare videtur calum illud hic accipi, quod spatia aeris excedit. Aquas autem que super illud calum sunt, dicit vaporaliter trahi, et leuissimis suspendi guttis. Sicut aer iste nubilosus exhalatione terra aquas vaporaliter trahit, et per subtiles minutias suspendit, et post corpulentius conglobatas pluuiatiter refundit. Si ergo potest aqua sicut videmus ad tantas minutias peruenire, vt feratur vaporaliter super aerem aquis naturaliter leuiorem: cur non credamus etiam super illud leuius calum minoribus guttis et leuioribus emanare vaporibus? sed quoquo modo ibi sint, ibi esse non dubitamus.

Quæ sit figura firmamenti.

QVÆRI etiam solet, cuius figura sit calum. Sed Spiritus sanctus, quamuis auctores nostri scierint, per eos dicere noluit, nisi quod profit saluti. Queritur etiam, si stet, an moueatur calum. Si mouetur, inquit, quo modo est firmamentum? Si stat, quo modo in eo fixa sidera circumeunt? Sed firmamentum dici potest, non propter stationem, sed propter firmitatem vel terminum aquarum intransgressibilem. Si autem stat, nihil impedit moueri et circuire sidera.

Quare tacuit Scriptura de opere secundæ diei, quod in alijs dixit.

POST hoc queri solet, quare hic non est dictum sicut in aliorum dierum operibus. Vnde dicitur Deus, quod esset bonum. Sacramentum aliquod hic commendatur. Ideo enim fortassis non est di-

est dictum, quod tamen sicut in alijs factum est: quia binarius principium aliteritatis est, et signum diuisionis.

De opere tertie diei, quando aque congregatae sunt in vnum locum.

Amb. in hexam. li. 3. c. 2. de hac re prolixè et Beda super hunc locum Gen. Aug. li. 1. c. 12. de Gen. 10. 3.

SEQUITUR, Dixit Deus: Congregentur aque in locum vnum, et appareat arida. Tertia diei opus est congregatio aquarum in vnum locum. Congregatae sunt enim omnes aquae calae inferiores in vnam matricem: ut lux quae praeterito biduo aquas clara luce lastrauerat, in puro aere clarior fulgeat, et appareat terra quae cooperta latebat, et quae aquis limosa erat, fieret arida et germinibus apta. Eodem enim die protulit terra herbam virentem, lignumque faciens fructum. Si autem quaratur, ubi congregatae sint aquae quae totum texerant spatium vsque ad caelum: Potuit fieri ut terra subsidens concanas partes praeberet, ubi fluctuantes aquas reciperet. Potest etiam credi primarias aquas rariores fuisse, sic ut nebula tegeter terras, sed congregatione esse spissatas: et ideo facile in vnum posse redigi locum. Cumque multa constet esse maria et flumina, in vnum tamen locum dicit aquas congregatas propter continuationem vel congregationem omnium aquarum, quae in terris sunt: quia cuncta flumina et maria magno mari iunguntur. Ideoque cum dixerit aquas congregatas in vnum locum, deinde dicit pluraliter, congregationes aquarum, propter multifidos sinus earum, quibus omnibus ex magno mari principium est.

DISTINCT. XIII. PARS II.

De opere quartae diei, quando facta sunt luminaria.

SEQUITUR: Dixit Deus: Fiant luminaria in firmamento caeli, et diuidant diem ac noctem. In praecedenti triduo disposita est vniuersitatis huius mundi machina, et partibus suis distributa. Formata enim luce prima die quae vniuersa illustraret, duo sequentes dies attributi sunt supremae et infimae parti mundi, firmamento scilicet, aeri, terra, et aquae. Nam secunda die firmamentum desuper expansum est. Tertia vero aquarum molibus intra receptacula sua collectis, terra est reuelata, atque aer serenatus. Quatuor ergo mundi elementa illis diebus suis locis distincta sunt et ordinata. Tribus autem sequentibus diebus ornata sunt illa quatuor elementa. Quarta enim die ornatum est firmamentum sole et luna et stellis. Quinta aer in volatilibus: et aqua in piscibus ornamenta acceperunt. Sexta accepit terra iumenta et reptilia et bestias: post quae omnia factus est homo de terra et in terra: non tamen ad terram, nec propter terram: sed ad caelum, et propter caelum.

Ante alia de ornatu caeli agitur, sicut prius factum est.

August. de Gen. lib. 2. c. 13. 10. 3.

QVIA ergo caelum ceteris elementis speciem praestat, priusquam alijs factum est, ideo ante alia ornatur in quarto die quo fiunt sidera: quae ideo facta sunt, ut per ea illustraretur inferior pars, ne esset habitantibus tenebrosa. Infirmatque hominum prouisum est, ut circumuente sole potirentur homines diei noctisque. vicissitudine propter dormiendi vigilandique necessitatem: et ideo etiam ne nox indecora remaneret, sed luna ac sideribus consolarentur homines, quibus in nocte operandi necessitas incumberet: et quia quaedam animalia sunt quae lucem ferre non possunt. Quod autem subditur: Et sint in signa, et tempora, et dies, et annos: quo modo accipiendum sit, queri solet. Ita enim dictum videtur, quasi quarto die caepissent tempora, cum prius triduum sine tempore non fuerit. Ideoque tempora quae fiunt per sidera, non spatia morarum, sed vicissitudinem aereae qualitatis debemus accipere: quia talia motibus siderum fiunt, sicut dies et anni quos vrsitate nouimus. Sunt enim in signa serenitatis et tempestatis, et in tempora, quia per ea distinguimus quattuor tempora anni, scilicet ver, aestatem, autumnum, hyemem. Vel sunt in signa et tempora, id est, in distinctionem horarum: quia priusquam fierent, ordo temporum nullis notabatur indicijs: vel meridiana hora, vel qualibet hora. Hac quarta die facta sunt.

Aug. de Gen. ad lit. 2. c. 14. in sensu.

Aug. li. 1. c. 12. de Gen. 10. 3.

Aug. contra Manich. li. 2. c. 24. 10. 3.

DIST.

DIST. XIII. PARS I.

De productione simplicium, et insensibilium continentium.

Dixit quoque Deus fiat firmamentum, et cet.

Expositio textus.

Diuisio.

SEQUITUR egit Magister de productione illius formae quae est quasi generale principium distinguendi ceteras corporales formas. In hac parte agit de productione rerum quantum ad formas speciales. Et quoniam quaedam res sunt simplices, quaedam mixtae, siue quaedam sunt insensibiles, quaedam sensibiles: ideo pars ista habet duas. In prima agit Magister de productione simplicium, et insensibilium. In secunda vero de productione mixtorum, et sensibilium, infra distinct. 15. Dixit etiam Deus: Producantur aquae reptile, et cet. Et quoniam corpora simplicia, siue insensibilia sunt in duplici differentia, quaedam enim sunt continentia, quaedam contenta: ideo pars prima habet duas. In prima agit de productione, et distinctione corporalium quantum ad res continentas. In secunda vero quantum ad res contentas, ibi sequitur: Dixit Deus: Congregentur aquae, et cet. Prima pars in qua scilicet agitur de rebus continentibus utpote de caelis, et caelorum distinctione, habet quattuor partes. In prima determinat caelorum naturam. In secunda tangit quaestionem de figura, ibi: Quae etiam solet cuius figura. In tertia querit de motu, ibi: Queritur etiam si stet aut moueatur. In quarta vero remouet quandam dubitationem, ibi: Post hac queri solet quare, et cet. Omnes haec partes remanent indiuisae praeter primam, quae diuiditur in duas. In prima determinat naturam caelorum secundum veritatem. In secunda secundum quorundam opinionem, ibi: Quaedam vero caelum, et cet. Et sic breuiter tria inquirunt Magister in hac parte, caelorum naturam, figuram, et motum.

Glacinali soliditate aquas suspendere, et cet. Dub. I.

CONTRA: Ex hoc videtur supponere, quod aquae illae sint de se ponderosae, et quod ibi teneantur per violentiam soliditatis: quod est contra ordinem vniuersitatis.

RESPONDENDUM ad hoc, quod aquas illas comparat soliditati, non propter grauitatem, sed propter continuitatem et stabilitatem: quia non fluunt, nec refluent, nec deorsum descendunt.

Super illud leuius caelum minucioribus guttis, et cet. Dub. II.

CONTRA: Si hoc verum est, videtur firmamentum porosum esse cum per illud possint guttae aquae emanare. Videtur etiam illud esse alterabile, si suscipit peregrinas impressiones.

RESPONDENDUM ad hoc, quod non vult dicere, quod aquae modo per subtilitatem caloris pertranseant caeli sidereum, quia numquam illuc ascenderunt: sed per comparisonem naturae quae modo vsque super aere eleuat aquas, vult quasi a minori arguere quod diuina virtus aquas supra firmamentum sine naturae praedictae potuit constituere, cum in sua potestate esset magis, et magis corpus subtiliare.

Ideo enim fortassis, et cet. Dub. III.

CONTRA: Videtur ista ratio ita bene esse ad

oppositum, sicut ad propositum, cum binarius plus accedat ad vnitatem, quam aliquis alius numerus.

RESPONDENDUM est ad hoc, quod ista ratio Magistri est allegorica, vera tamen est. Quamuis enim binarius inter numeros minus ab vnitatem recedat, primo tamen habet rationem recessus in se: et propter hoc per ipsum intelligitur diuisio magis quam per alios numeros, et recessus ab vnitatem virtutis et perfectionis. Alia tamen ratio litteralis est, quam facit Magister in historijs, quia secundo die notatur facta esse distinctio aquarum ab aquis: quae distinctio, etsi inchoata fuerit in secundo die, fuit tamen consummata in tertio, cum dicitur: Congregentur aquae in locum vnum. Et quia diuina visio signat approbationem post perfectionem, hinc est quod Scriptura tacuit secundo die verbum videndi.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quaestio de caelis. Et quaeruntur hic tria. Primo quaeritur de caelis quantum ad naturam. Secunda quaestio est de eis quantum ad figuram. Tertia quaestio est quantum ad motoris influentiam. Circa primum quaeruntur duo. Primo quaeritur de natura caeli crystallini. Secundo de natura caeli firmamenti.

QUESTIO I.

An caelum crystallinum sit de natura aquae.

Alex. Alenf. 2. p. q. 50. Membr. 1. S. Thom. 1. p. q. 88. art. 2. Et 2. Sent. dist. 14. q. 1. art. 1. Et Quol. 4. art. 4. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 14. q. 1. art. 1. Rich. 2. Sent. dist. 14. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 14. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 14. q. 1. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 14. q. 1.

MYSTRUM crystallinum caelum sit de natura aquae. Et quod sic, videtur per auctoritatem Scripturae: Fiat firmamentum in medio aquarum, et diuidat aquas ab aquis: quae autem sola diuisione distinguuntur, sunt eiusdem naturae: ergo ea quae sunt super firmamentum, et quae sub firmamento, sunt eiusdem naturae. Si tu dicas quod firmamentum ibi vocatur non caelum sidereum sed aer: obuiat textus sequens, ubi dicitur quod stellae posita sunt in firmamento. Obuiat etiam illud quod scribitur in Daniele: Benedicite aequae quae super caelos sunt Domino: et postea subditur: Benedicite soli et lunae Domino: ergo aquae illae sunt super solem, et lunam. Si tu dicas aquas illas esse spirituales: obuiat illud quod dicitur in Psalmo: Extendens caelum sicut pellem, qui regis aquis superiora eius: sed caelum extensum, est corporale: ergo aquae quae tangunt, sunt corporales.

ITEM hoc videtur auctoritate doctorum. Augustinus super Gen. ad litteram loquens de aquis ait: Qualitercumque sint ibi: ibi esse eas non dubitamus: maior enim huius Scripturae auctoritas, quam omnis humani ingenij perspicacitas. Si tu dicas quod sint ibi aquae: sed tamen non materiales, sed spirituales. Contra hoc dicit Basilius: Aquam illam intelligamus aquam esse veram: ergo videtur quod vere aquae illae habent speciem, et naturam aquae. Quod si tu dicas, quod formam habent aquae: sed tamen non proprietates

proprietates. Contra hoc est verbum Bedae, quod adducit Magister in littera: Qui infra caelum ligat aquas ad tempus vaporibus nubium retentas, potest etiam supra caeli sphaeram non vaporabili tenuitate, sed glaciali soliditate aquas suspendere ne labantur.

ITEM ratione videtur: Ordo partium in microcosmo, siue in minori mundo respondet ordini partium in maiori mundo: sed hic videmus in natura corporis humani, quod supra cor, quod est calidum et igneae naturae, ponitur cerebrum, quod est frigidum, et aquae naturae: ergo et in maiori mundo supra solem, et alia corpora calefacientia erit ponere naturam aqueam.

ITEM aqua de sui natura est perspicua, et per hoc apta ad susceptionem luminis: ergo conformis est naturae caelesti: ergo apta est, vt de ea aqua possit aliquod caelum fieri: ergo si aliquod caelum habet fieri ex aqua, cum nullum sit infra firmamentum caelum aqueum, videtur quod sit supra firmamentum.

ITEM quod illud sit possibile, videtur per rationem, quam facit Augustinus super Genes. ad litteram. Aqua per sui subtilitatem potest eleuari, vt sit supra aerem: ergo maiori subtilitate poterit amplius eleuari: ergo si omne corpus diuisibile est in infinitum si adfit potentia diuidentis, poterit aqua tantum diuidi, et subtiliari, quod supra firmamentum naturaliter poterit consistere: et si hoc: ergo est aliquod caelum aqueum.

ITEM illud est naturale vnicuique, quod Creator ei indidit a prima constitutione: ergo si in prima diuisione aquarum quaedam posita sunt supra firmamentum, quaedam sub firmamento, ita naturale est illis esse supra firmamentum, sicut istis esse infra firmamentum: ergo sicut existentibus supra firmamentum stultum esset dubitare, vtrum aquae possint esse infra firmamentum, sic nobis existentibus infra firmamentum, stultum est credere esse inconueniens supra firmamentum esse caelum aqueum.

Lib. 2. c. 4.

AD OPPOSITVM CA. 1. 3. 10. 1.

1. AD oppositum arguitur sic: Primo auctoritate Augustini in lib. confes. Sunt aliae aquae, quae supra firmamentum sunt immortales, et ab omni corruptione secretae: ergo videtur quod caelum aqueum non sit de natura istius aquae.

2. ITEM corpus habens speciem aquae per naturam est ponderosum: ergo si aliquod caelum est aquae naturae, illud est ponderosum: sed ponderosum non oportet collocari nisi deorsum per naturam: ergo videtur quod inordinatum sit ponere, quod aliquod sit caelum aqueum, quod sit sursum.

3. ITEM corpora mundi ordinantur secundum maiorem nobilitatem, et minorem: et corpus, quod nobilius est, superius locatur: ergo si aqua minus nobilis est, quam firmamentum: ergo numquam locanda est supra firmamentum.

4. ITEM corpora mundi ordinantur sub, et supra secundum maiorem subtilitatem, et minorem: sed aer subtilior est, quam aqua, et rarior, et similiter ignis: ergo numquam aqua adeo poterit rarefieri, vt sit subtilior aere, et igne: ergo numquam videtur quod possit continenter supra ignem, et aerem collocari.

5. ITEM habentium eandem naturam idem est locus: quia enim eadem est natura glebae, et totius terrae, idem est locus glebae, et totius terrae: ergo idem est locus huius aquae, et totius aquae: ergo si aliqua aqua naturaliter est iuxta terram: ergo et omnis aqua: ergo videtur quod nullum sit caelum aqueum. Si tu dicas, quod non est querenda hic ratio naturae, quia hoc sit virtute diuinam potentiam, hanc responsionem refutat August. super Genes. ad litteram inquires: Nec quisquam dicat haec omnipotentia Dei fieri: qualiter enim Deus naturas fecerit, queritur, non quid de his per miraculum suae potentiae operetur.

Lib. 2. c. 2. paulo post initium.

6. ITEM quero ad quid posita sunt ibi aquae. Si ad refrigerandum calorem igneum, quod quidem videtur propter hoc, quod Saturnus, qui supremus est inter planetas, et velocissime mouetur, et ita ex motu debet esse calidior, tamen frigidissimus est, et hoc non nisi propter aquas illas, vt videtur. Obijciunt contra hoc, quia si aquae illae possunt infrigidare calorem solis, et aliorum corporum: ergo eadem ratione possunt ab eis caleferi: ergo et consumi: et ita aliquando totaliter corrumpentur, quod est inconueniens. Queritur ergo cuius naturae sunt illae aquae, et pro quanto caelum illud dicatur aqueum: si enim propter naturam perspicuitatis, tunc omne caelum debet dici aqueum.

Aug. lib. 2. super Gen. c. 5. 10. 3.

CONCLUSIO.

Supra firmamentum est caelum quod aqua dicitur propter transparentiam et frigiditatem virtuales.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod in hac questione propter diuersitatem positionum, et debilitatem rationum vix potest aliquid certum dici, sed ex quadam proprietate, et coniectura ex diuersis positionibus potest eligi vna quaedam sobria, quae inter fidem, et rationem incedat quasi quadam media via. Propter quod notandum est, quod aliqui sequentes viam rationis, et mundanae philosophiae dixerunt, quod supra firmamentum, quod est caelum sidereum, nullae sunt aquae corporales, et Scriptura sacra intelligi debet de aquis spiritualibus. Quod si alicubi in Scriptura legitur de istis aquis materialibus, quod sit supra firmamentum eleuatae, tunc nomine firmamenti intelligitur aer: et vtrumque horum dictorum eliciunt ex verbis Augusti. Primum ex hoc, quod dicit in lib. 13. Confes. quod illae aquae sint immortales. Secundum vero ex hoc quod dicit super Genes. ad litteram, quod hoc potest intelligi de aquis, quae suspenduntur in nubibus. Sed istam positionem improbat Basilius in hexameron: reprobatur etiam ipse textus, qui dicit stellas esse positas in firmamento, per quod firmamentum dixerat supra aquas ab aquis diuisas: si ergo firmamentum illud est caelum sidereum, et aquae illae sunt materiales, positio praedicta nullo modo videtur posse stare. Et ideo alij innitentes textui sacrae Scripturae secundum quod videtur sonare, dixerunt quod aliquod caelum sursum est aquae naturae, quod diuina dispositio sursum posuit ad refrigerandum ardorem aetheris. Et ad omnes rationes ad oppositum respondent per hoc, quod Deus in ordinatione mundi plus considerat finis vtilitatem, quam formae qualitatem: et ideo sicut in minori mundo posuit cerebrum sursum ad calorem cordis mitigandum, sic supra caelum sidereum posuit cylum aqueum, et ibidem aquae illae quiescunt, et sustentantur, vel a sua soliditate sicut videtur Beda dicere, vel sua subtilitate, vel etiam Dei virtute, qui sic ordinauit. Sed quia credendum est opificem summum corpora mundi optimo ordine ordinasse, non solum videtur quod in ordinando considerauerit finis vtilitatem, sed etiam perfectionis dignitatem: ideo non videtur verum elementum aquae super firmamentum collocasse, cum per naturam sit minus nobile. Et ideo est tertius modus dicendi, quod supra firmamentum, sicut dicit Scriptura, sunt aquae, quae tamen non habent naturam, et speciem aquae elementi, censentur tamen aquae nomine propter conuenientiam in aliqua proprietate. Vnde notandum est, quod aqua ista tres habet proprietates: habet enim perspicuitatem, habet frigiditatem, habet nihilominus grauitatem. Quantum ad naturam perspicuitatis haec aquae, et illae conueniunt, eo quod habent naturam receptiuam

Opin. 1.

CA. 4. 10. 1.

Improbatio Hom. 3. in Hexam.

Opin. 2.

Improbatio

Opin. 3.

tiam luminis, et quodam modo retentiuam, sicut experimento patet in aliquibus lapidibus, qui de nocte non videntur per se, nisi ponantur in aqua. Quantum autem ad naturam grauitatis simpliciter differunt: illae enim aquae nullo modo sunt graues, nec appetunt deorsum. Quantum vero ad naturam frigiditatis, partim conueniunt, partim differunt. Conueniunt enim in hoc, quod vtraeque sunt frigidae effectiue, differunt autem in hoc, quod istae sunt frigidae formaliter, illae vero minime. Et secundum hoc patet quod nomen aquae tripliciter accipitur in primaria rerum distinctione. Aliquando pro informi materia, vt ibi: Spiritus Domini ferebatur, et cetera. Aliquando pro natura transparenti, et luminis retentiuam, vt ibi: Fiar firmamentum in medio aquarum. Aliquando pro ipso elemento aqueo, vt ibi: Congregentur aquae in locum vnum: et sic patet quod super firmamentum vera sunt aquae, sicut dicit Scriptura, et auctoritates Sanctorum: quia illud intendunt persuadere. Patet etiam quod non sunt ibi aquae elementares, siue eiusdem naturae, cuius sunt aquae istae, nec quantum ad corruptibilitatem, nec quantum ad grauitatem, nec quantum ad ignobilitatem, nec quantum ad grossiciem, nec quantum ad transfundendi possibilitatem, sicut ostendunt rationes ad oppositum adductae. Hanc autem viam tertiam satis sustinere possumus probabiliter, cum nihil videatur sibi obuiare. Hoc autem praecipue attendendum est: ne in incerta materia aliquid certitudinaliter asseratur: melius est enim pie dubitare, quam aliquid temerarie diffinire.

Gen. 1. a

AD illud vero quod vltimus queritur, scilicet, quare nomine aquarum censeatur caelum illud, cum non sit de natura aquae, iam patet responsio. Hoc enim dictum est propter conuenientiam non solum in perspicuitate, sed etiam in frigiditate, sed in perspicuitate formaliter, in frigiditate effectiue. Et si tu obijcias, quod firmamentum conuenit similiter in perspicuitate: arguis ab insufficienti. Praeterea non conuenit eo modo firmamentum cum aqua in perspicuitate, secundum quem modum caelum aqueum creditur conuenire. Aquae enim habent perspicuitatem, quae non tantum modo est luminis susceptiua, sicut perspicuum aeris, sed etiam quodam modo retentiuam: sicut per experientiam ostenditur, cum metallum aliquod ponitur in fundo vasis in tenebris superfusa aqua liquida, videbitur sub luce retenta ab aqua. Sic etiam dicuntur probari rubini, qui per se non lucent de nocte. Conuenit etiam cum aqua in frigiditate, sed effectiue, sicut dicit Basilius: nec tamen ex hoc videtur, quod possit caleferi, vel consumi, sed potest effectus eius reprimi: sicut nec sol, quamuis calefaciat, habet formaliter infrigidari, sed solum modo per frigiditatem ei oppositam potest effectus eius reprimi: et sic patet omnia quaesita circa illius caeli aequi naturam.

QUESTIO II.

An firmamentum sit idem cum igne elemento.

Alex. Alens. 2. p. q. 30. Memb. 6. ar. 3. S. Tho. 2. Sent. d. 14. q. 1. art. 2. Egid. Rom. 2. Sent. d. 14. q. 1. ar. 2. Richar. 2. Sent. d. 14. q. 3. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 14. q. 2.

AD OPPOSITVM.

DE natura firmamenti, et est quaestio: Vtrum sit eiusdem naturae cum igne elemento. Et quod sic, videtur. Primum per auctoritatem Scripturae, quae nullam facit mentionem de productione ignis: ergo si ipse supremum S. Bon. To. 4.

A est et nobilissimum elementum, eius productio non debuit praemitti: propterea videtur quod saltem intelligatur nomine caeli.

2. ITEM hoc videtur auctoritate Augustini qui super Genesim ad litteram, et in libro de Ciuitate Dei dicit tantum quattuor corpora esse mundi, scilicet humor, et humus, aer, et lux: si ergo firmamentum est aliquod de corporibus mundi, et non est terra, nec aqua, nec aer: ergo est ignis.

August. de Gen. ad lit. lib. 3. c. 10.

3. ITEM Hugo de sancto Victore exponens illud: In principio creauit Deus caelum, et terram, dicit circa principium libri de sacramentis: Namque terra erat ipsum terrae elementum, et caeli, erat leuis et mobilis circumfusio reliquorum trium, quae in circuitu medio iacentis terrae suspensa ferebatur, et illud opus omnium corporum, siue caelestium, siue terrestrium formandorum materiam continebat: ex hoc videtur quod firmamentum sit de natura alicuius elementi.

Li. 1. de Sacramentis parte 1.

4. ITEM hoc videtur ratione. Tantum quattuor sunt qualitates primae: ergo videtur quod tantum quattuor debent esse corpora, quae sunt de constitutione mundi primaria: ergo vel firmamentum est corpus mixtum, vel est de natura alicuius quattuor elementorum: sed non est mixtum, nec de natura trium elementorum inferiorum: ergo est de natura ignis.

5. ITEM triplex est species ignis, scilicet ignis carbo, ignis lux, ignis flamma: sed natura firmamenti est vt natura lucis: ergo videtur contineri sub tertia specie ignis.

6. ITEM caliditas inest igni in summo: ergo si aliquid maxime calefaciat, illud habet naturam ignis: sed corpora caelestia maxime calefaciunt inferiora, sicut patet in sole: ergo habent igneam naturam.

AD oppositum est auctoritas Philosophi in libro de caelo, et mundo, qui praeter haec quattuor corpora ponit esse corpus quintum.

FVNDAMENTA. Li. 1. a context. 8. vsque ad 20. 1. de Calo a context. 16 vsque ad 32.

ITEM hoc ipsum ratione ostenditur. Corruptibile, et incorruptibile per naturam non habent eandem formam completiuam: sed firmamentum naturaliter est incorruptibile, ignis elementum naturaliter corrumpitur: ergo non sunt eiusdem naturae.

ITEM corporum habentium diuersos motus naturales diuersae sunt naturae: sed firmamentum, et ignis habent diuersos motus naturales, quia ignis naturaliter mouetur motu recto, firmamentum mouetur naturaliter motu orbiculari: ergo ignis, et firmamentum sunt alterius, et alterius naturae. Si tu dicas quod ille motus non est naturalis firmamento: Obijciunt contra hoc, quia si aliquis motus inest alicui corpori non naturalis, est reperire aliquod corpus, cui sit naturalis: ergo si hoc esset verum, tunc esset ponere aliquod corpus, cui magis conueniret moueri orbiculariter, quam firmamento: quod falsum est.

1. de Calo context. 24.

ITEM si firmamentum esset igneae naturae, ergo naturaliter inflammaret corpora sibi proxima: cum igitur sit maxima quantitatis, videtur quod statim totum aerem absorberet. Si tu dicas quod a Deo reprimatur: hoc non videtur, quia Conditor naturae sic res, quas condidit administrat, sicut dicit Augustinus de Ciuitate Dei, vt eas agere proprios motus sinat. Praeterea: Si hoc verum esset, tunc mundus non subsisteret naturaliter, sed miraculose.

Aug. de Ciuitate Dei lib. 7. cap. 30. 20. 5.

ITEM nobilius est corpus quod non habet contrarietatem, quam corpus quod habet contrarietatem: ergo si ponere est corpora habentia contrarietatem, erit ponere corpus a contrarietate immune: sed hoc non est nisi corpus caeleste: ergo firmamentum non habet contrarium. Sed ignis elementum habet contrarium: ergo non erit de natura eius.

ITEM si aliqua diuersa reducuntur ad concordiam per aliquod, videtur quod illud non habet naturam alicuius illorum, sed quod potens sit super omnia:

omnia : sed firmamentum sua influentia facit elemēta contraria concurrere ad corpora mixta : ergo non est de natura alicuius elementī .

CONCLUSIO .

Firmamentum , et ignis elementum diversam sortiuntur naturam , quamvis propter analogiam , quam habent in caliditate , et lumine , firmamentum ignem dixerint Patres sancti .

RESP. AD ARG. Hic notandum est , quod in huius quæstionis determinatione videtur Sancti , et Expositores sacræ Scripturæ contradicere philosophis . Communiter enim philosophi præter quatuor elementa posterunt essentiam quintam , quam dixerunt esse corpus incorruptibile , et eleuatam a contrarietate , et per hoc esse principium conciliatiuum , et conservatiuum . Sancti vero non videntur ponere nisi solum modo quatuor corpora , et sentire videtur naturam firmamenti esse igneam : sed cum recta ratio satis euidenter persuadeat firmamentum esse alterius naturæ , quam sit aliquod elementum , tum propter motum , qui non later sensus nostros , tum etiam propter effectus varios , tum etiam propter vniuersi perfectionem , non absurde credi potest philosophos in hac parte verum sensisse , et doctores veritatis ab eis in sensu non discrepasse , quamvis vocetenus videantur contraire . Sicut enim patet ex verbis Augustini in pluribus locis , ipse Augustinus elementum ignis denominat a perfectione lucis : naturales autem philosophi maxime ignem notificant per proprietatē caliditatis : et quoniam natura lucis reperitur et in corpore quinto , magis elemento , ideo ipsum firmamentum , et ignem dixit Augustinus corpus vnius naturæ esse : non inquam vnius , quia habeant vnam formam speciei specialissimæ , sed quia naturam lucis participant secundum quamdam rationem analogiæ : quia vero illud corpus , scilicet firmamentum subleuatum est a natura contrarietatis , et lucem participat in quadam puritate , ignis vero naturam habet contrarietatis : hinc est quod philosophi dixerunt ignem , et firmamentum alterius , et alterius esse naturæ . In cuius testimonium adducunt quod ignis , quia contrariatur terræ , mouetur directe motu contrario , scilicet sursum : cælum vero , quia contrarietatem non habet , mouetur orbiculariter : is enim solus motus est simplex qui caret contrarietate , et in hoc verum dixerunt , et Sancti , vt prædictum est , non contradixerunt : vnde rationes ostendentes , quod firmamentum , et ignis elementum non sint eiusdem naturæ , concedendæ sunt .

1. AD illud ergo quod obijcitur , quod Scriptura non facit mentionem de igne , dicendum quod similiter non facit mentionem de aere , in separatione autem aquarum a terra intelligenda est distinctio elementorum facta fuisse , sicut infra melius patebit .

2. AD illud quod obijcitur de Hugone , patet responso . Ideo enim cælum comprehenditur sub igne propter conformem lucis participationem . Vnde sicut dictum est supra quod cælum crystallinum censerī potest nomine aquæ , quia aliquam proprietatem eius in se habet , sic et in proposito intelligi potest . Triplex enim est ignis proprietates , sicut dictum est supra de aqua , vna luminositas , altera caliditas , et tertia leuitas , per quam mouetur motu , qui est sursum . In proprietate prima ignis , et firmamentum conueniunt . In tertia ignis , et firmamentum simpliciter differunt . In media vero partim differunt , partim conueniunt . Conueniunt vtiq̄ue in hoc , quod tam ignis quam firmamentum est calidus effectiue . Differunt vero in hoc , quod ignis est calidus formaliter , firmamentum vero minime : si

enim haberet caliditatem informantem , haberet vtiq̄ue contrarietatem .

3. AD illud quod obijcitur , quod tantum quatuor sunt primæ qualitates , dicendum quod verum est de qualitatibus actiuis , et passiuis secundum contrarietatem : et ideo non sequitur quod omnia corpora , quæ sunt in prima constitutione mundi , habeant aliquam illarum qualitatū : sed solum modo illa , quæ habent contrarietatem . Ad constitutionē autem mundi non solū hæc corpora requiruntur : sed etiam aliud , quod sit supra hæc , sicut prius ostensum est .

4. AD illud quod obijcitur , quod lux est species ignis , dicendum quod non quæcumque lux est species ignis , sed illa , quæ est in materia transmutabili : et hæc est , quæ habet caliditatem annexam informantem , eandem materiam : huiusmodi non est lux corporis quinti , quamvis aliquo modo sit isti conformis .

5. AD illud quod obijcitur , quod corpus quintum calefacit , responderetur quod corpus quintum non calefacit per naturam caliditatis , quam in se habet , sed per vim luminis : et hoc apparet cum ex concursu , et reflexione radiorum circa speculum conuexum generatur ignis . Et si obijcias quod nihil dat alteri quod non habet : ergo si cælum non habeat in se naturam igneam , non magis generabit ignem , quam aerem : Responderetur quod illud habet instantiam in generatione æquiuoca , sicut patet quando aliquid calefacit a motu : sic et in proposito intelligitur esse . Et si tu dicas : Quare magis generat ignem , quam aerem , cum non habeat cum ipso conformitatem in forma , dicendum quod etsi non habeat conformitatem in forma vltima , tamen ignis maxime accedit ad eius naturam . Præterea : Cum aliquid habet potestatem educendi multa , quæ sunt in potentia in materia , esto quod sit ad illa indifferens , magis educit quod nobilius est . Natura enim semper desiderat quod melius est : et ideo cum ignis sit nobilior , magis educit ignem . Sed adhuc manet quæstio . Si corpora cælestia calefaciunt per naturam luminis , vnde est hoc quod Luna humectat , et infrigidat ? sed de hoc fortassis aliquid dicitur infra . Ad presens autem tantum sufficiat , quod generatio caloris a corpore cælesti in his inferioribus , vel est propter radiorum aggregationem , et intensionem ex qua subtiliatur aer suscipiens illuminationem , vel est ab aliqua virtute diuinitus ei data a prima sui conditione totam speciem consequente , sicut ponitur in adamantis virtute , quæ etsi non faciat corpora cælestia formaliter calida , quia sua materia non est ad formam contrarietatis apta : influens tamen in hæc inferiora , inflammat ea , cum sint transmutabilia propter dispositionem repertam in materia .

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quæritur de cælis quantum ad figuram . Et circa hoc quærentur duo . Primo quæritur , vtrum cæli habeant figuram orbicularem . Secundo quæritur , vtrum habeant dextrum et sinistrum .

QVÆSTIO I.

An cælum sit figuræ orbicularis .

Richar. 2. Sent. d. 14. q. 4.



VOD habeant orbicularem figuram , videtur . Et primo experientia sensus . Nam in quacumque parte terræ vel aquæ quis eat , cælum semper videtur æqualiter distans a terra ter-

FVNDAMENTA .

re a terra : hoc autem non esset , nisi haberet orbicularem figuram : ergo , et cetera .

ITEM videmus eos sensibilibus moueri circulariter : sed motus circularis non competit nisi figuræ orbiculari : ergo cælum est orbicularis figuræ .

ITEM simplicissimo corpori simplicissima debetur figura : sed cælum est simplicissimum inter corpora , cum sit subtilissimum : ergo simplicissimam debet habere figuram : sed hæc est figura circularis : ergo , et cetera .

2. de Calo contex. 22. Damasc. li. 2. c. 6. de figura orb. Et 1. de Calo cōtex. 19.

ITEM ei corpori , quod est maxime contentiuum , debetur figura capacissima : sed cælum est contentiuum omnium , sicut dicit Damascenus , et figura orbicularis est capacissima , sicut manifeste conuincit ratio , et sensus : ergo , et cetera .

ITEM corpori perfectissimo debetur perfectissima figura : sed cælum est perfectissimum omnium , et figura orbicularis est perfectissima omnium figurarum , sicut probatur in alia scientia , maxime cum in ea reperitur perfectio senarij : sexies enim tantum reperitur in circumferentia , quantum est a circumferentia ad centrum : ergo , et cetera .

ITEM corpori velocissimo debetur figura maxime ad motum idonea , sed cælum est velocissimum corpus : figura autem maxime apta ad motum est orbicularis : ergo , et cetera .

AD OPPOSITVM. Pp. 103. a

1. AD oppositum arguitur . Primo per illud Psalmi : Extendens cælum sicut pellem : alia translatio , sicut cameram : ergo videtur quod cælum se habeat per modum tentorij : et ita videtur esse figuræ semicircularis .

2. ITEM ratione videtur , quia in vniuerso nihil est superfluum : sed omnia facta sunt propter hominem : ergo nihil ponendum est quod nõ valeat ad hominis vsum : sed si cælum esset semicircularis figuræ , sufficeret ad tegendam terram inhabitatam ab hominibus : ergo videtur quod superfluat alius semicirculus .

Job 37. d

3. ITEM cæli sunt solidissimi et firmi quasi ære fusi , sicut dicit Iob : et hoc innuit ipsum nomen octauæ spheræ , quæ dicitur firmamentum : ergo maxime competit eis figura , secundum quam maxime stabiliuntur : hæc autem magis est semicircularis , quam circularis : ergo , et cetera .

4. ITEM si cælum est figuræ orbicularis : ergo aut aliqua pars cæli erit vacua , aut multopius distabit corpus Christi ab aliquibus beatis , quam cælum a terra , cum ab vna circumferentia cæli ad aliam , terra in medio consistat : ergo si non est congruum ponere , quod aliqua pars empyrei vacua sit a continentia beatorum , nec est ponere tantam distantiam inter Christum , et alia corpora beata : videtur quod empyreum non sit orbicularis figuræ : et si hoc : ergo nec crystallinum , nec firmamentum .

CONCLUSIO .

Hæc sacrarum Scripturarum interpretes dubie de calorum figura loqui videntur , iuxta tamen rationis , et sensus attestacionem , propter simplicitatem , capacitatem , perfectionem , et mobilitatem , orbicularem retinere est opinandum .

RESPOND. AD ARG. Dicendum quod ad istam quæstionem secundum philosophiam satis planum est respondere , quamvis expositores sacræ Scripturæ de ea videantur loqui dubie : hoc enim faciunt propter ipsius sacræ Scripturæ reuerentiam , non audentes explicare quod illa diuina dispositione voluit subterire , vel hoc faciunt ad reprimendam nostram curiositatem , volentes nos in his , quæ dicuntur in Lege et Prophetis , contentos esse ; et nihil ultra hoc inquirere . Quia tamen curiosorum instantia S. Bon. To. 4.

non desistit , necessario habent doctores sacræ Scripturæ multa determinare , quæ sine salutis dispendio possent de facili pertransire . Propter quod ad prædictam quæstionem respondent , et iuxta rationis , et sensus attestacionem dicunt , cælum habere figuram orbicularem , et hanc maxime sibi competentem : tum ratione simplicitatis : tum ratione capacitatis : tum ratione perfectionis : tum ratione mobilitatis , sicut patet pertractanti .

1. AD illud ergo quod obijcitur de sacra Scriptura , quæ dicit cælum sicut pellem esse extensum , vel sicut cameram , dicendum quod Scriptura condescendens paruitati simplicium modo vulgari frequenter loquitur : et ideo cum loquitur de cælo , loquitur de ipso secundum quod apparet sensui nostro , et dicit ad modum pellis , vel cameræ extensum quantum ad nostrum hemispherium .

2. AD illud quod obijcitur , quod pars inferioris hemispherij non est utilis ad vsum humanum , dicendum quod falsum est , immo est necessaria , si cælum debet super nos moueri , vel reuolui circulariter : et vna pars seruit nobis de die , alia de nocte .

3. AD illud quod obijcitur , quod cæli solidissimi sunt , dicendum quod firmitas illa non excludit mobilitatem quamcumque , sed illam solum qua aliquid mouetur sursum et deorsum secundum motum rectum : vnde firmum dicitur cælum , quia non mouetur ad locum : nihilominus tamen est mobile , quia mouetur circa locum , vel in loco , et tali dispositioni competit figura orbicularis magis quam aliqua alia .

4. AD illud quod queritur , quo modo empyreum si circulare est , vndique Sanctorum corporibus replebitur , dicendum quod etsi non sit cerum qualiter ibi sint Sancti , et per quem modum locentur : tamen quocumque modo dicatur , siue quod sint in vno semicirculo empyreo , siue quod in toto , nihil impedit vtrumque poni . Si enim in toto sunt , virtutem visiuam habebant adeo potentē , quod Christum videre poterunt vbicumque sit : si vero sint in media parte cæli : altera nec est vacua , nec superflua , sicut magnum palatium non est vacuum , quando est vnus magnus inhabitator , quamvis non impleat omnem partem : magnitudo enim curiæ , et spaciositas , etsi non impleatur totaliter , facit tamen ad ostensionem regalis magnificentiæ : sed hoc melius sciemus quando videbimus .

QVÆSTIO II.

An in Calo sit ponere dextrum , et sinistrum .

S. Tho. 1. p. q. 66. ar. 3. Richar. 2. Sent. d. 14. q. 5. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 14. q. 3.



TRVM in corpore cæli sit ponere dextrum et sinistrum . Et quod sic , videtur per illud quod dicit Philosophus in libro de celo , et mundo . Ait enim sic : Est orbis proculdubio virtus diuersa , scilicet dextra et sinistra : quoniam sunt ei loca inceptiois , et status ex opere factiois sue .

ITEM ostenditur per rationem suam ibidem : Omnis motus finitus habet principium a quo incipit : sed cuiuslibet cæli reuolutio est finita : ergo habet aliquem situm a quo incipit : sed dextera dicitur in corporibus , vnde est motus principium : sinistra ad quam est motus finis : ergo cum cæli sint mobiles , cæli habent dextrum et sinistrum .

ITEM dextrum et sinistrum sunt termini latitudinis , sicut sursum , et deorsum termini longitudinis : et ante et retro termini profunditatis : sed omne corpus completum , et terminatum habet tres dimensiones .

FVNDAMENTA . 2. de Calo contex. 19.

2. de Calo contex. 8.

fiones, et terminos dimensionum: corpus autem A caeli est huiusmodi: ergo videtur quod habeat dextrum, et sinistrum.

ITEM perfectiori motu mouentur corpora caelestia, quam inferiora: sed propter completionem motus animalia habet dextrum et sinistrum: ergo multo fortius corpora caelestia.

AD OPPOSITIVM. Arist. lib. 2. de celo. c. 8. tex. 12.

1. CONTRA: Sicut dicit Philosophus in lib. de celo, et mundo: In plantis nec est dextra, nec sinistra: sed multo magis plantae accedunt ad distinctionem organizationis, quam caelum: ergo videtur quod caelum non habeat dextrum et sinistrum.

2. ITEM dextrum et sinistrum causantur in nobis, ut dicit Commentator super librum de celo, et mundo, a qualitatibus actiuis, et passiuis scilicet ab abundantia caloris naturalis procedente a corde, et spiritu plus vigentium in parte dextra, quam sinistra: si igitur hoc non est reperire in caelesti natura: videtur, et cetera.

3. ITEM dextrum et sinistrum praesupponunt sursum, et deorsum: sicut latitudo praesupponit longitudinem, et habet secum annexa ante et retro: in caelo autem non est ponere sursum et deorsum, cum haec sint contraria: non est etiam ponere ante et retro, cum ante dicatur, ubi est sensus, sicut dicit Philosophus: ergo videtur quod non sit ibi dextrum, et sinistrum.

Arist. 2. de celo. c. 8. et 12.

4. ITEM nihil quod habet extra se principium, et finem sui motus habet dextrum, et sinistrum: sed corpus caeli est huiusmodi, cum motor eius sit separatus: ergo habet dextrum, et sinistrum.

Arist. lib. 2. de celo. c. 8.

5. ITEM dextrum est vnde principium motus: sed vna parte circuli mota, mouentur omnes: ergo non magis incipit motus ab vna parte circuli, quam ab alia: ergo in circulo, vel qualibet pars erit dextra, vel nulla: sed caelum est corpus circulare, quia mouetur circulariter: ergo, et cetera.

6. ITEM Si aliquod corpus habet dextrum, et sinistrum, illa pars quae est semel dextra, semper est dextra, qualitercumque corpus illud moueatur localiter: ergo si caelum habet dextrum et sinistrum, illa pars quae semel est in ipso, dextra, semper est dextra: sed non est dare aliquam partem caeli, quae modo non sit in Oriente, modo in Occidente, modo in alio loco secundum regyrationem caeli: ergo dextra caeli aliquando esset Oriens, aliquando Occidens: quod nullo modo concedi potest.

CONCLUSIO.

Caelum cum moueatur, et in vna parte immediatius suscipiat motoris influentiam, habet dextrum et sinistrum.

RESP. AD ARG. Dicendum quod quamuis dextrum et sinistrum dicant terminos latitudinis, et sursum et deorsum longitudinis, et ante et retro profunditatis, non tamen nominat terminos illos simpliciter, sed per comparisonem ad motum: vnde in nullo corpore ponitur proprie dextra, et sinistra, nisi quod diuersimode suscipit motoris influentiam: ita quod primo in vna parte, quam in alia: vnde dextrum, et sinistrum non ponitur esse nec in lapide, nec in planta, nec etiam in statua ponuntur nisi similitudinarie: quia non habent moueri localiter a motore sufficiente: in eis vero corporibus, quae mouentur ad locum, et magis in vna parte, quam in alia suscipiunt motoris influentiam, proprie ponitur dextra, et sinistra, sicut in animalibus, quae mouentur motu progressiuo, et in quibus virtus cordis, et motoris magis viget in parte dextra, cuius signum est maior fortitudo animalium in parte illa: propter quod et partem illam primo mouent, quando inci-

piunt ambulare: secundum hoc intelligendum est, quod cum corpus caeleste quoddam habeat moueri ab Oriente in Occidentem, vel econuerso, sicut firmamentum, et orbis planetarum: quoddam vero minime, sicut empyreum. Quod dextra et sinistra caelis competant, satis proprie videtur, non tamen vniuersaliter: conueniunt enim orbibus mobilibus, sed non orbi immobili. Attendendum autem est, quod cum in animalibus, et in caelo ponatur dextra, et sinistra, secundum rationem cuiusdam conformitatis, scilicet propter influentiam motoris: differenter tamen accipiuntur propter diuersam comparationem mobilis ad motorem. Quia enim animalia mouentur a motore sibi vnito: ideo dextrum, et sinistrum dicit distinctionem in partibus animalium: ita quod illa pars, quae modo est dextra, nunquam est sinistra, quia vniuersaliter operatur ad ipsius motoris influentiam, pro eo quod ipsum habet sibi vnitum, et nunquam ab eo magis elongatur. Corpus vero caeleste motorem habet separatum, cum non sit corpus animatum, sicut postea videbitur: et ideo motor secundum Dei dispositionem principaliter influit ex aliqua parte caeli, et creditur probabiliter, quod in ea parte, ex qua motus corporum caelestium primo nobis apparet, utpote in Oriente, cum omnia corpora facta sint, propter hominem: et quia motor semper ex illa parte influit vniuersaliter, quaecumque pars ibi veniat, immediatius, et propinquius, suscipit motoris influentiam: et ideo semper est ibi dextra, nec mutatur cum partibus mobilibus, pro eo quod non est dispositio absoluta, sed relata ad motoris influentiam, quae semper manet fixa: et per hunc modum locus cuiuslibet rei dicitur esse immobilis, propter hoc, quod dicitur situm relatum ad centrum, et circumferentiam mundi, quae nunquam possunt moueri. Ex praedictis patet quaestio proposita: patet etiam responsio ad obiecta. Concedendum est enim quod in caelo sit dextra, et sinistra. Et rationes ad hoc inductae similiter concedendae sunt, quia verum concludunt, licet tertia ratio sumpta a dimensionibus procedat ab insufficienti.

1. AD illud vero quod obijcitur in contrarium, quod planta non habet dexteram, et sinistram, quamuis sit organica, dicendum quod dextrum et sinistrum non facit principaliter membrorum distinctio: hoc enim accidit, et frequenter contingit, quod eiusdem dispositionis est animal in parte dextra, et sinistra: sed hoc facit influentia motoris principalior, et minus principalis susceptio, secundum quam attenditur inchoatio motus, et terminatio: et sic reperitur in caelo.

2. AD illud quod obijcitur, quod dextrum, et sinistrum in nobis est a qualitatibus actiuis, et passiuis: iam patet responsio ex praedictis, quia dextrum, et sinistrum in animalibus concernunt partes determinatas, propter vnionem motoris ad mobile, non solum per modum motoris, sed etiam per modum perfectionis: et ideo ad hoc, quod vna pars magis suscipiat influentiam motoris, requiritur dispositio alia, et alia, quae quidem sit per qualitates actiuis, et passiuas: in caelo autem non sic est, sicut ostensum est supra.

3. AD illud quod obijcitur, quod dextrum et sinistrum praesupponunt sursum et deorsum, responderi potest, quod verum est, prout sursum, et deorsum dicunt terminos dimensionum: non autem est verum, prout dicunt inchoationem, et terminum alicuius transmutationis. Secundum enim sursum et deorsum proprie attenditur augmentum, siue motus ad locum: sed secundum dextrum, et sinistrum attenditur motus in loco. Ideo etsi in caelo ponatur dextrum, et sinistrum, non tamen oportet sic poni sursum, et deorsum. Aliter potest responderi magis secundum opinionem Philosophi, quod in caelo est ponere sursum, et deorsum, et

Explicatio.

Quaest. Sequenti.

4. caeli con- tex. 4. 5.

ante, et retro, sicut ponitur dextrum et sinistrum: A non quia dicunt terminos diuersorum motuum: sed quia in eodem motu considerantur vltima trium dimensionum, licet magis proprie dextrum, et sinistrum. Et hoc patet: ad hoc enim quod caelum reuoluatur, necesse est ponere duos polos, quorum vnus habet rationem sursum, et alter rationem deorsum. Est etiam ponere duo hemisphaeria, quorum vnus habet rationem ante, et alterum habet rationem retro. Necesse est etiam ponere, quod in hemisphaerio vna pars sit ex qua caelestia corpora primo apparere incipiunt: altera vero pars, ex qua desinant: et hoc totum de facili est imaginari, si quis imaginetur hominem, qui pedes habeat in polo arctico, et caput in polo antarctico, et habeat faciem versam ad nostrum hemisphaerium, statim imaginabitur harum differentias positionum.

4. AD illud quod obijcitur, quod caelum habet extra se principium sui motus, et ita non habet dextrum, et sinistrum, dicendum quod illud verum est, quando dextrum, et sinistrum nominant partes determinatas: sed quando nominant ordinem mobilis ad motoris influentiam, non habet veritatem: nihil enim facit ad hoc, vtrum sit motor intra, vel extra.

5. AD illud quod obijcitur, quod vna parte circuli mota, mouentur omnes, dicendum quod verum est: sed tamen ex hoc non sequitur, quod aequae primo recipiant motoris influentiam, quod patet cum aqua mouet rotam, primo mouet illam partem, quam contingit.

6. AD vltimum quod obijcitur, quod pars dextra semper est dextra, iam patet responsio, quia hoc intelligitur de illo dextro, et sinistro quod dicit dispositionem partium in comparatione ad motorem, conuictum, sic est in animalibus: hoc autem modo non ponitur in corporibus caelestibus, sicut prius tactum est.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quaeritur tertio loco in comparatione ad motoris influentiam. Et circa hoc duo quaeruntur. Primo quaeritur: Vtrum primum mobile moueatur a Deo immediate tantum, an mediante aliqua virtute creata. Secundum est: Vtrum moueatur ab intelligentia, an a propria forma.

QUESTIO I.

An Caelum immediate moueatur a Deo.

Aegid. Rom. 2. Sent. d. 14. q. 1. dub. 3. Richar. 2. Sent. d. 14. q. 2. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 14. q. 3.

AD OPPOSITIVM. 2. cont. 30. Et 12. Metaph. cont. 33. Boetius de consolatio- ne philoso- lib. 3. me- tro. 9. s. Phy. con- tex. 44.

VOD caelum immediate moueatur a Deo, ostenditur primo per Philosophum, qui in libro de celo, et mundo dicit: Causa prima mouet causatum primum: causa autem prima non est nisi Deus: ergo, et cetera.

2. ITEM Boetius de cons. loquens ad Dominum. Stabilis, manens, das cuncta moueri: ergo videtur quod maxime moueat illud, quod est primum mobile: hoc autem est caelum: ergo, et cetera.

3. ITEM ratione videtur: Primi mobilis motor debet esse primus: sed primus motor est immobilis omnino, quia nunquam est status nisi in immobili: sed nihil est omnino primum immobile, nisi solus Deus: ergo motus primi mobilis solus est Deus principium.

4. ITEM ex motu, et influentia caelestis corporis S. Bon. To. 4.

est conseruatio omnium corporum viuentium: ergo ex motore eius erit conseruatio omnium spirituum, viuificantium: quia sicut se habet mobile ad mobile, sic se habet motor ad motorem: sed solus Deus est ille, qui est conseruator, et viuificator spirituum: ergo solus ipse mouet primum caelum.

SED CONTRA: Immensitas potentiae, et sapientiae, et bonitatis hoc requirit, ut Deus communicet virtuti creatae actum, quem illa est nata suscipere: sed actus, qui est mouere secundum locum quodcumque corpus, natus est conuenire virtuti creatae: ergo videtur quod Deus nullum corpus moueat absque virtute alicuius creaturae.

ITEM virtus motoris debet proportionari mobili: sed virtus caeli finita est: virtus autem Dei infinita est: ergo ad hoc quod saluetur in mundo proportio debita, videtur quod inter Deum mouentem, et caelum motum sit ponere aliquam virtutem creatam, et finitam.

ITEM Philosophus dicit quod si tanta virtus mouet in tanto tempore, et maior in minori, et maxima in minimo, et infinita in nunc: ergo si Deus infinitae virtutis est, et ipse immediate mouet caelum: videtur quod in instanti reuoluat ipsum ab Oriente in Occidentem, quod manifeste falsum est. Si tu dicas quod Deus in mouendo non exercet totius virtutis suae effectum, quia cum sit mouens voluntarium potest mouere et cito, et tarde: tunc dicitur prima obieccio, quia cum actus iste, scilicet mouere successiue sit virtutis finitae, erit natus conuenire creaturae.

ITEM ea quae sunt immediate a diuina potentia procedunt in esse secundum cursum mirabilem, ut patet in creatione, et iustificatione, et miraculorum operatione: ergo si caelum immediate mouetur a Deo, motus eius est mirabilis, non naturalis, quod si est naturalis, non est ergo a Deo immediate.

CONCLUSIO.

Deus quamuis in quolibet opere immediate operetur, mouet tamen primum mobile mediante virtute diuina: cum eius sit motionis capax ad sua bonitatis manifestationem.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod in omni operatione, Deus operatur intime, et immediate, cum Dei voluntas, sicut dicit Augustinus, et habitum est in primo libro, sit prima, et summa causa omnium specierum, et motionum. In aliquibus autem sic operatur, ut ipse sit tota causa: in aliquibus sic operatur, et mouet, ut virtutem agendi, et mouendi communicet creaturae: prima quidem dicuntur mirabilia, secunda vero naturalia, vel voluntaria quantum ad egressum. Quando ergo quaeritur: Vtrum motus primi mobilis immediate sit a Deo, non est quaestio, vtrum virtus diuina intime operetur, et immediate ad illam mutationem exercendam, quia nihil mouetur sic, nisi ipse moueat, et cooperetur virtuti motiuae: sed est quaestio, vtrum motus primi mobilis sit a Deo tanquam a tota causa, an simul cum virtute diuina mouente, moueat aliqua virtus creata. Et ad istam quaestionem satis de plano responderi potest, quia cum motus ille sit natus conuenire virtuti finitae propter sui successionem, et diuina bonitas ad sui manifestationem communicet creaturae, quod ipsa nata est suscipere, quod Deus primum mobile mouet mediante aliqua virtute creata: sicut et alia mobilia: et concedendae sunt rationes ad hoc inductae, quamuis aliqua non necessario cogant.

1. AD illud vero quod obijcitur de Philosopho, dici posset satis probabiliter, quod Philosophus non intellexit quod primi orbis motor per modum efficientis esset Deus: ipse enim ponit virtutem

FVNDAMENTA.

2. de Calo cont. 37. Et 7. Phy. cont. 33.

8. Phy. cont. 78. Et 12. Metaph. c. 8. 31. et 42. 6. Phy. a. c. 8. tex. 12. v. f. quae ad 50.

Lib. 3. de Trin. ca. 4. dist. 45.

tem motoris adeo proportionari mobili, quod sit minimum, vel modicum corpus apponeretur corpori, lassaretur virtus motoris in mouendo, sicut dicitur in libro de celo, et mundo: sed ponit quod Deus moueat primum causatum metaphorice, sicut finis, et desideratum: aut si ponit quod moueat per modum efficientis, non ponit quod ipse solus moueat, sed cooperante virtute mobili proportionata. Vnde verbum suum potest intelligi esse dictum per quamdam appropriationem, et primariam influentiam suam infusionem.

2. Ad illud quod obijcitur de Boetio, quod Deus cuncta mouet, dicendum quod ex illa auctoritate non concluditur, quod solus Deus cuncta mouet: sed quod non mouentur absque diuinæ virtutis influentia. Nulla enim virtus alicuius motoris potest vel modicum operari sine beneficio, et auxilio eius, quæ penitus est immobilis, sicut in primo libro ostensum fuit, et in sequentibus ostenditur, cum quaeritur, vtrum omnis actio sit a Deo.

3. Ad illud quod obijcitur, quod motor primus mobilis est primus, et immobilis, dicendum quod non oportet motorem primi mobilis esse omnimode primum, vel omnimode immobilem: sed sufficit, quod sit primus respectu aliorum motorum, siue virtutum mouentium, et quod sit immobilis secundum eum modum per quem mouet. Non enim oportet esse statum in motore primi mobilis simpliciter, sed in genere creaturarum. Omnes autem creaturæ defectiuæ sunt, et reducuntur ad ipsum Deum, qui est principium, et finis omnium, citra quem nec est perfecta quies, nec perfectus status.

4. Ad illud quod obijcitur, quod sicut influentia mobilis conseruat mobilia, ita influentia motoris motores alios, dicendum quod illud non oportet, quia non est consimilis proportio, pro eo quod ordo est in corporibus mundi secundum tantam prædominantiam, et excellentiam quod vnum potest simpliciter influere in alterum: spiritus vero rationales, qui sunt viuificatores, et motores corporum sic habent gradum, et ordinem, vt tamen secundum suum supremum a Deo immediate perficiantur, et formentur: et hoc est propter rationem imaginis, per quam immediate sunt ipsius Dei capaces.

QVÆSTIO II.

An motus Cæli sit a propria forma, vel ab intelligentia.

Alex. Alenf. 2. p. q. 47. Memb. 3. S. Tho. 2. Sent. d. 14. q. 1. art. 3. Egid. Rom. 2. Sent. d. 14. q. 1. art. 3. Ricard. 2. Sent. d. 14. q. 6. Tho. Argent. 2. Sent. d. 14. q. 1. art. 1. Sepph. Brulef. 2. Sent. d. 14. q. 5. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 14. q. 2. art. 3. dub. 2.

AD OPPOSITVM.

Arist. 2. Physic. context. 3. 1. de Cælo context. 5. et 15. 3. Physic. context. 27.

TRYM motus cælorum sit a propria forma, vel ab intelligentia. Et quod sit a propria forma, videtur: quia, sicut vult Philosophus: Natura est principium motus, et quietis in eo, in quo est: ergo omnis motus naturalis est a forma intrinseca: sed motus cæli est naturalis, sicut probat Philosophus: ergo est a propria forma.

2. ITEM leue sua leuitate, et virtute potest sursum ascendere, nullo impellente, et similiter graue descendere absque aliqua intelligentia mouente: si ergo forma cæli perfectior est, quam elementaris, et figura eius aptissima ad motum circula-

tur quod moueri possit a propria forma absque omni intelligentia.

3. ITEM plus est mouere seipsum exeundo locum proprium, quam non exeundo: sed virtus lucis est se diffundere per corpora alterius nature, et etiam diffundendo redire: ergo videtur quod corpus cæli multo fortius per naturam lucis possit se in suo orbe mouere absque influentia alicuius spiritalis substantiæ.

4. ITEM motus animalium est a forma propria, et intrinseca, et hoc spectat ad complementum motus: ergo cum motus cæli sit multo completior, erit a forma propria, et intrinseca: ergo vel cælum non mouetur ab intelligentia, vel intelligentia est ipsius cæli perfectio, et forma: sed intelligentia aliqua non est perfectio cæli, sicut dicit Damascenus in libro de fide ortho. cæli sunt inanimati, et insensibiles: ergo, et cetera.

5. ITEM nullus motus necessarius pendet a voluntate creaturæ, et hoc spectat ad complementum motus: ergo cum motus cæli sit multo completior, erit a forma propria, et intrinseca: ergo vel cælum non mouetur ab intelligentia, vel intelligentia est ipsius cæli perfectio, et forma: sed intelligentia aliqua non est perfectio cæli, sicut dicit Damascenus in libro de fide ortho. cæli sunt inanimati, et insensibiles: ergo, et cetera.

6. ITEM virtus illius Angeli, vel intelligentiæ est finita: sed virtus finita in mouendo recipit fatigationem, et laborem, maxime cum mouet illud quod non est per se mobile: aut ergo cælum mouetur propria forma, aut si mouetur virtute intelligentiæ, necesse est illam laborare, et laxari.

CONTRA: Omne quod mouetur, ab alio mouetur: sed cælum secundum se totum mouetur: ergo videtur quod præter materiam, et formam eius sit ponere aliquid, a quo moueatur: hoc autem non est nisi Angelus, vel intelligentia: ergo, et cetera.

ITEM omnis motor est in actu respectu mobilis, et totum cælum est mobile: sed nihil idem est simul in actu, et potentia: ergo cælum non potest moueri a se, siue propria virtute.

ITEM omnis motor sufficiens distat a mobili: cū ergo nulla forma extensa distet a materia, nulla forma extensa potest esse motor sufficiens: sed forma cæli est forma corporalis, et extensa, et motus eius cum sit præcipuus inter alios motus est a motore sufficiente: ergo non potest esse a virtute propria formæ.

ITEM omne quod naturaliter mouetur ad locum aliquem, si mouetur ab illo loco, mouetur præter naturam: ergo si cælum mouetur naturaliter ab Oriente in occidentem, ab Occidente in orientem non mouetur, seu regyatur per naturam: ergo videtur quod cælum habeat motorem alium, quam formam propriam.

ITEM omne quod mouetur propria forma, mouetur propter propriam indigentiam, natura enim formæ non mouet nisi propter appetitum rei, quæ naturaliter indiget: sed cælum, sicut dicunt Sancti et Philosophi, non mouetur propter indigentiam propriam: ergo non mouetur a propria forma, et natura.

ITEM omne quod mouetur a propria forma naturaliter mouente, numquam quiescit, nisi violenter, ipso existente in eadem dispositione: sed cælum, quantum ad naturam suæ formæ semper erit in eadem dispositione: aut ergo non mouetur a propria forma, et natura: aut numquam quiescit, vel si quiescit, violenter quiescit: si ergo cælum aliquando quietabitur, et non violenter: ergo motus eius non est a virtute formæ intrinsecæ.

ITEM omne quod mouetur a propria forma naturaliter mouente, numquam quiescit, nisi violenter, ipso existente in eadem dispositione: sed cælum, quantum ad naturam suæ formæ semper erit in eadem dispositione: aut ergo non mouetur a propria forma, et natura: aut numquam quiescit, vel si quiescit, violenter quiescit: si ergo cælum aliquando quietabitur, et non violenter: ergo motus eius non est a virtute formæ intrinsecæ.

et figura eius aptissima ad motum circula-

Damasc. li. 2. de fide ortho. cap. 6. circa finem.

FVNDAMENTA 7. Physic. context. 10. et 8. Physic. context. 22. et 23.

3. Physic. context. 8. et 8. Physic. context. 40.

CON-

CONCLUSIO.

A Deo mediante intelligentia Cælum non est animatum, difficile autem potest sustineri quod mouetur: concordat autem fidei et rationi quod moueatur.

RESPOND. AD ARG. Dicendum quod in hac questione duæ sunt positiones probabiles concordantes rationi, et Scripturæ, præter illam tertiam quam quidam Philosophi posuisse videntur, scilicet quod cæli haberent animas, et quod cælum esset magnum animal, et quod moueretur a propria forma, perfectiua, sicut mouetur animal: et hanc animam motricem posuerunt regi, et dirigi a Deo mediante intelligentia: sed hæc positio falsa est, et erronea. Sicut enim dicit Damascenus, cæli sunt inanimati, et insensibiles: et quod dicuntur, Deum aliquando benedicere, hoc est dictum per prosopopeiam, et ista est communis sententia Sanctorum: et ideo Augustinus retractat illud verbum, quod dixerat in libro de immortalitate animæ quod mundus animatur: etsi aliqui Sancti videantur hoc dicere, sicut Hieronymus super Ecclesiasticum, hoc totum intelligendum est dictum metaphoricè. Non solum autem hæc positio est contra catholicos doctores, sed etiam contra Philosophos, uel Physicos tractatores qui ponunt quod substantia intellectualis non vnitur corpori nisi mediante vegetabili, et sensibili, et ita si cælum perficeretur a substantia spiritali, haberet sentire, et vegetari, et ita naturaliter posset corrumpi: et propter hoc ista positio omnino reiecta, intelligendum est quod duplex est hic modus satis catholicus. Quidam enim dicunt quod cælum mouetur a propria forma hoc modo, cælum habet quantitatem, et figuram, et per hanc est ad motum habile, habet nihilominus lucis perfectionem, et formam, quæ inter ceteras formas corporales est maxime actiua, et quasi viam mediam tenens inter formas spirituales, et corporales: et per virtutem huius formæ mouentur corpora celestia, orbiculariter multo sufficientius, quam elementa, moueantur motu recto: nec oportet ad motum cæli adhiberi ministerium Angeli, vel animæ, sicut nec ad motum cuiuslibet elementaris nature. Nec obstat illud, quod mouens debet esse aliud a mobili: quia sicut animal secundum alium sui est mouens, secundum aliquid sui est mobile, et tamen totum est mouens, et mobile: sic et in cælo intelligendum est, quod est mobile per naturam quantitatis, et figure, et mouens per naturam lucis actiue. Nec obstat illud quod recedit ab eodem loco, ad quem mouetur: cælum enim proprie non habet moueri ad locum, sed potius circa locum: nec pars, quæ est in Oriente mouetur ad occidentem, quia illum situm intendat determinate, sed quia intendit moueri orbiculariter, qui est motus competens sue nature. Vnde sicut dicitur in radio quod procedit, et retrocedit per virtutem suam, cum sit repercussio ad aliquod corpus splendidum, sic est in proposito: et per hoc respondent ad omnes obiectiones. Difficile tamen est secundum hanc positionem sustinere, quo modo cælum mouetur a propria forma, et naturali, et illa permanente quiescat præter violentiam. Difficile est etiam intelligere, quo modo non moueatur propter propriam indigentiam, si appetitus ille est forma intrinseca, et ideo isti compelluntur ad hoc redire, vt dicant, quod ad motum cæli non sufficit virtus propriæ formæ, sed simul cum ea requiritur influxus diuinæ potentie, secundum quem cælum habet moueri, et quiescere. Sed tunc remanet questio, quid sit ille influxus, vtrum dicat quid creatum, vel increatum: et siue hoc dicat, siue illud, non est facile explicare, quare Deus illum motum exerceat sine ministerio

Opin. 1. Ex his videtur suscipere Auer. li. de subst. or bis c. 2. Improbatio Damasc. lib. 2. ca. 6. de fide ortho. circa finem. De Immortalitate animæ c. 15. ro. 1. et lib. 1. Retract. ca. 5. in fine. ro. 1.

Opin. 2.

Improbatio

A spiritualis creature, cum illi sit natus conuenire. Nec tamen de facili potest hoc improbari, si quis hoc dicat quod defectum istius creature corporalis velit Deus per semetipsum supplere, vt ostendat se esse Deum cæli, et terre, et ita dicatur cælum moueri virtute propria: quod si aliquid desit sibi ad mouendi sufficientiam, suppleatur ab ipsa virtute diuina, et sic sustinendo hanc positionem, responsio ad obiecta factis est plana. Alia vero positio est quod Deus mouet mediante intelligentia creata, siue mediante Angelo, et hoc competeat ordini, quem Deus constituit vniuerso, de quo dicit Augustinus super Genesim ad litteram, quod Deus sic mundum ordinauit, vt spiritum præficeret omni corpori: et ideo sicut congruum est, Angelos deputari ad ministerium hominum, sic etiam congruum est ipsos deputari ad motum, et regimen cælorum: cum in hoc etiam ministrant homini viatori, et diuinæ subseruiant maiestati: et hoc videtur Augustinus sentire in 3. de libero arbitrio loquens de angelica natura, de qua dicit quod non sua maiestate continet omnia, sed inherendo illi maiestati: et eius imperijs deuotissime obtemperando, a quo, et per quem, et in quo facta sunt omnia: et hæc positio magistrorum est tam in Theologia, quam in philosophia: quia concors pietati fidei, et rationi plurimum esse videtur. Si igitur hanc positionem sustinere velimus, de facili potest ad obiecta in contrarium responderi.

1. Ad illud quod primo obijcitur, quod motus ille naturalis est, dicendum quod motus ille per comparisonem ad primum mobile naturalis esse dicitur, quia natura eius, et figura illi motui concordat: nec oportet, quod omne quod est naturale, sit a principio intrinseco, sicut a tota causa, sed sufficit quod virtus intrinseca cooperetur virtuti actiue.

2. Ad illud quod obijcitur de graui et leui, dicendum quod ad motum grauis non sufficit solummodo grauitas, siue qualitas propria: immo concurrunt virtus loci attrahentis, et virtus loci expellentis, et virtus corporis quinti præter illa duo momenta, quæ ponit Philosophus, scilicet graue, et leue, et remouens prohibens: et quia hæc ad motum cæli non possunt concurrere, oportet quod concurrat virtus spiritalis substantiæ.

3. Ad illud quod obijcitur de diffusione lucis, dicendum quod ille non est motus localis proprius, sed magis motus alterationis: vnde sicut ignis potest calorem suum diffundere deorsum, tamen virtute propria non se mouet de loco, in quo est: sic etiam in celesti corpore intelligendum est esse.

4. Ad illud quod obijcitur, quod ad completionem motus facit, quod aliquid moueatur a principio intrinseco, dicendum quod hoc accidit: non enim hoc est propter unionem motoris ad mobile, sed propter sufficientiam motoris, qui quidem est substantia spiritalis distans a materia: vnde distantia motoris a mobili, et completio motoris illa est quæ facit ad motus perfectionem: hoc autem multo magis reperitur in motu cæli, quod mouetur ab Angelo siue ab intelligentia separata secundum substantiam, vnitam secundum virtutem, quam si moueretur a propria forma.

5. Ad illud quod obijcitur, quod necessarium non pendet a voluntario, dicendum quod verum est de voluntate vertibili: quamuis autem voluntas Angeli sit per naturam vertibilis, tamen per gloriam omnino inuertibilis efficitur: et talem substantiam intelligendum est esse motricem cæli, quæ vt dicit Augustinus summæ maiestati incontinenti inheret perfecte. Et quod talis substantia sit motrix cæli, ostendit ipsius motus nobilitas, et vniuersitas et necessitas: ostendit nihilominus quies futura, cum perfecta erit superna ciuitas, ad quam conseruandam finaliter ordinatur angelica ministratio.

6. Ad

S. Thom. quol. 7. q. 2. et de malo. q. 16. ar. 1. ad 14. Opin. 3. q. 16. ar. 1. 79. 10. 4. Aug. de li. arb. lib. 3. ca. 11. ro. 1.

6. Ad

6. Ad illud quod obijcitur, quod cum sit virtutis finitas lassatur, dicendum quod lassationem non facit finitas, sed improprio motoris ad mobile, vel contrarietas, vel ineptitudo ex parte mobilis, quorum nullum est in proposito: et sic patet quaesita.

DIST. XIII. PARS II.

De productione sensibilium contentorum.

Sequitur: dixit Deus; congregentur aquae in locum unum.

Expositio textus.

VERBA egit Magister de productione insensibilium continentium, in hac parte agit de productione insensibilium contentorum, et quia haec sunt in duplici differentia: quaedam enim intra caelos continentur, et materialia respectu generandarum rerum, sicut sunt elementa: quaedam vero, et actiua, sicut sunt caelestia luminaria: ideo pars ista habet duas. In prima agit de distinctione elementorum. In secunda de productione luminarium, ibi: Sequitur, dixit Deus sicut luminaria. Prima pars habet duas. In prima determinat veritatem. In secunda soluit dubitationem, ibi: Si autem queratur, ubi congregata sint aqua. Similiter secunda pars principalis habet duas. In prima comparat productionem luminarium operibus aliorum dierum. In secunda vero determinat, propter quid sint facta, ibi: Quae ideo facta sunt, ut per ea illustraretur, et cetera. Et sic duo continentur in parte ista, videlicet distinctio elementorum, et haec satis plana est, quantum ad praesentem materiam pertinet. Secundum autem est formatio luminarium, circa quod plura concurrunt dubitabilia, ut textus sacre Scripturae plane intelligatur.

Diuisio.

Congregentur aqua in locum unum, et appareas arida. Dub. I.

CONTRA: videtur primo inconuenienter dicere, congregentur in locum, quia motus ad locum est entis completus, sed aquae nondum erant productae: ergo male dixit, in locum unum congregentur. ITEM nihil potest apparere nisi color, et nullum elementum simpliciter est coloratum: ergo terra non potest apparere: male ergo dicit, appareat arida. ITEM cum sint duo alia elementa, videlicet ignis, et aer, videtur quod insufficientis sit Scriptura, quae nihil de eorum distinctione explicat. Iuxta hoc queritur, quare elementum aquae nominet pluraliter, et elementum terrae singulariter. Si tu dicas quod hoc est propter aquarum dispersionem, tunc videtur quod male dicat, congregentur aquae in locum unum. ITEM queritur, quare elementum terrae primo vocat aridam, et postea vocat terram, cum ante sit dictum. In principio creauit Deus caelum, et terram, et cetera. ITEM cum elementum aquae sit inspidum per naturam, et maria sint salsa, non videtur quod congregationes aquarum debeant appellari maria.

RESPON. Dicendum quod Scriptura distinctionem elementorum in his verbis valde explicat, eleganter, si quis attendat: quia enim motus ad situm non est nisi rei completae, et habentis formam, nec aliud fuit aquas congregari in unum, quam ipsi elemento aquae dando speciem unam, et simul inclinationem ad locum speciei debitum, secundum exigentiam formae, et inclinationis ad situm dare locum congruum: et quia locus aquae est immediate esse circa terram, dum aqua congregatur, ab elementis superioribus, scilicet aere, et igne separatur: ergo in

congregatione aquarum tangitur per consequens distinctio aliorum duorum elementorum. Rursus: quia aquae sunt natae circumdare terram, et si ex omni parte circumirent terram, ad inhabitandum nobis, et animalibus apta non esset: ideo sic distinctio, et in superiori superficie arida appareret. Rursus: Si terra esset ab aqua omnino separata, ad germinandum non esset apta: et ideo Deus sic arefecit terrae superficiem, et tamen ipsius radicem aqua implet, et per decursum fluminum etiam irrigaret. Et propter hoc tria dicit Scriptura. Primo propter elementorum distinctionem: congregentur aquae in locum unum. Secundo vero propter superficiem terrae denudationem: et appareat arida. Tertio propter irrigationem, quam ab aquis suscipit, et germinare possit, dicit: vocauit aridam terram, congregationesque aquarum appellauit maria. Ex his patet obiecta.

Quod enim primo obijcitur de verbo congregandi non valet: non enim fecit Deus aquas congregari sicut prius existentes, sed sicut dans eis formam, et naturam, per quam sint aptae natae in unum locum concurrere. Similiter patet illud quod obijcitur de apparitione terrae, quia terra, quae apparet est elementum mixtum. Similiter patet illud quod obijcitur de distinctione aliorum duorum elementorum, quia in his duobus, quae sunt maxime sensibilia, et tractabilia, clauditur illorum distinctio, quae sunt sensibus nostris occulta. Similiter patet quare aquam vocat pluraliter, et terram singulariter propter scilicet earum dispositionem: humidum enim proprio termino est male terminabile: sed quia siccum de sui natura terminabile est, ideo terram vocat singulariter et prius vocat eam aridam, et postea terram, quia primum nomen dicit proprietatem elementi, videlicet siccitatem, secundum vero nomen dicit eius usum siue utilitatem, quam habet per commixtionem aquae, et possit coli, et fructificare: ideo dicitur terra quasi trita. Similiter patet de illo quod obijcitur de aquis, appellantur enim maria, non quia amaritudo sit prima qualitas aquae, sed quia consequitur aquam in sua congregatione propter grossitatem partium, quae remanent subtilioribus eleuatis sursum, et penetrantibus in terrae profundo, ex qua subtiliatione dulcescunt.

Eodem enim die protulit terra herbam viuentem. Dub. II.

VIDETUR quod factum est inordinate, si enim firmamentum prius factum est quam terra, prius debuit ornari, quam terra. ITEM cum mineralia corpora sint ex terra ita bene sicut ligna, videtur quod insufficienter determinet Scriptura ea, quae virtute diuina producuntur ex terra. ITEM queritur, vtrum tunc terra germinauerit tribulos, et spinas: si enim tunc non produxit, videtur quod post peccatum fuit terra fecundior, et nouam recepisse potentiam ad producenda talia: si vero tunc produxit, videtur Scriptura insufficientis, quia non exprimit: videtur etiam sibi contrariari, dum in Genesi dicit illa in poenam hominis germinari: maledicta terra, et cetera.

RESPON. Dicendum quod Scriptura ordinate exprimit: Deus ordinatissime fecit, dum eodem die, quo terra producta est, ex ea herbas, et ligna producere fecit: tum propter erroris remotionem, et dicitur Basilii, ne crederetur quod sol esset causa principalis terrae nascentium, sicut dicit Philosophus quod terra est mater plantarum, et sol patet: tum quia plantae, et herbae sunt quasi connaturales terrae, dum ei sunt radicitus affixae trahendo ex ipsa fomentum, et originem: non sic autem est in ornantibus aliorum trium, et per hoc patet primum obiectum. Ad illud vero quod obijcitur de corporalibus mineralibus, dicendum quod quia, prout recedunt a natura terrae, latent

Gen. 3. c

latent sub terra, non curauit Scriptura specialiter exprimeret. Ad illud quod obijcitur de spinis, et tribulis, dicendum quod tunc productae sunt pro eo, quia perfecta fecunditas data est terrae, et nulla herba est tam vilis, quae non sit alicuius utilitatis, et virtutis: et ideo cum alijs virentibus herbis, et lignis fructiferis intelligendum est ista produci, et Scriptura sub illorum generalitate comprehendit. Et quod obijcitur quod generata sunt in poenam peccati, dicendum quod spinam, et tribulum generari, vbi seminatur frumentum, hoc est in poenam peccati, et ex maledictione terrae, quae cum colitur, et det fructum, unde homo sustentetur, potius producit, unde homo crucietur. Quod autem in locis multis generetur spina, et tribulus, hoc non est poena, sed natura:

Fiant luminaria in firmamento caeli. Dub. III.

Queritur quae sint ista luminaria. Si tu dicas quod Sol, et Luna, quia Scriptura explicat: Fecit Deus duo luminaria magna, et cetera, videtur esse instantia. Primo, quia ista non sunt in firmamento. Secundo vero, quia Luna non est luminare magnum, cum iudicio sapientum multae Stellae sint maiores. Tertio vero, quia Luna non videtur esse luminare, sed potius corpus opacum, dum sui interpositione solem facit eclipsari. Si tu dicas quod Luna dicitur luminare, non quia ex se luceat, sed quia lumen recipit a Sole. Obijcitur contra hoc, quia cum Luna sit de natura quintae essentiae, sicut et Sol, videtur quod ita debeat lucere sicut Sol. ITEM si lumen recipit, aut sicut corpus transparentis, aut sicut terminatum, aut sicut speculum quod partim habet naturam terminati, et partim transparentis. Si recipit sicut transparentis, tunc videtur quod non obijciat se visum per se, et quod etiam non possit occultare Solem. Si sicut terminatum: tunc duplex oritur inconueniens. Primum quod cum corpus terminatum non est nisi mixtum, non potest Luna esse corpus terminatum. Secundum vero quod tunc non illuminabitur nisi in superficie: ergo videtur quod parum de lumine suscipiat, et parum refundat: ergo non debet dici luminare magnum. Si vero recipit sicut speculum, tunc similiter duplex est inconueniens. Primo quod in Luna debemus videre imaginem, siue speciem Solis, sicut videtur in speculo. Aliud, quod tunc non debet Luna illuminari secundum omnem partem, sicut nec speculum imaginem offert secundum omnem partem. Propter hoc igitur est questio, quare Luna dicatur esse luminare magnum, et quare magis luceat de nocte quam de die, et quare magis luceat dum a Sole elongatur, quam cum ei appropinquat: contrarium enim debet esse si ab ipso recipit lumen.

RESPON. Dicendum quod circa luminaria caeli quidam singularem tenent opinionem, dicentes quod corpora caelestia sunt ex quattuor elementis praedominante in eis natura ignis, siue caelestis corporis, quod dicunt esse naturae igneae praedominante, inquam, non solum secundum qualitatem, sed etiam secundum quantitatem: et secundum quod in eis magis praedominatur illa natura, secundum hoc habent loca magis, et magis suprema. Et quoniam in Luna quae nobis proximior est minime dominatur natura ignea inter cetera luminaria, et plus reperitur in ipsa de natura luminis susceptiua, hinc est quod Luna parum per se luceat, et ex praesentia solis multum suscipit lumen, adeo ut mereatur dici luminare, et magnum luminare propter magnum luminis effectum quem habet in terris. In sua autem positionis fulcimentum adducunt hoc, quod Luna videtur esse corpus terminatum, et coloratum: et ideo inter nos, et solem posita radios solis nobis occultat, et soli opposita dum ex ea parte qua nobis opponitur lumen suscipit, inferiora illuminat. Sed haec positio est con-

Opinio 1.

Improbatio

tra communem viam Philosophorum, et contra communem viam Sanctorum. CONTRA Philosophos namque est: quia Philosophi dicunt quod mixta ex quattuor elementis sunt corruptibilia, et ad hoc quod sit conueniens mixtio, oportet quod plus sit ibi de natura grauium secundum quantitatem, et ita luminaria caeli secundum hanc positionem et essent corruptibilia, et essent graui. Quod si tu respondeas, quod illa sublimata sunt a natura corruptibilitatis, et grauitatis, sicut corpora hominum gloriosa, hoc non soluit, quia non queritur hic quid faciat Deus per gratiam, et gloriam, sed qualia sint illa luminaria condita per naturam.

CONTRA communem viam Sanctorum est: quia si corpora illa sunt mixta, nobili valde mixtione mixta sunt: et si hoc, ergo sunt nata perfici ab anima, et sic sunt animalia: et hoc est contra Damascenum, qui dicit caelos esse inanimatos, et insensibiles: Hoc etiam est contra Hieronymum adeo ut, dicere astra esse animata, dicat haereticum. Vnde hoc enumerat inter haereses Origenis. Augustinus autem retractat, quia dixerat in libro de immortalitate animae, non tamen omnino tamquam falsum condemnat. Ait enim sic in libro Retractationum: Animal esse mundum, sicut Plato sentit, alijque plurimi, non ratione certa indagare potui, nec diuinarum Scripturarum auctoritate persuaderi posse cognoui. Vnde tale aliquid a me dictum quod modo accipi possit quod animal sit mundus, temere dictum reprehendo, non quia hoc esse falsum confirmo, sed quia nec verum esse comprehendo. Quod si tu dicas illa esse complexionata, non tamen animata: quo modo verum esse poterit, cum nobis complexio sit ad suscipiendam animam proxima dispositio: Propter haec, et his similia hic modus non videtur approbandus. Secundo modo potest dici secundum Philosophum quod luminaria producta sunt ex aggregatione lucis, vel suorum orbium. Sicut enim si calor dispersus in unum colligeretur, fieret intensior et fortior, sic dum natura lucis in orbibus reperta virtute sui opificis in unum colligitur, luminare constituitur, et secundum hoc luminare maius, et minus est, secundum quod maior est in eo lucis aggregatio. Et quoniam Luna inter corpora caelestia magis est nobis propinqua, et eius orbis, hinc est quod tam ipsa, quam eius orbis minus participat de perfectione lucis: quia tamen multum est naturae lucis conformis, obiecta soli multum illuminatur: et quia habet densitatem in partibus, ideo radijs solis peruia non est: et propterea radios quos suscipit, refundit ex ea parte ex qua soli se obijcit: et cum sit nobis propinqua, multum nos illuminat: et propterea sacra Scriptura vocat Solem, et Lunam duo luminaria magna. Et haec positio satis est probabilis, non tamen videtur omnino sufficiens. Si enim Luna est ex aggregatione, et densatione partium sui orbis luminosa, licet non perueniat ad luminositatem Solis, videtur quod de se deberet lucere, non tantum ex luminis solaris susceptione quod ad oculum patet esse falsum. Et ideo est adhuc tertius modus dicendi secundum Sanctos, scilicet Damascenum, et Basilium, quod luminare non tantum dicit lumen, sed lucis vehiculum, et lucis vasculum propter quod de Sole dicitur: Vas admirabile, opus excelsum. Vnde sicut lucerna quae dicitur vehiculum lucis, habet in se duplicem naturam, scilicet lucis quae vehitur, et corporis quod vehit, sic voluerunt dicere de luminariis caeli. Ait enim Basilii sic: Hoc solare corpus effectum est vehiculum illi primogenito lumini: sicut enim aliud est ignis, aliud lucerna, sic illi luci vehicula luminaria parata sunt. ITEM Damascenus: Luminariis illis primum clarum lumen conditor imposuit, non vt impotens dare eis aliud lumen, sed vt non vacans illud remaneret. Luminare est non ipsum lumen, sed luminis receptiuum. Secundum igitur Basilium, et Damascenum luminaria sunt constituta ex illa.

Lib. 2. de orth. fide c. 6.

Lib. 1. retract. c. 5. in fine. et lib. de immortal. anima c. 15 10. 1.

Lib. 1. c. 11. et c. 5. in fine 10. 1.

Aug. de Ci. Dei lib. 4. c. 12. li. 7. c. 6. li. 10. c. 29. li. 13. c. 17. 10. 5. et 10. 10. de tempore serm. 140.

Opinio 2. 2. cali. con. tex. 41. et seq.

Improbatio

Opin. 3. Damasc. li. 2. de fide c. 7. Eccli. 43. a

Damasc. li. 2. cap. 7. de fide ortho.

illa prima luce quæ faciebat diem et noctem, et ex sui orbis natura quadam aggregatione diuina manu ad modum vasis, et receptaculi lucis coadunata. Iunc igitur modum sustinendo propter Sanctorum reuerentiam, et quia securus est verbis eorum inniti in hac materia, in qua plus proceditur ex coniectura, quam ex ratione certa: dicendum quod luminaria in quantum constituuntur ex orbibus suis per aggregationem plus habent idoneitatis, ad suscipiendum, quam ad diffundendum: quod vero lucent, hoc habent ex lucis primo creatæ perfectione. Et ideo illud luminare cui Deus multum dedit de illa luce, maxime lucent, sicut sol iste: cui minus, dedit minus: et illud cui minime, minime lucent ex se: sed si lucent, hoc est ex susceptione solaris influentia. Et ideo voluerunt alij dicere non tantum Lunam, sed omnes Stellæ a Sole lumen recipere. Quidquid autem sit de alijs Stellis, tamen de Luna satis plane apparet, quod per se non lucent. Et ratio huius est, quia ad sui completionem modicum suscepit de illa luce primo creatæ: quia vero est aggregatum ex natura quæ multum est apta ad suscipiendum lumen, cum sit corpus magnum, et densum, et nobis propinquum: hinc est quod multum de lumine suscipit, et multum refundit, quando ex ea parte illuminatur qua se nobis opponit. Hoc autem est, quando est in perfecta distantia a Sole, ita quod Sol est in vno hemisphærio, et Luna in alio: et hæc est ratio quare Scriptura appellat luminare magnum, et quare Sol præpositus est diei, et Luna præposita est nocti. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Quod enim dicitur Luna esse luminare magnum, hoc non dicitur quod luceat ex se, vel quod sit maius, quam Stellæ, sed quia magis nos illuminat. Quare autem magis illuminat de nocte, quam de die, ratio iam dicta est. Ad illud vero quod queritur, quale recipiat lumen, vtrum sicut transparentes, vel terminatum, vel speculum, dicendum quod Luna nec habet naturam perfecte opaci, nec perfecte transparentis, nec perfecte naturam speculi: participat tamen aliquid de quolibet horum. Naturam transparentis quodam modo participat, cum ex natura quinti corporis constet. Naturam vero opaci, in eo quod partes illæ ita densantur, vt nec radijs visualibus, nec solaribus præbeant transitum. Naturam vero speculi habet in hoc, quod sic recipit vt etiam reddat, vt tamen omnino reddat sicut speculum, quia non est corpus tersum, et politum: sicut patet aspicienti ipsum corpus lunare, cum est illuminatum: speculum autem reddit imaginem, quia est corpus politum quod non est radijs peruium. Hæc autem magis coniecturando dicta sunt quam asserendo, vt aliquis intellectus sanus haberi possit de eo quod dicit Scriptura: Fecit Deus duo luminaria magna, et cetera. Quod vero obijcitur quod non sunt posita in firmamento, et cetera. Dicendum quod firmamentum in Scripturis aliquando accipitur large, aliquando stricte: aliquando enim vocatur octaua sphaera in qua posita sunt Stellæ, et sic proprie accipitur ibi: Et posuit Stellæ in firmamento cæli. Aliquando accipitur large pro natura quinti corporis, quæ diuisit aquas ab aquis, et sic accipitur ibi: Fiat firmamentum in medio aquarum, et post hoc: Fiant luminaria in firmamento cæli.

Et sunt in signa, et tempora, et dies, et annos, et cetera. *Dñb. IIII.*

CONTRA: Si sunt in signa non videntur peccare, qui per illa prænotificat futura: et si in tempora, tunc videtur quod ante Solem, et Lunam tempora non fuerunt: vel si in tempora, queritur quare pluraliter dicta sint tempora, cum non sit nisi vnum tempus. **ITEM:** Queritur de sufficientia istorum quattuor quæ enumerat, in signa, et tem-

pora, et dies, et annos, quia similiter sunt in menses, et septimanas. Si tu dicas quod clauduntur in his duobus, scilicet dies et annos, hoc non soluit, cum similiter dies, et anni claudi possint in hoc quod dicit, signa, et tempora.

RESPON. Dicendum quod illud verbum dupliciter habet exponi, secundum quod duplex est vsus signi. Signum enim est ad signandum, et est ad distinguendum. Si primo modo accipitur signum: tunc est sensus quod illa luminaria facta sunt in signa id est in significationem futurorum, et variationem temporum, et dierum, et annorum, vt variatio temporum attendatur in mutatione quantum ad calorem aeris, et frigus: variatio dierum quantum ad lumen, et tenebras: variatio annorum quantum ad renouationem horum duorum: et sic dicuntur corpora caelestia esse in signa non quorumlibet futurorum, sed eorum quorum ipsa sunt quodam modo causa, sicut imbrium, et ventorum, et sic exponit Damascenus: vel etiam eorum per quæ præsignat diuina providentia, sicut eorum quæ adueniunt in iudicio, secundum illud Lucæ: Erunt signa in Sole, et Luna, et Stellis. Aliorum vero quæ sunt a libero arbitrio non sunt signa institutione diuina, sed potius ad illa signanda traxit humana fictio, et fallacia diabolica. Si autem secundo modo accipitur, videlicet ab actu distinguendi, tunc est sensus: sint in signa quasi distinctiones temporum, et dierum, et annorum. Hæc autem expositio diuinæ Scripturæ videtur esse magis consona: quod patet per antecedentem litteram vbi dicitur: Fiant luminaria in firmamento cæli, et diuidant diem a nocte. Duplex enim est motus luminarium. Vnus qui est ad motum vltimæ sphaeræ super polos principales ab Oriente in Orientem per Occidentem, quo motu reuoluuntur semel quolibet naturali die, et secundum hunc modum diuidunt diem, et noctem, sicut dicitur in Psalmo: Fecit Solem in potestatem diei, Lunam, et Stellæ in potestatem noctis. Alius est motus proprius quem habent naturaliter in circulo obliquo, scilicet in Zodiaco, in quo duodecim signa describuntur, et secundum motum planetarum in illis signis, et maxime Solis, fit signatio, et distinctio temporum, et dierum, et annorum. Distinctio temporum fit, quia quattuor sunt tempora anni, vt, et æstas, autumnus, et hiems, quæ distinguuntur per motum Solis in Zodiaco, prout ad nos accedit, et a nobis elongatur. Distinctio vero dierum fit similiter per eundem motum, quia modo dies crescunt, modo decrescunt. Aliquando dies sunt maiores noctibus, aliquando minores secundum quod per illum motum dupliciter accipitur solstitium, scilicet æstiuale, et hiemale, et duplex æquinoctium, scilicet vernale, et autumnale. Sunt etiam motus in distinctione annorum secundum seruationem illius motus Solis in obliquo circulo. Similiter suo modo Luna est in significationem temporum, et annorum, et dierum, apud Iudæos maxime quantum ad sollempnitates, sicut apud Christianos est Sol, sicut dicitur in Ecclesiastico: Luna signum diei festi. Si autem queratur, quare Ecclesia magis accepit festa sua secundum Solem, quam secundum Lunam exceptis duobus, prolixa est huius questionis determinatio, et plane inueniri potest in libro Augustini ad Ianuarium. Hic quantum ad præsens sufficiat, dicit quod quia synagoga in tenebris noctis ambulabat, et minueda erat: ideo a luminari quod non est præfess, et quod minuitur in consummatione, accipiebat suarum sollempnitatum distinctionem. Quia vero Ecclesia iam ambulat in lumine, sicut de ipsa dicitur in Apocalypsi: Mulier amicta Sole, et Luna sub pedibus eius: ideo menses computant, et dies sollempnes magis secundum motum Solis, quam Lunæ, excepto solo Paschate, et per consequens Pentecoste: Paschalis enim sollempnitas non solum celebratur in com-

Expositio 1

Damasc. li. 2. cap. 7. de fide ortho. Luc. 21. 1

Expositio 2

Pf. 145. 6

Eccli. 43. 6

To. 2. epist. 2.

Apoc. 12. 6

memoria

memorationem resurrectionis præteritæ, sed etiam in præfigurationem resurrectionis futuræ: et in hoc Ecclesia quodam modo est conformis synagoga, vnde festiuitatem illam obseruat a Luna nõ iudicando, sed potius illam futuram sollempnitatem quam expectat, secundum quod sibi competit, præsignando. Hæc autem dicta sunt propter illud quod dicit Scriptura, et sint in signa, et cetera. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Quod enim dicitur esse in signa, hoc est vel in significationem imbrium, et ventorum, vel in distinctionem temporum: et ideo dicit tempora pluraliter propter variationem temporum in quattuor temporibus anni secundum quattuor elementorum qualitates. Et subiungit, Dies, et annos, vt sicut per tempora notabatur variatio, sic etiam per dies, et annos possit notari motus illius terminatio: ita quod dies dicit terminationem motus quo mouetur, Sol motu firmamenti, et annus terminationem motus, quo mouetur in obliquo circulo. Et in hoc patet quod non debet poni mensis, et septimana, quia non tangitur ibi noua variatio, nec noua terminatio. Et per hoc patet omnia quæ sunt querita.

A ruralibus, quàm a mathematicis: ergo sunt discontinui, igitur luminaria cæli non sunt in eodem corpore continuo.

2. **ITEM** impossibile est duo corpora quæ mouentur diuersis omnino et disparitatis motibus, secundum suum totum esse continua: sed orbes planetarum, sicut dicunt astronomi, mouentur contra vltimam sphaeram: ergo impossibile est ad inuicem continuari.

3. **ITEM** Damascenus in numeratione cælorum distinguit cælum septem planetarum a cælo stellarum: sed non esset, si corpus illud in quo sunt planetæ, et stellæ, esset continuum: ergo, et cetera.

4. **ITEM** si omnia luminaria essent in firmamento posita, ita quod in vno corpore continuo, tunc omnes stellæ essent fixæ, et nullæ erraticæ: si ergo alia dicuntur fixæ, alia erraticæ: videtur quod posita sint in alio corpore.

5. **IVXTA** hoc queritur, quare Deus plures fecit stellæ, quàm fecerat planetas, siue quare plures sunt stellæ fixæ, quàm erraticæ.

CONCLUSIO.

Cæli luminaria posita sunt in pluribus orbibus, in corpore tamen vno continuo, quod nomine firmamenti Scriptura vocat.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod secundum communem opinionem loquentium circa hanc materiam, siue naturalium, siue mathematicorum, luminaria locantur in diuersis orbibus: hæc autem distinctio, siue diuersitas orbium secundum melius intelligentes non venit ex distinctione formarum, sicut distinguuntur aer et aqua, nec venit ex discontinuatione superficiei, sicut distinguitur lapis a lapide: sed venit ex diuersitate motuum: diuersitas autem motuum non tollit continuitatem in eo quod est subtile, et ad motum habile: sicut manifeste apparet, in aqua quando secundum diuersas sui partes ad diuersas mouetur positiones, et similiter in aere: ex hoc tamen non discontinuatur. Secundum hanc igitur positionem, dicendum est luminaria cæli posita, esse in pluribus orbibus, in corpore tamen vno continuo, quod Scriptura vocat nomine firmamenti: et ideo dicit omnia luminaria posita esse in firmamento cæli: vnde rationes ad hanc partem inductæ sunt, concedendæ.

1. **AD** illud quod obijcitur, quod numerus est ex diuisione continui, dicendum quod verum est de illo numero, in quo numerantur corpora eiusdem nature in genere entium: sed non est verum de numero quo numerantur corpora in genere mobilium. Ad hunc igitur numerum faciendum sufficit sola motuum distinctio: et sic est in proposito.

2. **AD** illud quod obijcitur, quod orbes planetarum mouentur contrarijs motibus sphaeræ vltimæ: ergo discontinuatur, dicendum quod non sequitur: hoc enim non habet veritatem nisi in corpore solido: in corpore enim subtili, et raro sicut est aqua, et aer, manifestam habet instantiam. In his enim distinctio potest venire a virtute motoris salua continuitate mobilis, propter hoc quod est maxime obediens motori, nec habent superficiem sic terminatam, sicut habent corpora solida: et illud patet plane, cum duo venti oppositi perflant in aere, ita quod vnus desuper, et alter subter.

3. **AD** illud quod obijcitur de Damasceno, quod cælum planetarum distinguitur a firmamento, dicendum quod distinctio cælorum plus attenditur secundum diuersitatem proprietatum, et motuum, quàm attendatur secundum discontinuationem corporum, licet vtroque modo possit attendi. Vnde et Raba-

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis omiſſa distinctione elementorum, circa productionem luminarium duo queruntur. Primo de ipsis luminarijs per comparationem ad corpus in quo locantur. Secundo de ipsis in comparatione ad ea in quæ operantur. Circa primum tria queruntur. Primo queritur, vtrum luminaria posita sint in eodem continuo, an in diuersis. Secundo, vtrum moueantur motu corporis continentis, an motibus proprijs. Tertio vtrum motus competat alicui cælo, siue stellis.

QVÆSTIO I.

An luminaria Cæli in eodem continuo locentur.

Richardus 2. Sent. d. 14. ar. 3. q. 1.
Franciscus de Mayr. 2. Sent. d. 14. q. 3.
Steph. Brulef. 2. Sent. d. 14. q. 6.

FVNDAMENTA.



TRVM omnia luminaria cæli locentur in vno corpore continuo. Et quod sic, videtur per textum sacre Scripturæ, qua dicit omnia luminaria in firmamento posita esse: Fiant, inquit, luminaria in firmamento cæli, et cetera.

ITEM hoc videtur ratione: Quæcumque corpora distinguuntur ab inuicem, distinguuntur aut forma, aut superficie: sed corpus cæli a luna vsque ad cælum stellatum est vniforme, et iterum non est corpus habens terminatam superficiem: ergo impossibile est ipsum habere pluralitatem, siue distinctionem: igitur omnia luminaria sita sunt in eodem corpore.

ITEM si aliqua corpora sunt distincta ab inuicem, ad motum vnus non sequitur motus alterius: sed vltima sphaera mouet totum infra ipsam esse ab oriente in occidentem: ergo necesse est totam naturam celestem esse vnum corpus continuum.

ITEM sicut aues sunt productæ ad ornatum aeris, ita luminaria ad ornatum cæli: sed vnum est corpus aeris quod ornatum omnibus auib: ergo pari ratione vnum corpus cæli, quod ornatum omnibus luminarijs.

AD OPPOSITVM 1. **AD** oppositum arguitur sic: Numerus venit in corporibus eiusdem nature: ex diuisione continui: sed orbes planetarum dicuntur esse septem tam a na-

Damasc. li. 2. de fide ortho. cap. 6. 47.

et Raba-

et Rabanus in distinctione calorū cælum siderum, et cælum planetarum sub eodem cælo comprehendit.

4. Ad illud quod obijcitur, quod si planetæ sunt in firmamento quod nullæ sunt stellæ erraticæ, dicendum quod non sequitur, quia in eodem corpore possunt contenta diuersimode collocari, ita quod vnum alligatur inseparabiliter, reliquum vero minime. Et stellæ dicuntur fixæ immediate positæ in octaua sphaera, cuius motu mouentur: planetæ vero sunt in orbibus inferioribus, quæ mouentur motu alio: ideo aspectui nostro erraticæ videntur, dum contra viam superioris orbis incedunt.

5. Ad illud quod queritur: quare in vltima sphaera luminaria multa posuit Deus. Ad hoc assignat philosophus tres rationes. Et prima ratio est: quod sphaera octaua maxime est causa vitæ inferiorum præ ceteris sphaeris: et hoc non potest esse nisi per diuersum lumen in diuersis stellis. Secunda ratio est, quia natura temperavit vt daret inferioribus sphaeris, quæ plures habent motus, stellam vnam, et superiori, quæ habet pauciores, daret stellam multas. Tertia ratio est, quia motus influit a superioribus orbibus in inferiores: quia ergo in influente debet esse prædominantia, vt orbis ille ceteris præcelleret inferioribus, quos mouet, abundauit in corporum luminarium multiformitate. Inter has autem rationes media ratio videtur esse probabilior, in qua ostenditur diuina sapientia quæ multiformitatem ad vnitatem reducit: et ideo illi sphaeræ quæ plus accedit ad vniiformitatem motus, dedit multitudinem corporum: illis vero quæ habent motuum multiformitatem, dedit luminarium vnitatem.

QVÆSTIO II.

An luminaria in suis orbibus moueantur motibus proprijs.

Richardus 2. Sent. dist. 14. ar. 3. q. 2. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 14. q. 7.

AD OPPOSITVM.



TRVM luminaria moueantur in orbibus suis motibus proprijs. Et quod sic, videtur. Aues enim quæ sunt ad ornatum aeris motu proprio mouentur in illo, et pisces in aquis: ergo et pari ratione luminaria in cælis.

2. ITEM motus orbium non ponitur nisi propter motus luminarium: quia circumscripto corpore de se equaliter habent influere siue moueantur, siue stent: sed natura non facit per plura, quod potest facere per pauciora: nec facit cum maiori difficultate quod potest facere cum minori: si ergo idem facit motus sideris, quod facit motus totius orbis: videtur nature consonum ponere quod ille stellæ moueantur proprijs motibus.

3. ITEM si luminaria mouerentur motu suorum orbium, cum moueantur motibus disparatis, et quasi in oppositum cælo stellato: tunc videtur quod fiat ibi obuiatio, et retardatio, cum illud, in quo mouentur, sit vnum corpus continuum.

4. ITEM manifeste videmus ad oculum in planetis esse eleuationes, et depressiones, et progressiones, et retrogressiones: sed non possent esse nisi proprijs motibus moueri habeant: ergo, et cetera.

FVNDA-MENTA.

SED CONTRA: Si motibus proprijs mouentur planetæ: ergo vel duo corpora erunt in eodem, vel necesse est esse vacuum viam per quam transit planeta: vel necesse est corpus cæli rareferi, et condensari, et ita corrumpi: sed quodlibet horum est manifeste impossibile.

s. Phy. con- tex. 84.

spectant, quæ ipsorum motu sufficienter possint transmutari localiter, secundum quod exigit decor vniuersi. Præterea: Ipsis animalibus competit motus progressiuus propter sui indigentiam, et qui est ad assequendum aliquod delectabile: et hoc in luminariis cæli nec competere potest, nec debet.

2. Ad illud quod obijcitur, quod motus orbium est propter motus luminarium, dicendum quod verum est: tamen ex hoc non sequitur, quod sola luminaria debeant moueri: non enim sic saluatur integritas corporis quinti si stellæ mouentur motibus proprijs, sicut si moueantur orbibus suis: quia ibi per tale motum corporum cælestium non fit aliqua mutatio de loco ad locum secundum totalitatem mobilis: sed circa locum, nec alicuius corporis diuisio: et hoc totum perfectio et incorruptibilitas cæli exigebat.

3. Ad illud quod obijcitur, quod si moueretur motu orbium, videtur quod sit retardatio, et obuiatio, dicendum quod non est obuiatio nisi quando directe secundum lineam eandem corpora mouentia sibi obuiant. Hic autem non est sic: quia orbis inferiores sunt sub superioribus: ideo motus eorum eis non repugnat, nec etiam retardat propter maximam mobilis ad motorem obedientiam.

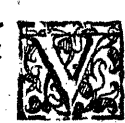
4. Ad illud autem quod obijcitur de illis retrogradationibus, et progressionibus, dicendum quod sicut tactum est, etsi videantur fieri ad sensum, hoc tamen non est nisi per maiorem, et minorē velocitatem ipsorum orbium: quam si quis bene sciret explicare, hac via vnica posset saluare illud ad quod saluandum mathematici ponunt circulorum et centrorum multitudinem: sed hoc ad aliam scientiam spectat.

QVÆSTIO III.

An conueniat alicui orbi moueri absque stellis.

2. Tho. 1. p. q. 58. art. 4. Richardus 2. Sent. dist. 14. ar. 3. q. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 14. q. 8.

AD OPPOSITVM.



TRVM conueniat alicui orbi moueri absque stellis. Et quod non, videtur: quia cælum empyreum ponitur a Sanctis immobiliter propter sui vniiformitatem: sed cælum quod vniuersaliter caret stellis est vniiforme: ergo nullum cælum quod caret stellis est mobile.

2. ITEM vbicumque est motus, ibi est continuitas, et variatio: sed continuitas, quæ est in motu, est a continuitate magnitudinis: ergo pari ratione variatio motus est a varietate mobilis: sed corpus cæleste quod caret stellis non habet in suis motibus varietatem: ergo nec mutabilitatem.

3. ITEM omnis motus est propter aliquam indigentiam suppleendam, vel in ipso mobili, vel in aliquo inferiori: sed cælum quod caret stellis non potest moueri propter sui indigentiam, cum nulla in motu illo eius indigentia compleatur: nec propter suppleendam indigentiam in inferioribus, quia ita bene influit quiescendo, sicut mouendo, et vniiformiter: ergo videtur, quod nullo modo absque stellis, cælesti corpori moueri competat.

4. ITEM motus cæli est perfectissimus omnium motuum, et ideo est omnium motuum regula: ergo si per regulationem motuum mensuratur omnia, quæ sunt in genere illo, anima mensurat omnes motus per motum primi mobilis: ergo motus primi mobilis maxime notus est ipsi animæ. Sed nullius corporis motus est notus ipsi animæ, nisi habeat in se S. Bon. To. 4.

aliquod luminare, quia non deprehenditur motus orbis nisi per motum luminaris: ergo videtur quod non sit possibile aliquem orbem moueri, qui caret omni luminari, præcipue cum motus eius lateat sensum nostrum, et sacra Scriptura vniiformis orbis reticeat motum: et sic videtur quod ponere aliquem orbem moueri supra firmamentum quod est oculis nostris conspicuum, sit temerarium.

CONTRA: Omnis multitudo reducitur ad vnitatem: ergo motus corporis multiformis reducitur ad motum corporis vniiformis: sed vniiforme corpus non est nisi quod caret omni luminari: ergo videtur, quod ultra istos orbis, in quibus sunt luminaria, sit aliquod mobile cælum.

ITEM motus ille, qui est ab oriente in orientem per occidentem, qui est motus diei naturalis effectiuus, et completur viginti quatuor horis: sed dies naturalis omni tempore est vniiformis: ergo et iste motus: ergo, et cetera.

ITEM si est recta ordinatio medij ad extrema, necesse est medium participare quodam modo naturam vtriusque extremi: sed cælum crystallinum est mediū inter empyreum, et firmamentum: cum ergo empyreum sit vniiforme, et immobile, et firmamentum sit multiforme et mobile, videtur quod crystallinum sit aut multiforme et immobile, aut vniiforme et mobile: sed multiforme et immobile esse non potest, cum varietas mobilis disponat ad motum: ergo necesse est, quod sit vniiforme, et mobile.

ITEM: Quandocumque aliqua plura concurrunt ad constitutionem alicuius, necesse est per virtutem alicuius illam coniungi: ergo quandocumque plura mobilia concurrunt ad effectum vnum conformem, per suam influentiam, necesse est, quod coniungantur per alicuius mobilis vniiformitatem. Si ergo virtus planetarum, et stellarum concurrat ad productionem effectuum in his inferioribus secundum quandam conformitatem, necesse est ultra illa esse aliquod mobile per quod coniungantur, quod quidem habeat in toto, et in partibus vniiformitatem: et ita alicui orbi absque stellis competit moueri. Est igitur quæstio, quis sit ille orbi, et per quam naturam competit ei moueri. Si enim quia cælum est, et est continens: ergo empyreum erit mobile. Si quia cælum, quod est non tantum continens, sed etiam contentum: obijcitur tunc de cælo igneo, et æthereo, quæ quidem continent, et continentur, et tamen non mouentur orbiculariter. Iuxta hoc queritur de sufficientia, et numero cælorum: et cum natura cælestis distinguatur ab elementari, quo modo aliqua differentia cælorum sumantur penes elementa. Si tu dicas, propter naturam perspicui in eis repertam: tunc cum perspicuitas sit in aqua, elementum aquæ deberet dici cælum.

CONCLUSIO.

Cælum aliquod aquæ naturæ absque sidere reparari, cognouerunt Theologi, et illud moueri, quamquam aliqui philosophi ipsum negauerint.

RESP. AD ARG. Dicendum quod est ponere aliquod cælum moueri quod caret luminariis, et stellarum varietate, et hoc est cælum aqueum, siue crystallinum: ad cuius cognitionem, etsi pauci Philosophi peruenerunt, quia corpus illud latet sensum; ratiocinando tamen peruenerunt aliqui: et illi qui peruenerunt, posuerunt ipsum moueri, sicut quidam astronomi nisi sunt hoc probare. Communiter tamen ad cognitionem existentia huius cæli peruenerunt omnes tractatores Catholicæ auctoritate sacre Scripturæ diuinitus illustrati,

FVNDA-MENTA.

Opin. 1.

Opin. 2.

12. Metaph. contex. 37.

F

strati, quæ ipsius existentiam expresse declarat, motum tamen eius vel quietem non explicat. Sed doctores Theologi rationibus suffulsi communiter ponunt illud cælum moueri: et inter alias rationes potissima est illa ratio, quæ sumitur ex perfectione vniuersi: ex qua etiam distinctio cælorum, et numerus rationabiliter potest inuestigari. Et hoc patet sic: Cælum enim de sua communi acceptione dicit aliquam naturam perspicuam, et contentiuam, de sua vero propria acceptione nominat naturam perspicuam, contentiuam, supra contrarietatem eleuatam. Secundum primam acceptionem cælorum, distinguuntur a Rabano septem cæli. Natura enim perspicua, et contentiua aut est luminis datiuua, aut receptiua. Si est datiuua: aut est vniuersalis non mota, et sic est empyreum: aut est multiformis, et mota, et sic est sidereum: aut est vniuersalis, et mota, et sic est crystallinum. Quarta differentia esse non potest, scilicet quod sit multiformis, non mota, propter hoc quod motus est passio consequens naturaliter ad multiformitatem corporis. Si autem natura perspicua est luminis receptiua: aut separabiliter, aut inseparabiliter. Si inseparabiliter, aut secundum circulum superioris superficie, et sic est igneum, aut secundum circulum inferioris superficie, in quo communicata aeri, et tunc est olympium, quod quidem dicitur olympium propter olympi montis approximationem. Si autem est receptiuum separabiliter, sicut est aer, qui illuminatur ex præsentia luminosi corporis, et obtenebratur ex eius absentia: hoc est dupliciter, aut secundum superiorem partem, et sic est æthereum: aut secundum inferiorem, et sic est aerium: et in hac distinctione comprehenduntur omnia corpora mundi præter terram, et aquam. Terra enim non potest comprehendi nomine cæli, quia caret tam perspicuitate, quam ambiendi capacitate. Aqua etiam similiter caret, quia quamuis habeat perspicuitatem, non tamen ambit vndique: et sic ex ista sufficientia cælorum in qua ostenditur sapientia, Conditoris, et perfectio vniuersitatis, manifeste apparet, quod oportet ponere aliquem orbem sine luminarium multiformitate moueri: et illud proprie dicendum est primum mobile. Prima autem distinctio, et sufficientia sumpta est secundum enumerationem Rabani, qui cælos numerat secundum communem acceptionem cæli, prout nominat naturam perspicuam, et contentiuam: sic enim comprehendit naturam cælestem proprie dictam, et elementarem, licet non omnem. Si autem proprie dicatur natura cælestis, scilicet natura perspicua vndique contentiua, et nulli contraria, sic distinguitur a quibusdam Philosophis per octo orbis, qui dixerunt octauam spheram vltimam. Alij autem amplius illuminati in hac materia vltra octauam spheram posuerunt nonam. Tertij perfecti illuminati venerunt ad perfectiorem orbium distinctionem vtponebant decimam spheram in qua est quies, et vita sempiterna, videlicet cælum empyreum: de quo etiam Augustinus vix, aut numquam loquatur: Beda tamen, et Rabanus ipsum esse expresse testantur. Horum autem numerum, et sufficientiam possumus sumere sic. Distinctio enim cælorum aut est per diuersitatem propriarum formarum, aut per distinctionem motuum, et luminarium contentorum. Si per diuersitatem formarum: sic distinguimus tres cælos. Aut enim viget in eo natura perfectæ luminositatis: et sic est habile ad statum gloriæ, et ideo quietum: sic est empyreum. Aut viget in eo natura perfectæ perspicuitatis, et effectiue frigiditatis: et sic est cælum crystallinum siue aqueum: quod quidem facit ad conseruationem rerum corporalium: et ideo habile est ad motum. Aut viget in eo natura perspicuitatis, simul et luminositatis, et effectiue caliditatis, et sic est cælum sidereum, quod quidem facit ad transmutationem rerum inferiorum: ideo est multiforme, et mobile. Si vero fiat distinctio cælorum penes distinctionem lumina-

rium, sic est distinctio orbium. Aut enim orbis continet multitudinem siderum, aut vnitatem. Si multitudinem: sic est cælum stellatum. Si vnitatem: sic cum septem sint planetae, secundum quod regitur vniuersitas temporum, quæ septenario dierum clauditur, septem sunt orbis: et sic tertium cælum sua multiformitate continet octo spheras siue orbis, et duo sunt præcedentes, et ita sunt decem, vt sic perfectioni partium vniuersi respondeat etiam perfectio numeri, scilicet denarij. Ex prædictis igitur patet, quod qualitercumque sumatur sufficientia cælorum, siue sub propria appellatione cæli, siue communiter, ponere est cælum crystallinum moueri, quod quidem caret stellis. Et ideo ad quaestionem propositam respondendum, quod absque stellis potest aliquis orbis moueri, scilicet cælum aqueum quod est primum mobile, et quod vniuersaliter mouetur ab oriente in orientem per occidentem, et illius virtute trahitur firmamentum, et omnes orbis inferiores: vt vno die naturali, scilicet spatio vngintiquatuor horarum ab oriente in orientem reuoluatur, quamuis nostro sensui non appareat: et quamuis aliqui Philosophi hoc senserint, quod firmamentum sit primum mobile. Alij tamen Philosophi deprehenderunt, quod ipsum firmamentum mouetur motu proprio: ita quod in cætu annis procedit vno gradu. Siue autem hoc sit verum, siue falsum, hoc tenendum est, quod communiter doctores Theologiae ponunt, quod est cælum aliquod mobile vltra firmamentum, cærens stellis. Et concedenda sunt rationes hoc ostendentes.

1. 2. Ad illud vero quod obijcitur in contrarium, quod est vniuersale, dicendum quod etsi habeat vniuersitatem per carentiam diuersitatis partium, habet tamen diuersitatem secundum rationem dextræ, et sinistri per comparationem ad influentiam motoris: et hæc diuersitas sufficit ad faciendum motum. Et per hoc patet responsio ad secundum, quod non est talis variatio in illo motu primi mobilis, quæ exigit diuersitatem luminis in partibus, quin potius concordet vniuersitati. Nam etsi motus dicatur variatio respectu quietis, motus tamen primi mobilis respectu aliorum est vniuersalis.

3. Ad illud quod obijcitur, quod æqualiter influit cum mouetur, et quiescit, dicendum quod falsum est: si enim quiesceret non moueret orbis inferiores suo motu: nunc autem cum mouetur, vis motiua ab ipso descendit in corpora inferiora.

4. Ad illud quod obijcitur, quod motus eius debet esse notissimus, cum sit regula aliorum motuum, dicendum quod non oportet esse notum sensui in se: sed sufficit quod notificetur in effectu suo: sicut etiam non percipimus reuolutionem octauæ spheræ ab occidente in orientem manifeste nisi per solem, et alia luminaria: per hunc modum vniuersitas quantum ad spatium horarum nobis motum cæli vniuersalis expresse indicat: hanc tamen percipimus per varietatem diei, et noctis. Ad illa vero, quæ vltimo quaerebantur, iam patet solutio ex prædictis.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de ipsis luminariis in comparatione ad ea, in quæ agunt. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum in luminariis diuersis sit diuersitas perfectionum. Secundo quaeritur, vtrum habeant diuersitatem impressionum. Tertio quaeritur, vtrum ex eorum impressionibus causetur diuersitas motuum.

QVA

QVÆSTIO I.

An in luminariis diuersis, sit diuersitas perfectionum.

6. Tho. 1. p. q. 115. art. 3.
 Scot. 2. Sent. dist. 14. q. 3.
 Egid. Rom. 2. Sent. dist. 14. q. 3. art. 2.
 Richardus 2. Sent. dist. 14. art. 3. q. 5.
 Durandus 2. Sent. dist. 14. q. 1.
 Thom. Arg. 2. Sent. dist. 14. q. 1. art. 4.
 Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 14. q. 9.

FVNDAMENTA.
 7. Metaph. conrex. 15. et 1. Post. cõ tex. 12.
 2. Calisum ma 3.

TRVM luminaria diuersitatem habent perfectionum. Et quod sic, videtur. Sicut vult Philosophus, sol non est nomen indiuidui: sed speciei, similiter et luna. Constat autem, quod sol, et luna sunt imposita diuersis: ergo ea sunt diuersa secundum speciem.

ITEM non potest esse nisi vnus sol, sicut dicit Philosophus, quia sol est ex tota sua materia: sed si sol ab alijs luminariis non differret nisi solo numero, non esset ex tota materia sua: ergo differt amplius, quam numero: ergo differt specie.

ITEM corpus quod est naturaliter luminosum, et corpus quod ex se est opacum, sunt alterius et alterius naturæ secundum speciem: sed corpus solis de sua natura est luminosum: luna vero, quantum est de se, opacum corpus est: quod patet in eclipsatione solis ex interpositione lune: ergo sol, et luna differunt specie: pari ratione et alij planetae.

ITEM terra ornata est diuersis lapidibus, et plantis, et animalibus secundum speciem: ergo pari ratione videtur quod cælum sit ornatum diuersis luminariis secundum speciem differentibus.

AD OPPOSITVM
 Auer. in paraphrasi 1. Calis. et mudi. cõm. 6. 2. Calis. cõm. 47. ex 2. de Calo, 15. 16 42.

1. SED CONTRA: Corporis simplicis non habentis admixtionem alterius corporis, partes sunt homogeneæ et ad totum, et inter se: sed cælum, sicut probat Philosophus, est corpus simplex non mixtum, et similiter luminaria: ergo non habent formas secundum speciem differentias.

ITEM luminaria sunt ex aggregatione lucis sui orbis, sicut vult Philosophus in libro de cælo, et mundo: sed aggregatio maior, et minor non facit diuersitatem secundum speciem: sed solum secundum numerum: ergo luminaria cæli non perficiuntur diuersis formis secundum speciem.

ITEM flamma maior, et minor non differt secundum speciem, quamuis sit in vna maior aggregatio luminis, quam in alia: ergo si sic videtur esse circa luminaria cælestia, videtur quod non differant forma specificia.

ITEM nobilissima forma quæ sit in sole, est ipsius lux: et nobilissima forma in vnaquaque re est forma vltima: ergo lux est forma completiua vltima solis in specie sua: sed in luce conuenit cum omnibus alijs luminariis: igitur videtur quod lumina cæli specie non sint distincta.

CONCLUSIO.

Calis luminaria specie differre censendum est, licet hoc non satis probet illa ratio, scilicet quod conuenit ex tota sua materia.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod communis positio Philosophorum fuit, quod inter luminaria cæli est reperire diuersitatem quantum ad speciem, et formam, et istud cõcordat satis rationi rectæ: quæuis non omnino S. Bon. To. 4.

RECTA moueat ratio quosdam ad ponendum diuersitatem secundum speciem in luminariis cæli. Posuerunt enim aliqui, quod luminaria secundum speciem erant necessario diuersa: propter hoc, quod non habent materiam transmutabilem, et vnumquodque erat ex tota sua materia: sed hæc est ratio falsa, et vana: et principium erroris, et occasio fuit in aliquibus ponendi in omnibus hominibus animam vnã sicut melius patebit infra: vnde quod transmutabilitas materiae requiratur ad varietatem secundum numerum, hoc non est generaliter verum, vtpote in diuersitate secundum naturam, quæ attenditur in aliquibus secundum similitudinem suæ productionis, et secundum immediatum egressum a primo opifice: sed in his solum habet veritatem quorum vnum generatur ex alio. Et ideo hac ratione prætermissa potest sumi ratio diuersitatis illorum luminarium ex parte quadruplicis causæ.

Et primum ex parte finis accipitur ratio. Sunt enim producta propter diuersas influentias in his inferioribus faciendas, et propter ornandam cælestem naturam: et ideo competebat diuersas habere species, et virtutes, vt ex diuersarum rerum coniunctione resultaret perfectio in effectu, et ex diuersarum specierum comparatione pulchritudo confurgeret in ornatu. Sumitur etiam ratio ex parte efficientis, qui secundum suam potentiam, et sapientiam, et bonitatem diuersa producit secundum speciem, et formam, vt quod dari non poterat vni soli per se, daret diuersis in specie. Sumitur etiam ratio ex parte materiae. Sicut enim in mixtis materia ipsa secundum diuersitatem mixtionum aptatur ad susceptionem diuersarum formarum, sic in corporibus simplicibus secundum maiorem raritatem, et densitatem in suis partibus ad diuersarum formarum aptatur susceptionem, sicut patet in elementis, quorum materia secundum maiorem densitatem suscipit formam terræ: dum autem rarefit secundum plus, et minus, disponitur susceptioni ad formas aliorum elementorum. Per hunc modum est intelligendum in cælo. Cum enim in cælesti natura sit reperire rarum, et densum, sicut dicitur in libro de substantia orbis: sic contingit secundum maiorem raritatem, et densitatem, materiam diuersarum formarum esse susceptibilem. Aliter temen est rarum, et densum in materia elementari, et natura cælesti. In elementis enim causantur a frigido, et calido dissolvente, et constringentes per res materiae: in cælo autem causantur solummodo secundum diuersum partium situm. In densis enim sunt partes propinquiores: in raro autem magis distantes, quia in densis sunt compressæ, et magis vnitæ, in raro sparæ. Sumitur etiam ratio ex parte formæ: lux enim est vna forma communis reperta in omnibus luminariis, et secundum cuius participationem maiorem, et minorem, sunt magis, et minus nobilia: et ideo cum istam formam diuersimode participant, diuersos habent gradus completionis: ideo etiam diuersas formas completiuas. Concedenda sunt igitur rationes ostendentes luminaria cæli secundum speciem esse diuersa, quamuis illa ratio parum valeat, quod sunt ex tota sua materia, sicut iam ostensum est.

AD illud vero quod obijcitur, quod est corpus simplex, dicendum quod simplicitas corporis tollit diuersitatem, quam habet ex mixtione, et formis perfectius mixtum: sed non tollit illam diuersitatem, quæ venit ex diuersitate formarum simplicium tantum: sicut patet, quod quamuis elementum sit corpus simplex, non tamen omnia elementa sunt vnius speciei.

AD illud quod obijcitur, quod sunt ex aggregatione lucis, dicendum quod non ibi tota ratio tangitur, sed solum tangitur dispositio ad diuersitatem: ideo sequens ratio non valet de flamma maiori, et minori: plus enim differunt luminaria, quam flamma maior et minor, sicut colligitur ex suis virtutibus, et operationibus consequentibus.

AD illud quod obijcitur, quod est corpus simplex, dicendum quod simplicitas corporis tollit diuersitatem, quam habet ex mixtione, et formis perfectius mixtum: sed non tollit illam diuersitatem, quæ venit ex diuersitate formarum simplicium tantum: sicut patet, quod quamuis elementum sit corpus simplex, non tamen omnia elementa sunt vnius speciei.

AD illud quod obijcitur, quod sunt ex aggregatione lucis, dicendum quod non ibi tota ratio tangitur, sed solum tangitur dispositio ad diuersitatem: ideo sequens ratio non valet de flamma maiori, et minori: plus enim differunt luminaria, quam flamma maior et minor, sicut colligitur ex suis virtutibus, et operationibus consequentibus.

AD illud quod obijcitur, quod sunt ex aggregatione lucis, dicendum quod non ibi tota ratio tangitur, sed solum tangitur dispositio ad diuersitatem: ideo sequens ratio non valet de flamma maiori, et minori: plus enim differunt luminaria, quam flamma maior et minor, sicut colligitur ex suis virtutibus, et operationibus consequentibus.

AD illud quod obijcitur, quod sunt ex aggregatione lucis, dicendum quod non ibi tota ratio tangitur, sed solum tangitur dispositio ad diuersitatem: ideo sequens ratio non valet de flamma maiori, et minori: plus enim differunt luminaria, quam flamma maior et minor, sicut colligitur ex suis virtutibus, et operationibus consequentibus.

AD illud quod obijcitur, quod sunt ex aggregatione lucis, dicendum quod non ibi tota ratio tangitur, sed solum tangitur dispositio ad diuersitatem: ideo sequens ratio non valet de flamma maiori, et minori: plus enim differunt luminaria, quam flamma maior et minor, sicut colligitur ex suis virtutibus, et operationibus consequentibus.

AD illud quod obijcitur, quod sunt ex aggregatione lucis, dicendum quod non ibi tota ratio tangitur, sed solum tangitur dispositio ad diuersitatem: ideo sequens ratio non valet de flamma maiori, et minori: plus enim differunt luminaria, quam flamma maior et minor, sicut colligitur ex suis virtutibus, et operationibus consequentibus.

AD illud quod obijcitur, quod sunt ex aggregatione lucis, dicendum quod non ibi tota ratio tangitur, sed solum tangitur dispositio ad diuersitatem: ideo sequens ratio non valet de flamma maiori, et minori: plus enim differunt luminaria, quam flamma maior et minor, sicut colligitur ex suis virtutibus, et operationibus consequentibus.

AD illud quod obijcitur, quod sunt ex aggregatione lucis, dicendum quod non ibi tota ratio tangitur, sed solum tangitur dispositio ad diuersitatem: ideo sequens ratio non valet de flamma maiori, et minori: plus enim differunt luminaria, quam flamma maior et minor, sicut colligitur ex suis virtutibus, et operationibus consequentibus.

AD illud quod obijcitur, quod sunt ex aggregatione lucis, dicendum quod non ibi tota ratio tangitur, sed solum tangitur dispositio ad diuersitatem: ideo sequens ratio non valet de flamma maiori, et minori: plus enim differunt luminaria, quam flamma maior et minor, sicut colligitur ex suis virtutibus, et operationibus consequentibus.

4. Ad illud quod obijcitur, quod forma vltima est completiua, dicendum quod hoc est verum respectu formarum, quae disponunt ad ipsam: lux autem potius est forma perficiens alias formas corporales, quam ad eas se habens sicut vltima forma disponens, cum secundum eius participationem maiorem, et minorem formae corporales sint magis, et minus completae. Vel dicendum quod lux est nobilissima forma corporalium, earum scilicet quae sunt ei extraneae: sed non est verum de formis luminarium caelestium, in quibus virtus eius, et natura complete saluatur.

QUESTIO II.

An diuersa luminaria, diuersas habeant impressiones.

Egid. Rom. 2. Sent. dist. 14. q. 3. art. 2. dub. 1. Richardus 2. Sent. dist. 14. art. 3. q. 5. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 14. q. 10.

FVNDAMENTA. Lib. 5. c. 6. 10. 5.

TRVM diuersa luminaria habeant diuersas impressiones super corporalia. Et quod sic, videtur primo auctoritate Augustini in lib. 5. de Ciuit. Dei: Non vsquequam absurde potest dici ad corporum differentias afflatus valere sidereos, sicut in solaribus accessibus, et recessibus videmus ipsius anni tempora variari, et lunariibus incrementis, et decrementis augeri, et minui quaedam genera rerum, sicut mirabiles aestus oceanii.

ITEM astronomi dicunt, quod quaedam stellae calefaciunt, quaedam infrigidant, quaedam humectant, et quaedam desiccant: et hoc ostendunt per sensus experientiam: igitur videtur quod corpora caelestia impressiones diuersas habeant super corporalia.

ITEM ad diuersitatem formarum sequitur diuersitas impressionum: ergo luminaria caelestia differentia specie, et natura, diuersas efficiunt impressiones super haec inferiora.

ITEM si diuersas impressiones et virtutes non habent, videtur quod diuersitas in eis frustra esset: sed non est frustra: ergo, et cetera.

AD OPPOSITVM Gen. 1. d

1. CONTRA: Obijcitur per Scripturam: Dicitur enim quod sint in signa, et tempora, etc. Sed aliud est signum, et aliud causa signi: si igitur luminaria nihil possunt, nisi secundum quod Deus instituit, videtur quod nihil habeant in his inferioribus efficere, sed solum signare.

Damas. li. 2. c. 7. de fide orthod.

2. ITEM Damascenus: Nos autem dicimus quod ipsa non sunt causa alicuius eorum quae corrumpuntur: ergo videtur quod non habeant in his inferioribus efficere aliquam impressionem.

3. ITEM quod non habeant diuersam impressionem, videtur, quia aut imprimunt formam, quam non habent, aut formam quam habent. Formam quam non habent, non possunt imprimere, quia agens debet esse in actu respectu passiu. Si imprimunt formam, quam habent: aut ergo formam, in qua communicant, aut formas in quibus differunt. Si formas, in quibus differunt: ergo videtur quod luna generet lunam, et sol solem, et hoc est falsum. Si formam in qua conueniunt: ergo videtur quod omnia luminaria eandem habeant impressionem in his inferioribus.

4. ITEM sol calefacit propter suum motum ex emissionem radiorum, et ita mediante lumine: sed omnia luminaria caelestia communicant in luce, et in radiorum emissionem, et in motu: ergo videtur quod omnia habeant calefacere: ergo nihil est illud dicere, quod quaedam calefaciunt, quaedam non.

5. ITEM sol habet virtutem illuminandi, et calefaciendi haec inferiora: si ergo sol plus communicat de virtute sua lunae quam alicui corpori inferiori, videtur quod luna habeat eandem impressionem, licet minus intensam.

6. ITEM ignis inter omnia elementa maxime accedit ad naturam caelestem: ergo omnia luminaria caelestia plus communicant cum igne, quam cum aliquo elementorum: ergo videtur quod maxime habeant effectum supra ignem, et eius qualitatem: ergo videtur quod omnia in sui actione, et dominio qualitatem ignis intendunt, et fortificant: et ita videtur quod omnia desiccant, et calefaciant, et nulla infrigidant.

CONCLUSIO.

Luminaria caeli diuersas in corporeis rebus causant impressiones, sicut inter se perfectionibus diuersis distant.

RESP. AD ARG. Quod luminaria caelestia impressionem habent super elementa, et elementaria corpora: impressionem inquam non vnicam tantum, sed multimodam. Ratio autem quare superiora in haec inferiora agunt, et imprimunt, et rerum qualitates intendunt, est, quia sunt corpora nobiliora, et praecellentia in virtute, sicut praecellent in situ: et ideo cum ordo vniuersitatis sit, ut potentiora, et superiora influant in inferiora, et minus potentiora: ordini vniuersitatis competit, ut luminaria caelestia influant in elementa, et corpora elementaria. Status etiam ordinis hoc requirit, quod sicut in motu locali venit ad ynum mouens immobile, ita in motu alterationis secundum qualitatem necesse est venire ad vnum alterans non alterabile secundum eandem qualitatem: et ideo cum elementa, et ex elementis commixta sint secundum primas qualitates alterabilia, et alterabilia: recte disposuit diuina sapientia corpora caelestia, utpote luminaria, quae inferiora alterarent sua influentia secundum qualitates primas: ita quod ipsa tam qualitatibus, quam alterationibus illarum essent carentia. Ratio vero quare diuersa imprimunt, a quibusdam sumitur propter diuersitatem qualitatum, sicut scribitur in libro de substantia orbis: ibi enim secundum quorundam opinionem dicitur, quod luminaria caeli, qualitates habeant proprias: sed non habent eas omnino vniocas cum qualitatibus elementaribus, pro eo quod secundum illas agere possunt in haec inferiora: sed adinuicem pati non possunt. Sed ista ratio non videtur conueniens: si enim essent aequiuocae, tunc effectus eorum non concordaret qualitatibus elementaribus: et ideo melior sumitur ratio ex parte diuersitatis virtutum. Quia enim Conditor mundi corpora caelestia incorruptibilia posuit ad regulandum, et regendum corruptibilia, quae sunt diuersa, et multiformia, dedit eis virtutes consequentes suas species, secundum quas diuersa luminaria aspectum haberent ad diuersa elementa, et ad diuersa corpora mineralia. Vnde quia luna ex virtute sibi indita cum adiutorio luminis aspectum habet super humorem, ideo per suam influentiam humidum augmentat, et ad eius praesentiam crescunt maria, et quasi exstuant, et effluunt: ad absentiam vero in sinum suum colliguntur, et resiliunt: sic etiam intelligendum est, et in alijs luminariibus. Concedenda sunt igitur rationes ostendentes quod luminaria in his inferioribus habent diuersas impressiones.

1. 2. AD illud vero quod obijcitur, quod nullam habet impressionem, quia sunt signa tantum, dicendum quod Scriptura non dicit, quod sint tantum in significationem, quia et sunt signa in significatione, et sunt causa in efficacia: magis tamen exprimit, quod sint signa, quam quod sint causa, pro eo quod nec causant sufficienter,

Habere duobus dicitur modis.

Arist. 2. de anima com. tex. 24. Li. 5. de coel. sol. profa 4. in med.

cienter, nec causant necessario: et ideo magis attribuit eis rationem signorum: et per hoc patet responsio ad illud Damasceni, cum dicit, quod non sunt causa in his inferioribus: non vult enim negare quin habeant influentiam: sed vult dicere quod nec sunt principia inferiorum sufficientia, nec sunt necessaria: operantur enim, ut causae vniuersales, quae per particulares indigent adiuari, et possunt impediti.

3. AD illud enim quod obijcitur tertio, aut imprimunt quod habent, aut quod non habent, dicendum quod ad hoc quod obijcitur tertio, aut imprimunt quod habent, aut quod non habent, dicendum quod primo influunt virtutem suam quam habent, et per illam generant, et augmentant formam, et speciem, quam non habent. Et cum dicitur quod nihil dat formam, quam non habet, dicendum quod habere dicitur duobus modis, vel virtualiter, vel formaliter: et ad hoc quod impatiatur aliquid alicui, sufficit quod habeat virtualiter, non oportet quod habeat formaliter: sicut mouens immobile dat motum, quamuis ipsum non moueatur: sic intelligendum est in proposito. Praeterea, cum ponuntur corpora caelestia imprimere in haec inferiora, et diuersas qualitates generare, hoc non est intelligendum, quod eis dent ex se: sed educunt illud, quod est in potentia in actu. Praeterea, non est intelligendum, quod dent per se solum, sed adiuvando virtutem naturae inferioris: hoc autem faciunt tum per virtutem lucis: in qua communicant, tum etiam per virtutes proprias, secundum quas agunt in haec inferiora, non ut producant sibi similia: sed ut influendo conferrent, regant, et intendant rerum inferiorum qualitates, et naturas.

4. AD illud quod obijcitur, quod omnium sit calefacere: Responderi potest, quod motus, et lumen non est sufficiens causa caloris: sed motus cum velocitate, et lumen cum radiorum multiplicatione: et quia haec non concurrunt in omnibus luminariibus: ideo non possunt omnia calefacere. Possent etiam ad hoc red di ratio alia, quia hoc non tantum facit motus, et lumen: sed etiam ad hoc facit virtus propria, secundum quam stella, vel planeta calefaciens aspectum habet super igneam naturam principaliter.

5. AD illud quod obijcitur, quod sol magis communicat virtutem suam lunae, quam alicui inferiori, dicendum quod sicut dicit Philosophus in libro de Anima: Actus actiuorum est in patiente praedispósito. Et Boetius: Omne quod cognoscitur, vel recipitur secundum cognoscentium, vel recipientium facultatem comprehenditur, vel recipitur: Quoniam ergo inferiora sunt receptiua luminis pariter, et caloris, hinc est, quod sol non tantum ea illuminat, sed et inflamat. Quia vero luna nata est illuminari: sed non est nata calefieri, hinc est quod a sole lumen recipit, et refundit: calorem vero non recipit, nec refundit.

6. AD illud quod obijcitur, quod natura ignis plus conuenit cum natura caelesti, dicendum quod de caelestibus luminariibus est loqui dupliciter, scilicet quantum ad naturam, in qua conueniunt, videlicet quantum ad naturam lucis: et quantum ad hanc verum est dicere, quod vniuersaliter magis conformantur igni, quam alij elemento. Est etiam loqui quantum ad virtutes sibi specialiter datas, secundum quod deputantur ad regimen inferiorum: et quia non tantummodo habent regere ignem, sed etiam alia corpora, hinc est quod ex sua institutione primaria aliqua ex eis magis, quam ignem inspicunt elementa alia: et quia omnis actio attenditur secundum aspectum virtutis agentis ad patiens, sicut dicunt medici, et astronomi, hinc est quod quaedam luminaria magis cum igne in effectu communicant, quaedam vero discordant dum principaliter aspicunt elementa alia. Aspectus autem ipsorum determinare alterius est scientia.

S. Bon. To. 4.

QUESTIO II.

An ex impressionibus luminarium causetur in hominibus diuersitas morum.

S. Tho. 1. 2. p. q. 125. art. 4. Et Quod. 12. art. 5. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 14. q. 3. art. 3. Tho. Argent. 2. Sent. dist. 14. q. 1. art. 3. Durandus 2. Sent. dist. 14. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 14. q. 11.



TRVM ex impressionibus illorum luminarium causetur in hominibus diuersitas morum. Et quod sic, videtur per Boetium in libro de consolatio. Fatum est rebus mobilibus inhærens dispositio, per quam diuina prouidentia suis quæque necit ordinibus. Similiter etiam Augustinus in libro 5. de Ciuit. Dei dicit quod fatum est vis positionis siderum, qua existente, quando quis concipitur, vel nascitur: cognoscitur qualis futurus sit. Ex prima auctoritate habetur, quod fatum vere est, ex secunda habetur, quod fatum est vis stellarum: ergo si totum regimen vitæ consistit in fato, sicut dicit Boetius: et fatum est vis positionis siderum, sicut dicit Augustinus tunc regimen vitæ, et diuersitas morum pendet ex virtute siderum.

AD OPPOSITVM Boet. iib. 4. profa. 6. de consol. philosophica. Aug. 5. de Ciuit. Dei. 1. et seq. 20. 5.

2. ITEM Philosophus in libro de elementorum proprietatibus dicit, quod regna vacua facta sunt, et terra depopulata sunt ad coniunctionem duarum magnarum stellarum, scilicet Iouis, et Saturni: sed hoc non esset nisi bella, et lites hominum ex astris penderent: ergo, et cetera.

Ex lib. de proprietatibus olim et s. Pol. c. 7.

3. ITEM hoc ipsum videtur per sacram Scripturam: Magi cognouerunt ortum regis per apparitionem stellæ. Et in Ioanne dicit Dominus: Nondum venit hora mea. Et similiter: Nemo apprehendit eum, quia nondum venit hora eius: si ergo Christus homo natus fuit sub constellatione, et horam temporis expectauit in sua passione, videtur quod multo fortius omnes alij homines regi, et gubernari habeant, et disponi secundum stellarum virtutem.

Matt. 2. b Ioan. 8. d

4. ITEM hoc ipsum videtur experientia. In mortibus enim regum, ut dicunt astronomi, apparet stellæ cometa, et astronomi, et mathematici de multis rebus inuestigant secundum astrologiae iudicium multa prædicunt vera: hoc autem non esset nisi mores, et affectus hominum disponerentur secundum virtutem stellarum: ergo, et cetera.

5. ITEM hoc ipsum videtur ratione certa. Ad vniuersitatis ordinem spectat, et ad perfectionem regimini, ut nihil casu fiat respectu diuine prouidentie: ergo si Deus regit ignobilia per nobilia, et corruptibilia per incorruptibilia, et inferiora per superiora, videtur quod nihil in his inferioribus fiat, quod a stellarum virtute, et influentia non procedat: et si hoc verum est: ergo diuersitas morum causatur a virtute constellationum.

CONTRA: Solem, et lunam, et omnia astra cæli creauit Dominus Deus in ministerium cunctis generibus, quæ sub cælo sunt: sed quod est creatum in ministerium hominis non prædominatur ei in regimine, et virtute: aliter enim esset creatum in dominium, non in ministerium: si igitur astra cæli sunt creata in ministerium: ergo ex eis non pendet principaliter mores hominum.

FVNDAMENTA. Deut. 4. b

ITEM hoc videtur auctoritate ipsius Ptolemæi maximi astronomi, qui dicit quod sapiens homo dominabitur astris: sed hoc non esset, si mores hominum causarentur ex impressionibus stellarum: ergo, et cetera.

ITEM hoc ipsum videtur ratione ostensa. Quod recte ordinatum est secundum quod huiusmodi, non tendit nisi

nisi ad rectum : sed cælum cum suis sideribus a prima conditione rectissime ordinatum est: ergo numquam nisi ad bonos mores, et rectos tendit: ergo aut omnes homines habent bonos mores, aut bonitas morum non causetur ex positione siderum.

5. I T E M hoc videtur per rationem ducentem ad impossibile. Si enim diuersitas morum causetur a positionibus siderum, cum motus eorum sit naturalis, et necessarius, diuersitas morum in hominibus esset naturaliter, et necessario: ergo non erit liberum arbitriū nec valebit consiliū, nec meritum erit, nec laus, nec vituperium: si hoc igitur est maximum inconueniens, impossibile est, quod diuersitas morum causetur a positionibus siderum.

CONCLUSIO.

Laminarum caelestium impressiones in hominibus morum diuersitatem causant, non tamen necessario, sed dispositione contingenter, atque remote.

RESP. AD ARG. Dicendum quod mores hominum, et euentus futurorum a sideribus causari dupliciter potest intelligi. Aut necessario, et sufficienter: aut dispositiue, et contingenter. Si primo modo dicitur: sic non tantum est falsum, immo et haereticum, et diabolicum figmentum, quia repugnat Christianae religioni, repugnat sensui, et repugnat etiam rationi. Christianae religioni repugnat, dum est contra veritatem fidei, et honestatem morum: veritas enim fidei in hoc errore non potest saluari: dum enim ponit omnia a sideribus necessario euenire, tollit meritum, et consequenter tollit primum, tollit etiam gratiam, et per consequens gloriam. Honestas etiam morum per hunc errorem prauiudicium patitur, dum culpa peccantis in sidera refunditur, et licentia malefaciendi sine reprehensione conceditur, et homo ad adorandū, et colendum sidera incurnatur. Et iste est finis huius erroris pessimi, quia ad idololatriam perducit: et in hoc patet hoc esse commentum diaboli, qui maxime ad hoc intendit hominem pertrahere, vt faciat se adorari, et coli. Sensui etiam repugnat, quia sensibili experientia in eadem constellatione conceptos, et natos videmus diuersificari in moribus, et euentibus, et naturalibus proprietatibus: et istud manifeste apparet in Iacob, et Esau, qui simul concepti, et nati, et tamen in omnibus his sunt diuersificati. Apparet etiam, quia in constellatione eadem nascitur filius regis, et filius rustici, nascitur etiam homo, et asinus, nascitur femina, et masculus, qui nec communicant in moribus, nec in euentibus, nec in naturalibus proprietatibus: et hoc ipsum probat Greg. in Homil. Epiphaniae sic: Fateri mathematici solent, quia si quis sub signo aquarii nascitur, piscatoris in hac vita ministerium fortitur: piscatores vero Getulia, vt fertur, non habet: quis ergo dicat, quod nemo ibi sub stella aquarii nascitur, vbi piscator omnino non habetur? Dicunt etiam, quod qui sub signo librae nascuntur, trapezitarum futuri sunt, in multis autem locis sub libra multi nascuntur, vbi trapezitarum penitus ignorantur. Repugnant nihilominus recte rationi, dum superioribus praeposit inferiora, et in se implicat contraria. Superioribus namque praeposit inferiora, dum homini praeposit astra, quae est creatura dignissima, sicut philosophus testatur, et recta ratio dicit, hominem esse finem omnium, quae sunt. Et ideo dicit Gregorius: Vita quippe hominum solus, qui creauit, conditor administrat: non enim propter stellas homo, sed propter hominem stellas factae sunt: dum igitur hic error mores hominum astris subijcit, inferiora suo superiori, et ignobilia nobilibus praeposit. Non solum autem hoc rationi repugnat, sed etiam quia in se opposita implicat. Dicit enim quod quia mores hominum pendent ex astris,

In Enchirid. Hom. 10.

et constellationibus: ideo astra sunt veneranda, et constellationes obseruandae, et hoc est ponere duo opposita. Aut enim necesse est euenire homini secundum constellationes siderum, aut non. Si non: ergo non sunt fata metuenda. Si sic: ergo non sunt astra veneranda: dum ergo ponit fata esse metuenda, et astra veneranda, ponit duo contraria. Item: Aut euenit homini secundum quod constellatio in suo ortu exigit, aut non. Si sic: ergo frustra sunt consuandae constellationes in actibus suis, cum secundum primam constellationem necesse sit ei bona, vel mala euenire. Si non in prima constellatione: ergo pari ratione nec in sequentibus: igitur nullae sunt obseruandae. Dum ergo hic error ponit constellationes effectum habere, et ponit constellationes obseruandas esse post hominis natiuitatem, aperte videtur sibi ipsi contradicere, et sic iste error repugnat sensui, et fidei, et rationi. Hoc autem triplex inconueniens quod dictum est, colligitur ex verbis Damasc. Greg. et August. Secundum igitur hunc modum dicendi scilicet mores hominum, et euentus futurorum a stellis necessario, et sufficienter causari, falsitas incurritur, et haereticus periculosa. Si autem dicantur mores hominum a dispositionibus siderum variari, et dispositiue, et contingenter, sic potest habere veritatem, quia nec rationi, nec fidei repugnat. Planum est enim quod dispositio corporis varia multum facit ad variationem affectionum, et morum animae: vt plurimum enim animae complexionis corporis imitatur: vnde cholericus sunt iracundi: et sanguinei sunt benigni: et melancholici sunt liuidi: et flegmatici sunt pigri: hoc autem non est necessario, anima enim suo corpori dominatur, maxime quando est adiuta per gratiam: multos enim videmus cholericos mansuetos, et melancholicos benignos. Quoniam igitur virtus corporum caelestium operatur ad mixtionem, et qualitatem complexionum, hinc est, quod per consequens operatur quodam modo ad qualitatem morum, valde tamen de longinquo: plus enim facit ad qualitatem complexionis virtus naturae inferioris, quam virtus sideris. Vnde Aug. in li. 5. de Ciuit. Dei, in solutione cuiusdam quaestiois de fratribus duobus, qui simul infirmabantur, et curabantur, vnde hoc esset, magis commendat responsum Hippocratis philosophi, quam astronomi. Hippocrates enim respondit, quod hoc erat propter similitudinem complexionis, et astronomus respondet, quod erat propter identitatem constellationis. Melius enim respondit philosophus, quia causam reddit magis propriam, et magis propinquam. Si ergo hoc modo quaeretur, vtrum impressiones siderum aliquo modo dissonant ad varietatem morum, respondendum esset quod sic, verum tamen non dispositione necessaria, et proxima, et sufficiente, sed dispositione remota, et contingente. Si autem quaeratur, vtrum sit causa sufficiens, respondendum est simpliciter, quod non, quia contrarium dicere est haereticum, sicut prius ostensum est.

Damasc. de fide orth. li. 2. c. 7.

1. AD illud ergo quod obijcitur de fato, dicendum quod de fato aliter loquitur Boet. et aliter Aug. Boetius enim loquitur de fato, prout est aliquid secundum veritatem, et sic fatum nominat ordinem in rebus mobilibus ad diuinam prouidentiam relatum, ordinem inquam non solum secundum naturam, et causam necessariam, sed etiam secundum libertatem voluntatis, et contingentiam. Dicit enim sic in libro de consolatione: Prouidentia cuncta pariter, quamuis diuersa, quamuis infinita complectitur: fatum vero singula dirigit in motum, locis, formis, et temporibus distributa. Et haec temporalis ordinis explicatio in diuinæ mentis adunata prospectu, prouidentia est: eadem vero adunatio digesta, atque explicata temporibus fatum vocatur. Et sic patet quod Boetius fatum accipit generaliter ad egressum, et decursum omnium rerum, siue voluntariarum, siue naturalium, siue necessariarum, siue contingentium.

Cap. 5. to. 3

Lib. 4. profa. 6. circa initium.

2. AD illud quod obijcitur, quod bella cauantur ex coniunctione siderum, dicendum quod illud verbum Philosophi non tribuit aliud sideribus, quam quandam dispositionem ad tales effectus, ex quibus bella generantur. Ex motione enim aliquid humoris potest aliqua affectio in anima excitari, quam tamen non necesse est ponere, quia anima potest eam reprimere: sed quia multi sunt insectores passionum, et eis quibus possunt dominari, seipsos subijciunt, hinc est, quod multi se subijciunt impressionibus astrorum: et ideo frequenter astrologi vera praedicunt, maxime circa homines animaliter viuentes: circa vero spiritualiter sapientes, qui dominantur passionibus, pauca possunt vera praedicere, immo sicut dicit magnus astronomus Ptolemæus: Sapiens dominabitur astris.

3. AD illud quod obijcitur, quod Dominus natus fuit sub constellatione, dicendum quod falsum est, nec apparuit stella sub cuius regimine nasceretur, nec in patiendū expectauit horam fatalem: sed in natiuitate apparuit stella, vt signum: in passione vero tempus expectauit sibi a Deo praedestinatum et figuris legalibus praesignatum. Et si quæras, vnde hoc est, quod magi per illam stellam cognouerunt regem, dicendum quod hoc non solum humana inuentione fuit, sed suae mentis attentione, et diuina reuelatione. Præterea: Illa stella non fuit cum alijs stellis creata, sed in natiuitate Domini fuit producta, nec motum habuit aliarum stellarum, sicut dicit Chrysothomus: nec fuisse creditur in orbibus aliarum stellarum, sed longe inferius, adeo vt directe appareret super domum.

Li. 5. cap. 5. to. 5.

August. ibidem.

gentium. August. vero in lib. 5. de Ciuit. Dei: accipit A fatum secundum estimationem Philosophorum, qui vocant fatum vim positionis siderum, et constellationum, secundum quam cuncta necessaria eueniunt in his inferioribus, et sic fatum nihil est. Et ostendit ipse, quod nihil sit: et ita æquiuoce accipit fatum. Boetius, et Augustinus, et propter hoc non fit assumptio sub medio: sed magis æquiuocacionis deceptio, propter quam tollendam de medio dicit August. in li. 5. de Ciuit. quod si quis fatum vocat ordinem causarum, quem Deus instituit, cum hoc sit verum, sententiam teneat, et linguam corrigat, quia secundum communem usum sic accipitur, sicut mathematici accipere consueverunt.

2. AD illud quod obijcitur, quod bella cauantur ex coniunctione siderum, dicendum quod illud verbum Philosophi non tribuit aliud sideribus, quam quandam dispositionem ad tales effectus, ex quibus bella generantur. Ex motione enim aliquid humoris potest aliqua affectio in anima excitari, quam tamen non necesse est ponere, quia anima potest eam reprimere: sed quia multi sunt insectores passionum, et eis quibus possunt dominari, seipsos subijciunt, hinc est, quod multi se subijciunt impressionibus astrorum: et ideo frequenter astrologi vera praedicunt, maxime circa homines animaliter viuentes: circa vero spiritualiter sapientes, qui dominantur passionibus, pauca possunt vera praedicere, immo sicut dicit magnus astronomus Ptolemæus: Sapiens dominabitur astris.

3. AD illud quod obijcitur, quod Dominus natus fuit sub constellatione, dicendum quod falsum est, nec apparuit stella sub cuius regimine nasceretur, nec in patiendū expectauit horam fatalem: sed in natiuitate apparuit stella, vt signum: in passione vero tempus expectauit sibi a Deo praedestinatum et figuris legalibus praesignatum. Et si quæras, vnde hoc est, quod magi per illam stellam cognouerunt regem, dicendum quod hoc non solum humana inuentione fuit, sed suae mentis attentione, et diuina reuelatione. Præterea: Illa stella non fuit cum alijs stellis creata, sed in natiuitate Domini fuit producta, nec motum habuit aliarum stellarum, sicut dicit Chrysothomus: nec fuisse creditur in orbibus aliarum stellarum, sed longe inferius, adeo vt directe appareret super domum.

4. AD illud quod obijcitur quod multa vera praedicunt, et maxime hoc apparet in stella cometa, quae apparet in morte regum, dicendum quod in his, quae considerantur circa motum caelestium corporum infallibiliter possunt vera praedicere, et per artem, sicut de eclipsi solis, et lunæ. In his vero, quae considerantur circa effectum rerum inferiorum, quae eis subsunt, probabiliter, et per artem possunt vera praedicere, non tamen semper sicut circa tempestates, et serenitates, et huiusmodi. In his vero, quae sunt liberi arbitrij, frequenter ita dicunt falsa, sicut et vera. Et si aliquando vera videantur dicere, hoc est vel casu, vel diabolico instinctu. Nam diabolus, sicut dicit Augustinus, se libenter immiscet in huiusmodi diuinationibus. Nec valet illud quod obijcitur de stella cometa, quia prout significat mortem regis, non fit natura, sed diuino iussu, vt dicit Damascenus. Si enim naturaliter fit, non videtur ratio, quare magis appareat in morte principis, quam in morte rustici: nisi forte tu dicas, sicut volunt aliqui astrologi dicere, quod stella aliqua praestitit principi, quae in eius morte diuino iussu ad se trahit partes caelestes, quae erant in eius corpore, quibus abstractis a corpore, generatur dissolutio in eo quod remanet, et dum sursum trahuntur, et stellae approximant, faciunt cometam. Sed tunc manet quaestio, quare similiter non fit circa rusticum. Ideo securus dici potest, quod cometa aut non significat mortem principis, sed solum hoc accidit, quod moriatur in eius apparitione. Aut si significat, hoc fit diuino iussu, quo magis eius mortem praenunciat, tum quia est persona communis, tum quia ex hoc potest frequenter oriri perturbatio regni, in cuius custodia magis sollicitantur angeli, dum bonum commune praepouunt bono speciali.

Damasc. li. 2. c. 17. de fide orth.

5. AD illud quod obijcitur, quod perfectione ordinis est, quod illud quod regitur perfecte subijciatur regenti, dicendum quod hoc verum est, vbi regens aliquid regit per modum dominantis, non per modum ministrantis: vnde quia humani actus reguntur a diuina prouidentia, sicut a dominante, nihil euenire potest præter ipsius diuinæ prouidentiae intentionem, et cognitionem, et ita nihil casu: quia vero ab astris dirigitur solummodo per modum ministerij, ideo non oportet quod per omnia subdantur eis, nec hoc exigit perfectio vniuersi.

DISTINCT. XV.

DE OPERE QVINTAE DIEI, ET sextae. Et de requie et sanctificatione diei septimae.

DIXIT etiam Deus: Producant aquae reptile animae uiuentis, et volatile super terram, et cet. Opus quinta diei est formatio piscium, et auium, quibus duo elementa ornantur: et de eadem materia, id est, de aquis pisces, et anes creantur: volatilia leuans in aera, et natalia remittens gurgiti.

Ambros. in hexa. li. 5. c. 2. et 3. to. 1.

De opere sextae diei, quando creata sunt animalia, et reptilia terrae. SEQUITUR, dixit Deus: Producat terra animam uiuentem, iumenta, et reptilia, et bestias terrae, secundum species suas, et cet. Sextae diei opus describitur, cum terra suis animalibus ornari dicitur.

Vtrum post peccatum venenosa animalia noxia facta fuerint, an propter peccatum nocere ceperint, prius facta innoxia.

QVINTAE DIEI solet de venenosis et perniciosis animantibus, vtrum post peccatum hominis ad vindictam creata sint, an potius creata innoxia peccatoribus nocere ceperint. Sane dici potest, quod creata nihil homini nocissent, se non peccasset: puniendorum namque vitiorum, et terrendorum,

August. de Gen. ad lit. lib. 3. c. 15.

terrendorum, vel probande vel perficiende virtutis causa nocere ceperunt. Fuerunt ergo creata innoxia, sed propter peccatum facta sunt noxia.

Utrum minuta animalia tunc creata fuerint.

DE quibusdam etiam minutis animantibus quaestio est, utrum in primis conditionibus creata sint, an ex rebus corruptis postea orta sint. Pleraque enim de humidorum corporum vitijs, vel exhalationibus terra, sine de cadaueribus gignuntur: quaedam etiam de corruptione lignorum, et herbarum, et fructuum: et Deus auctor omnium est. Potest autem dici, quod ea quae de corporibus animalium, maxime mortuorum, nascuntur, cum animalibus creata non fuerint, nisi potentialiter et materialiter. Ea vero quae ex terra germinante orta sunt, tunc creata fuisse non incongrue dici potest.

Quare post omnia factus est homo.

OMNIBVS autem creatis atque dispositis nouissime factus est homo, tamquam Dominus et possessor, qui et omnibus preferendus erat, unde sequitur: Vidit Deus quod esset bonum, et ait: Faciamus hominem ad imaginem, et cet. Sed antequam de hominis creatione tractemus, quod supra breuiter tetigimus, planius versantes clarius faciamus. In hac enim rerum distinctione Catholici tractatores dissentire, ut supra diximus, inueniuntur: alij dicentibus, res creatas esse atque distinctas secundum species per interualla sex dierum: quorum sententia quia littera Genesis magis inferuire videtur, atque eam Catholica Ecclesia magis approbat: ideo haecenus studiose docuimus, quo modo ex illa communi materia prius informiter facta, postea corporaliu rerum genera per sex dierum volumina distinctim sint formata. Alij autem videtur, quod non per interualla temporum facta sint: sed simul ita formata ad esse prodierunt. Quod August. super Genesim pluribus modis nititur ostendere, dicens: elementa quattuor ita formata sicut modo apparent, ab initio extitisse, et calum sideribus ornatum fuisse. Quaedam vero non formaliter, sed materialiter tunc facta fuisse, quae post per temporis accessum formaliter distincta sunt: ut herba, arbores, et forte animalia. Omnia ergo in ipso temporis initio facta esse dicunt: sed quaedam formaliter et secundum species quas habere cernimus, ut maiores mundi partes: quaedam vero materialiter tantum. Sed, ut dicunt, Moyses loquens rudi et carnali populo, locutionis modum temperauit, de Deo loquens, a simili hominis qui per moras temporum opera sua perficit, cum ipse simul sua opera fecerit. Vnde Augustinus: Ideo, inquit, Moyses diuissim refert Deum illa opera fecisse, quia non potuit simul ab homine dici, quod a Deo simul potuit fieri. Item potuit diuidere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus operandi temporibus non diuisit. Illi qui his auctoritatibus et alijs huiusmodi inherentes, dicunt quattuor elementa atque cali luminaria ita formata simul esse, illos sex dies quos Scriptura commemorat, sex rerum genera, id est, distinctiones appellant quae simul facta sunt, partim formaliter, partim causaliter.

Quo modo intelligendum sit Deum requieuisse ab omni opere suo.

IAM de septima diei requie aliquid nos eloqui oportet. Scriptum est, quia compleuit Deus in die septimo opus suum, et requieuit die septimo ab uniuerso opere quod patrarat. Requieuisse dicitur Deus die septimo: non quasi operando lassus, sed ab uniuerso opere requieuit: quia nouam creaturam facere cessauit. Requiescere enim cessare dicitur. Vnde in Apoc. dicitur: Non habebant requiem dicentia: Sanctus, sanctus, sanctus, id est, dicere non cessabant. Requieuisse ergo, Deus dicitur, quia cessauit a faciendis generibus creatura, quia ultra noua non condidit. Vsq̄ue nunc tamen, ut veritas in Euangelio ait: Operatur pater cum filio scilicet administrationem eorumdem generum quae tunc instituta sunt. Creatoris enim virtus causa subsistendi est omni creatura. Quod ergo dicitur: Pater meus usque modo operatur, et ego operor, illud uniuersae creaturae continuam administrationem ostendit. Die ergo septimo requieuit, ut nouam creaturam ulterius non faceret, cuius materia vel similitudo non praecesserit: sed usque nunc operatur, ut quod condidit continere et gubernare non cesset.

Qualiter accipiendum sit quod dicitur Deus compleuisse opus suum septimo die, cum tunc requieuerit ab omni opere suo.

SED queritur quo modo septimo die dicatur Deus compleuisse opus suum, cum ab omni opere illa die requieuerit, nec aliquod genus nouum rerum fecerit. Alia translatio habet: Consummavit Deus die sexta opera sua: quae nihil quaestiois affert, quia manifesta sunt quae in eo facta

eo facta sunt et omnium consummatio eo die perfecta est sicut Scriptura ostendit cum ait: Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Omnia quidem naturaliter bona erant, nihilque in sui natura vitij habentia: et sunt bona quae condidit Deus etiam singula. Simul vero uniuersa valde bona, quia ex omnibus consistit uniuersitatis admirabilis pulchritudo: in qua etiam illud quod malum dicitur bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis. Sexto ergo die facta est operum consummatio. Ideo praemissa oritur quaestio, quo modo dicatur Deus die septimo opus suum compleuisse, quod hebraica veritas habet, in quo tamen nihil nouum creasse dicitur: nisi forte dicatur die septimo compleuisse opus suum, quia ipsum benedixit et sanctificauit: sicut subiicit Scriptura: Benedixit diei septimo, et sanctificauit illum. Opus enim est benedictio et sanctificatio: sicut Salomon aliquid operis fecit cum templum dedicauit.

Quae sit benedictio et sanctificatio septimae diei.

ILLVM autem diem sanctificasse et benedixisse dicitur, quia mystica praeter ceteris benedictione et sanctificatione eum donauit. Vnde in lege dicitur: Memento sanctificare diem sabbati. Et inde est, quod numerando dies, usque ad septimum procedimus, et dicimus septem esse dies, quorum repetitione omne tempus agitur: non quin alius sit ab illis dies octauus et nonus, et sic de ceteris: sed quia in sex diebus rerum genera distincta sunt: et in septimo, licet non fuerit nouum genus rerum institutum, fuit tamen in eo quasi quidam nouus status sanctificationis operum et requieitionis opificis. Potest etiam sic exponi illud: Compleuit Deus die septimo opus suum, id est, completum et consummatum vidit.

D I S T I N C T . XV.

De productione rerum mixtarum, et sensibilium.

Dixit etiam deus: Producant aquae reptile, et cet.

Expositio textus.

VPRA egit Magister de productione rerum simplicium, et insensibilium, in hac parte agit de productione mixtorum, et sensibilium, ut animalium. Et quoniam ad animalium productionem facta est uniuersitatis completio, et ad completionem sequitur ab opere cessatio, ideo ista pars habet tres. In prima agit de sensibilium productione. In secunda de diuinorum operum perfectione, ibi: Omnibus autem creaturis, atque dispositis, etc. In tertia agit de septimae diei requieitione, ibi: Tam de septima diei requie aliquid nos eloqui oportet, et cet. Prima pars habet duas. In prima determinat de productione animalium ex aquis. In secunda de productione animalium ex terra, ibi: Sequitur, dixit Deus: Producat terra, et cet. In qua parte primo determinat veritatem, deinde soluit dubitationes duas. Vnam, ibi: Quare solet de venenosis. Aliam, ibi: De quibusdam etiam minutis. Similiter secunda pars, in qua determinat de operum diuinorum consummatione, habet duas. In prima ostendit qualiter in productione hominis facta est, et consummata distinctio rerum. In secunda vero circa eandem distinctionem explicat diuersas sententias catholicorum tractatorum, ibi: In hac enim rerum distinctione catholici tractatores, et cet. Similiter tertia pars habet duas. In prima veritatem explicat. In secunda quaestionem mouet, et determinat, ibi: Sed quaeritur, quo modo septimo die dicatur Deus, et cet.

Producant aquae reptile anima viuens. Dub. I.

Contra. Reptilia, et natatilia diuersarum sunt specierum: ergo cum producta ex aquis sint natatilia,

non debent dici reptilia. I T E M cum reptilia spectent ad ornatum terrae, non videtur, quod spectent ad ornatum aquae. I T E M videtur hic esse nugatio, cum dicitur reptile animae viuens: omnis enim anima coipso, quod est anima, viuunt.

R E S P. Dicendum quod in animalibus differt motus rependi a motu gradiendi. Motus enim rependi attenditur secundum tractionem: animal enim quod repit antequam partem protendens, etiam cum illa aliquid apprehendens, trahit totum corpus suum post se, sicut patet in vermibus, motus vero gradiendi est per impulsionem: quantum igitur ad ea, quae nant, se trahunt, et protendunt antequam, et extendendo se ad antequam quasi tenendo se ad soliditatem, vel grossiciem aquae trahunt totum corpus suum, sicut patet in natantibus. Hinc est, quod omnia natantia dicuntur reptilia, etsi contingat ea aliquando gradi, sicut est in crocodilis, et aliquibus, quae versantur in aquis, et in terra: denominantur tamen a motu, qui est eis magis naturalis scilicet qui competit eis secundum habitationem in aquis. Volatilia autem non dicuntur reptilia, quamuis videantur se ferre in aera, sicut pisces in aquis. Est enim diuersus modus mouendi: quia impulsu magis mouentur, quam tractu. Dum enim auis volat, clauditur aer in concauitate alarum: et dum alae applicantur ad corpus, violenter aer repellitur ex parte alarum posteriori tractu, et ex illo impulsu corpus auis procedit antequam: et ideo volatilia sub reptilium nomine non comprehenduntur, nec etiam sub genere gressibilium: quia non mouentur virtute pedum, sed virtute alarum. Vnde potest sic sumi diuisio animalium quantum ad motum, quia animal aut mouet se antequam trahendo, et sic est reptile siue sit in aquis siue in terra: aut impellendo, et hoc dupliciter. Aut pedibus, et sic est gressibile. Aut alis, et sic est volatile: et sic patet pro quanto pisces dicuntur reptilia, et quod falsum est illud quod primo proponitur, quod reptile distinguitur contra aquatile, immo est in plus. A D illud quod obijcitur, quod reptilia spectant ad ornatum terrae, dicendum quod reptile, dicitur quadrupliciter. Vno modo, quod se trahit vi oris, sicut vermes. Alio modo, quod se trahit vi costarum, sicut serpentes. Tertio modo, quod se trahit vi pennularum, ut pisces. Quarto modo dicitur reptile large, quod in mouendo se magnam partem corporis

corporis applicat terræ, quamvis habeat pedes, sicut lacertæ, et stelliones: et sic secundum diuersas acceptiones reptile potest pertinere ad ornandum diuersa elementa. Ad illud quod queritur, quare animæ uiuentis, dicendum quod vita manifestatur maxime per sensum, et motum: ideo anima uiuens appellatur, quæ uiuit uita manifesta: et hæc est illa, quæ dat corpori motum, et sensum: talis autem non est in plantis, sed in animalibus: et ideo ad differentiam plantarum dicitur: Producat aqua reptile animæ uiuentis, quasi in plantis sit anima uiuens, et in animalibus sit anima uiuens, quia hæc mouentur, et sentiunt: illa uero minime.

Producat terra animam uiuentem, iumentum, et reptilia, et cet. Dub. III.

Videtur ibi esse superfluitas, quia omne animal brutum bestia est. Si tu dicas, quod bestia uocatur animal brutum, quia nocet: tunc superfluit dicere reptilia. Item in Psalmis non solummodo enumerantur iumenta, et bestie, et reptilia, sed etiam pecora: ergo uidetur hic esse diminutio: queritur igitur de horum trium differentia, et sufficientia. Queritur etiam, cum omnia animalia, quæ sunt in mari, contineantur sub vna differentia animalis, quæ est reptile, et similiter omnia animalia aeris sub vna differentia animalis: quæ est uolabile, quare non similiter omnia animalia terræ sub vna differentia contineantur.

Respondeo. Dicendum quod terra inter cetera elementa minus est decora: ideo magis indiguit decorari. Et iterum, quia ipsa maxime præstat pabulum animalibus inter cetera elementa, hinc est, quod plures animalium differentie reperiuntur in illa: omnes autem illæ differentie reducuntur ad has tres differentias, quarum numerus, et sufficientia potest accipi dupliciter, vel ex parte motus ipsorum animalium, vel ex parte finis. Ex parte motus sic: Omne enim animal quod mouetur, aut mouetur tractu, et sic est reptile: aut impulsu, et sic gressibile. Et hoc est dupliciter. Aut est animal natum seruire, aut manifeste seruire. Primo modo dicitur bestia, secundo modo dicitur iumentum, et sub iumentis comprehenduntur pecora. Ex parte finis sic: Animalia enim facta sunt propter hominem: aut igitur sunt ordinata ad hominis iuumentum, sicut sunt iumenta quasi iuuantia: aut sunt ordinata ad hominis exercitium: et hoc potest esse dupliciter, quia aut exercent nocendo manifeste, et sic sunt bestie, quasi uastie: aut occulte nocent, et sic sunt reptilia, quæ occulte nocent, et insidiantur calcaneo: hos autem fines etiam non haberent, si homo non peccasset in actu, haberent tamen in aptitudine, et ex ipsa aptitudine melius erudiretur tunc homo in statu innocentie, quam erudiatur nunc ex actu in statu culpe: et sic patet horum trium differentia, et sufficientia, et patet responsio ad obiecta.

In hac enim rerum distinctione catholici tractatores dissentire ut supra diximus inueniuntur. Dub. III.

Contra: Cum non sit Deus dissensionis, sed pacis, et Scripturæ sint in eodem spiritu expositæ quo fuerunt conditæ, sicut dicit Gregorius, uidetur quod nullatenus possint dissentire. Item: Verum uero non opponitur: ergo si catholici tractatores dissentiant, unus dicit uerum, et alter falsum: sed intellectus Scripturæ non potest esse nisi uerus: ergo cum dissentiant, necesse est alterum ipsorum deprauare Scripturam: et ita non erit catholicus tractator, sed potius hæreticus.

Respondeo. Dicendum quod vis faciendæ est in hoc quod dicit Magister, dissentire uidentur: uidetur enim aliquando quod est, et uidetur aliquando quod non est: et secundum hunc duplicem modum potest intel-

ligi uerbum Magistri, ut catholici tractatores in aliquo uideantur dissentire, et dissentiant, in aliquo uideantur dissentire, non tamen dissentiant. Aliquid enim dicunt assertiue, et aliquid dicunt opinando. Quantum ad illud quod assertiue dicunt, in hoc non discordant, quia quod asserunt, per reuelationem sancti Spiritus dicunt: qui non est sibi contrarius: in eo uero, in quo opinantur, dissentire possunt, et aliquando dissentiunt, quia opinio uenit aliquando ex probabili coniectura rationis, in qua homo frequenter decipitur deceptione potius, quæ est pœna, quam culpa, a qua uix aliquis tractatorum catholicus immunis fuit: et ideo talis dissensio reprehensibilis non est: quamuis enim discordent aliquo modo iudicia, concordant tamen desideria: omnes enim catholici tractatores ueritatem dicere uolunt. Et sic patet responsio ad illud quod obijciunt. Aliter posset dici, sicut supra tactum fuit, quod etsi dissentire uideantur, non tamen dissentiunt: quia non dicunt, quid fuerit in re, sed quid congruum esse poterit: nec dicunt, quid legislator, scilicet Moyses in illo uerbo intellexerit, sed magis quid Spiritus sanctus intenderit, qui eum illustrauit: et diuersi modi producendi siue simul, siue successiue congruere possunt diuine potentie: et Spiritus sanctus in eadem Scriptura multa simul intelligit, et facit expositores intelligere: ideo etsi discordia uideatur inter doctores secundum exteriorem faciem litteræ, non tamen est discordia secundum ueritatem: et ideo significanter dicitur: Dissentire uidentur: non dissentiunt. Unde Augustinus in libris suis in multis locis tenuit uiam aliorum Sanctorum, ex quo patet quod non erat eis contrarius.

Nouam creaturam facere cessauit. Dub. IIII.

Contrarium dicitur in Hieremia: Nouum faciet. Hier. 31. d. Dominus super terram. Item: In Christo enim Ier. Gal. 3. a. si neque circumcisio aliquid ualet, neque præputium: sed creatura noua.

Respondeo. Dicendum quod nouum dicitur dupliciter. Vno modo dicitur nouum contra antiquitatem, cursus naturæ, et consuetudinem rationalis creaturæ: et sic Deus non cessauit in sex diebus facere nouam creaturam, immo multa facit miraculose, et mirabiliter contra solitum cursum naturæ, et consuetudinis humanæ: et ista noua dici possunt. Alio modo dicitur nouum, cuius nulla similitudo præcessit, nec etiam aliquod principium creatum, quod esset ipsius seminarium, et sic dicit Magister in proposito, quod nouam creaturam facere cessauit, et dicitur etiam in Ecclesiaste: Nihil sub sole nouum. Nihil enim produxit, cuius non fecerit aliquid quo modo simile, vel cuius non produxerit principium feminale in operibus sex dierum: et sic patet quod non est contradictio aliqua. Aliter posset dici, quod requieuit facere nouam creaturam, quæ quidem sit de necessitate perfectionis uniuersi: productio autem Christi excedit uniuersi complementum: et ideo puræ gratiæ est, et dicitur Deus fecisse nouum, cum mulier circumdedit uirum.

Illum autem diem sanctificasse, et benedixisse dicitur, et c. Dub. V.

Obijciunt: Cum tempus, quantum est de se, sit indifferens, et dies dicat tempus, non magis debet benedici dies septimus, quam secundus. Item: cum sanctificatio respiciat creaturam rationalem, quid est, quod dicitur, quod sanctificauit diem. Item: cum æqualis, vel maioris dignitatis sit bene operari, quam requiescere, uidetur quod magis debuit benedici diei sexto, in quo operatus est, quam diei septimo, in quo requieuit.

Respondeo. Dicendum quod sicut dies dicitur esse malus,

Ephes. 5. b

ius, non ratione sui, sed quia mensura est actionis male, sicut dicit Apostolus: Redimentes tempus, quoniam dies mali sunt: sic dies dicitur benedictus et sanctus, quia est mensura alicuius operationis, in qua est benedictio, et sanctificatio. Et nihil aliud est diem aliquem benedicere, et sanctificare, quam diem tali actioni, ut mensuram deputari. Quoniam igitur Deus omnia fecit propter hominis instructionem ut hominem non solum uerbo, sed etiam opere erudiret, sicut sex diebus dedit homini licentiam operandi, et intendendi rebus inferioribus, et sicut septimo die ab omni opere cessauit, sic uoluit quod septimo die homo ab omni opere cessaret: et ei per contemplationem inhæret, et inhærendo quiesceret: et quia in hac inhæssione homo obtinet a Deo ampliationem benedictionis et sanctitatis: ideo dies septimus dicitur a Deo benedictus, et sanctificatus non ratione sui, sed ratione illius quod Dominus deputauit in illo fieri. Et sic patet responsio ad obiecta: patet etiam quantum Deo placet, quod homo sibi soli intendat, et in eo requiescat, dum talem vacationem, siue requiescentiam benedixit, et sanctificauit: propterea in lege frequentissime iterat inter omnia mandata de obseruantia sabbati.

Numerando dies usque ad septimum procedimus. Dub. VI.

Queritur, cum status esse non debeat, nisi in aliqua perfectione, et senarius potius dicat perfectionem, quam septenarius, vel etiam denarius, uidetur quod aut infra septem debemus stare, aut ultra procedere. Queritur etiam, quare Gentiles, qui sacram Scripturam non recipiunt in computatione dierum usque ad septem procedunt. Si tu dicas, quod hoc est propter septenarium planetarum, tunc non uidetur ordo relictus, quia Mars non sequitur immediate Lunam: ergo non debet sequi dies Martis post diem Lunæ.

Respondeo. Dicendum quod numerus dierum præfiguratur secundum diuersitatem mensuratorum, quibus ipsa mensura appropriatur. Quoniam igitur nunc dies non appropriatur ad aliquem specialem effectum, sed solum in primaria rerum conditione, in qua reperitur distinctio secundum septem: ideo numerus dierum secundum illum numerum semper terminatur, non propter perfectionem numeri, vel temporis, quod clauditur in septenario, sed propter perfectionem diuini operis, et quietis accipitur sic numerus. Gentiles autem numerum dierum accipiunt penes dominium septem planetarum, secundum quos regi habet, et disponi tempus: et quia Saturnus est primus inter planetas, dicunt quod dominatur in prima hora diei sabbati, et sequens planeta in secunda: et sic usque ad septem horas: postmodum fit regressus ad principium, et sic est procedendum: et postmodum ille planeta, qui dominatur in uigesima quinta hora, ille est principium sequentis diei, et ab illo denominatur dies illa, et sic deinceps procedendo denominantur septem dies, quasi septem planetas: et hoc patet consideranti ordinem planetarum, quo ordine seruato in enumerando, quando Saturnus dominatur in prima hora diei, Sol dominatur in prima hora sequentis, et Luna in prima hora tertij: et sic procedendo ulterius. Hunc autem modum denominandi dies, nec omnino tenemus, nec uideamus elementis mundi seruire: nec omnino relinquimus propter consuetudinem: unde Dominicam diem denominamus a nobis: sabbatum uero a Iudeis: in alijs diebus seruamus consuetudinem morem Gentilium: Ecclesia tamen loco illorum nominum ponit, Secunda feria, tertia feria, et sic deinceps: et sic patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS I.

Ad intelligentiam huius partis incidit hic quæstio circa duo. Et primo queritur, utrum sensibilia, siue animalia facta sint. Secundo queritur, quo ordine facta sint. Circa primum queruntur tria. Primo queritur, utrum sensibilia quantum ad animam sint producta ex aliquo, vel ex nihilo. Secundo queritur quantum ad corpora, utrum producta sint ex quattuor elementis, an ex uno. Tertio queritur, utrum in earum compositione actiua prædominentur passiuus, an e contrario.

QUESTIO I.

An anima irrationalium sint producta ex aliquo.

Alex. Alenf. 2. p. q. 54. Membr. 2. Richardus 2. Sent. dist. 15. art. 2. q. 1. Tho. Arg. 2. Sent. dist. 15. q. 1. art. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 15. q. 1.

Verbum sensibile, siue irrationalium animalia producta sint ex aliquo, ostenditur. Primo per textum Scripturæ quæ dicit: Producat aqua reptile animæ uiuentis, et c. Et paulo post: Producat terra animam uiuentem: si enim quod creatur, a solo Deo est, cum aqua acceperit potestatem producendi reptile animæ uiuentis, non uideatur, quod animal secundum aliquod sui principium sit ex nihilo.

Item per auctoritatem Philosophi in libro de animalibus, solus intellectus intrat ab extrinseco: sed si animæ brutorum fuissent producta ex nihilo: tunc essent a solo Deo, et intrarent ab extrinseco.

Item hoc ipsum uidetur ratione, quia ex eo res producitur, in quod et resoluitur: sed non est aliquid quod naturali resolutione resoluatur in nihil: igitur cum animæ brutorum animalium non sint in nihil resolutæ, quando aliqua animalia fuerunt corrupta: ergo non producta fuerunt ex nihilo.

Item ex eodem est anima istius bruti, quod nunc est, et primi bruti per conformitatem: sed anima illius bruti generati per naturam non est ex nihilo, quia tunc a natura non potest produci, et sic sequeretur, quod natura non posset facere pediculum: quod cum non uideatur probabile, et planum sit, sicut ex præcedentibus apparuit, quod natura non potest aliquid ex nihilo producere: restat ergo, quod ista primæ animæ brutorum animalium non fuerunt producta ex nihilo.

Item anima rationalis, quia per creationem producitur in esse, est immortalis, et incorruptibilis: eius enim productio non pendet ex corpore: sed ex principio effectiua: sed animæ brutorum per naturam sunt corruptibiles: ergo non sunt ex nihilo producta.

Item opus ornatus præsupponit opus distinctionis, et opus distinctionis præsupponit opus creationis: si igitur in distinctione corporum non fuit noua creatio, sed productio ex aliquo, multo fortius uidetur quod in ornatu: ergo si corpora animalium, et animæ ad ornatum spectant, uidetur quod non sint producta ex nihilo: sed ex aliquo.

Contra: Si ex aliquo producta sunt sensibilia animalia in primordio: quæro de illo, ex quo producta sunt, utrum illud productum sit ex aliquo, vel ex nihilo. Si ex aliquo similiter queritur de illo, et ita uel erit abire in infinitum, uel erit ponere, quod illud, ex quo producta est anima sensibilis, ab initio productum fuit ex nihilo: sed qua ratione illud productum fuit ex nihilo: eadem ratione et anima sensibilis: ergo uidetur, et c.

Item

Bestia uide dicitur.

Super Ex.

Ecds 1. b

FVNDAMENTA. Gen. 1. c

Cap. 16.

AD OPPOSITVM

2. I T E M si animæ illæ productæ sunt ex aliquo, illud aliquid aut erat spirituale aliquid, aut corporale. Si corporale, Contra: Ex corpore numquã potest fieri spiritus, sicut dicit August. super Genesim ad litterã. Si spirituale, tunc queritur de illo, aut viuebat, aut non viuebat, et quem vsum habebat. Et iterum si spirituale, quare ex illo non poterat fieri anima rationalis. Si ergo ad hoc non contingit rationabiliter respondere, sicut innuit August. super Genes. ad litteram ad hæc inconuenientia ducens, sequitur ex hoc, quod primæ animæ sensibilium ex nihilo sint productæ.

3. I T E M si fuissent productæ ex aliquo, cum talis modus producendi competat virtuti naturali, videtur tunc, quod cum iam essent corpora supercælestia agentia, et mouentia, et ad mixtionem operantia, quod animalia virtute naturæ possent producere: ergo primaria opera non essent propria diuinæ potentis, quod est inconueniens, cum ipse sit solus vniuersi conditor et perfectior.

4. I T E M videmus nunc quædam animalia ignobilia per putrefactionem generari: quæro igitur a quo educatur eorum anima, et videtur quod non possit a natura, cum natura sit vis insita rebus ex similibus similia procreans: videtur etiam, quod non possit virtute corporis cælestis, quia minus nobile non potest educere maius nobile: substantia autem spiritualis, vt dicit August. nobilior est omni corpore: ergo oportet quod educatur a creatore immediate: sed quod sic educitur, habet educi ex nihilo: ergo illorum animalium, quæ per putrefactionem generantur, animæ creantur: ergo multo fortius animalium primo factorum.

5. I T E M nos videmus in animalibus annulosis, quod ad diuisionem corporis remanet anima in partibus diuersis: sed illa non potest esse anima primo, quæ erat vna sola, nec a natura producta, cum statim sit in qualibet parte: operatio autem naturæ fit cum successione: ergo videtur, quod illæ partes animentur a Creatore, ergo multo fortius et sensibilia in primaria productione.

6. I T E M quando brutum generat brutum, aut transfundit animam, aut non. Si transfundit: cum anima non sit diuisibilis, dabit animam suam totam: ergo in generatione morietur. Si non transfundit: cum cesset eius operatio in seminis decisione, necesse est ponere aliud genus, per quod anima educatur: hoc autem non potest esse femina, cum sit magis principium passiuum, quàm actiuum, sicut vult Philosophus: nec est aliud principium actiuum creatum: ergo immediate producuntur a Deo, et ita ex nihilo: igitur multo fortius videtur, quod sic productæ fuerint in primordio.

CONCLUSIO.

Anima rerum sensibilium in primordio sua creationis ex nihilo non fuerunt productæ: sed principium seminarium habuerunt ex quo productæ fuerunt, et nunc producuntur.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa productionem animalium brutaliũ diuersi diuersa opinati sunt. Quidã enim dicere voluerunt, quod animæ brutorum productæ fuerunt ex nihilo, quia non ex aliquo materialiter, nec ex aliquo seminaliter. Non ex aliquo materialiter, quia sunt formæ puræ: non ex aliquo seminaliter, quia non habuerunt aliquid præexistens: et ideo dicunt in prima productione, eas simpliciter fuisset creatas: sed deinceps in propagatione non dicunt eas creati, sed potius traduci, non per decisionem, et separationem partis animæ, sed per multiplicationem. Sicut enim candela, ex quo accensa est, potest se multiplicare sine sui luminis diminutione, sic immo mul-

tofortius dicunt substantiam spirituales posse. Secunda positio est huic directe opposita, quod animæ brutorum productæ sunt ex aliquo materialiter, et seminaliter. Materialiter inquam, quia sunt hoc aliquid, cum quelibet earũ sit motrix sufficiens, et ideo ex materia, et forma dicunt eas constare: illã autem materiam dicunt esse spirituales inseparabiliter iunctam corporali materiæ: vnde sicut ex corporali materia producuntur corpora animalium, sic ex materia spirituali sibi annexa, vt dicunt, fit productio animarum: et sic fecit Deus a primordio, et sic etiam facit nunc natura.

Illã autem materiam, cum præexistat formæ, seminarium est ipsius: et sic dicunt animas illas produci, non tantum materialiter, sed etiam seminaliter, cum eis præexistat materia spiritualis, et habeat in se aliquam potentiam actiuam, ad hoc, vt ex ea fiat anima, sicut et corporalis materia ad hoc, quod ex ea fiant corpora. Tertia positio est, quod animæ brutorum productæ sunt ex aliquo materialiter, sed non seminaliter. Materialiter inquam, quod constant ex materia, et forma: non autem seminaliter, quia materia illa non præexistit formæ tanquam semen ei, quod ex eo producendum est: sed cum illa concreatur, et cum illa destruitur: et hi dicunt omnes animas sensibiles non solum a primordio, sed etiam nunc esse a Creatore: nec tamen incorruptibiles, quia ipse Creator dat vnicuique durationem secundum quod competit eius naturæ. Sed quoniam omnes hæc positiones aliquid dicunt improbabile: nam prima dicit, quod anima seipsam multiplicat, et transfundit, ita tamen quod anima non habet aliquid ex quo fiat: et hoc est ponere, quod forma naturalis possit aliam formã consimilem ex nihilo producere, quod est improbabile et supra-

improbabile est distinctione octaua, et septima. Secunda vero positio ponit aliquam materiam spirituales animæ præexistere, ex qua educatur anima virtute natura: et hoc satis est male intelligibile, quo modo fit aliqua spiritualis materia, quæ non viuat, nec vsum habet: quo modo etiam fit aliqua spiritualis materia, et ex illa anima rationalis fieri non valet: et iterum vbi est illa materia spiritualis, quia non videtur esse in se: si autem est in materia corporali, tunc videtur quod materia educatur de materia: quod nihil videtur esse dictum. Similiter tertia positio ponit, quod materia animæ sensibilis sibi cõcreatur, et quod simul cum illa destruat: hoc autem ponere est contrarium auctoritati Philosophi, et rationi, materiam scilicet alicuius creaturæ in nihil omnino cedere. Si enim materia corporalis ingenua est, et incorruptibilis: multo fortius videtur, quod spiritualis, quæ dignior est, et nobilior secundum quod est sub tali esse. Et ideo est quartus modus dicendi quod animæ quæ sunt pure sensibiles productæ sunt ex aliquo seminaliter, sed non materialiter. Seminaliter inquam quia formæ sunt generabiles, et corruptibiles per naturam: et ideo sicut aliæ formæ naturales non ex nihilo producuntur, sed est aliqua potentia actiua in materia, ex qua fiunt tamquam ex seminario: sic etiam intelligendum est in animalibus sensibilibus, quæ sunt formæ tantum, cuiusmodi sunt in brutis animalibus. Et ideo concedendum est animas sensibiles, siue animas brutorum esse ex aliquo: non inquam materialiter, sed seminaliter: quia cum anima sensibilis sit forma, non habet materiam partem sui, sed solum fit ex potentia materiæ actiua, quæ ab agente excitatur: et sic proficit quousque fiat anima, sicut globus proficiendo fit rosa. Aliter tamen nunc producuntur ex illo seminario, et aliter in primordio. Quia nunc producuntur ex seminario præexistente secundum sufficientem actualitatem, in primordio vero productæ sunt simul cum illo seminario: vel si seminario illud aliquo modo præexistit ante diem quintum, in quo facta est animalium productio, in die vero quinto est ad completam rationem eductum, ita quod data est virtus actiua-

Opinio 2.

Opin. 3.

Improbatio

Opin. 4.

Aug. 5. de Genes. ad lit. ca. 23.

Per totum. 20. 3.

Aug. lib. 7. de Trin. c. 8. 10. 3.

Arist. 1. phy sic. cont. 8. 2.

naturæ, vt posset deinceps animalia quantum ad corpus, et quantum ad animam propagare, et multiplicare. Et quia quædam sunt animalia maioris perfectionis, et organizationis, quædam vero minoris: ideo diuina dispositio rectissime ordinauit, vt quædam animalia producerentur ex suo primo seminario secundum maiorem actualitatem, vt pote illa, quæ generantur per propagationem: ita quod simile ex simili, et ista sunt animalia perfectiora. Quædam vero secundum minorem, vt pote illa, quæ generantur per putrefactionem, quia enim imperfectiora sunt, minori indigent adiutorio et virtute, vt producantur ad esse. Hæc autem positio rationabilior est, et firmior, quia concordant in hoc tã Augustinus, quàm Philosophus: ait enim Augustinus ad Orosium sic: Sicut semen cuiuslibet arboris quandam vim habet, vt cum corruptum fuerit in terra oriatur, et virgultum producat: deinde ramus nihilominus cum stipite dilatetur in frondibus, deinde in eisdem floribus decorata fructificet: ita est in corpore, vt ita dicam, quodam seminario: vnde suo tempore concurrente, prouidentia Dei, aliqua genera animalium oriuntur. Et hoc idem habetur super Genesim ad litteram libro tertio plane, et diffuse. Hoc etiam vult Philosophus in libro 16. animalium, vbi ostendit, quod vegetabilis, et sensibilis prius sunt in semine in potentia, quàm educantur in esse: et ibi videtur innuere, quod illud quod format mēbra non est aliud, quàm ipsa animæ virtus: et illam vocat potentia actiua intrinsecam ipsi semini, quæ vt corpus ex semine productum est et organatum, vt possit ab eadem perfici, prodit in actum, et efficitur perfectio corporis physici organici. Aut certe illud quod format membra potius est virtus animæ patris et matris, ex cuius operatione in brutis animalibus dicitur inesse anima prolis: secus autem est in hominibus, vt infra videbitur, et hoc probat ibidẽ Philosophus ex multis coniecturis et argumentis, et ibidem dicit quod res corporales plenæ sunt virtute animæ: et hoc multum concordat verbis Augustini qui dicit: Terra prægnans est feminibus, non tantum respectu arborum, sed etiam respectu animalium. Hanc igitur opinionem sustinendo, dicendum est, animas sensibilium in primordio non esse creatas ex nihilo, sicut rationes ad hoc inductæ ostendunt, habuerunt enim seminario principium, ex quo productæ sunt, et nunc producuntur.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur, quod si animæ sensibilium productæ sunt ex aliquo, quod illud similiter productum est ex alio, dicendum quod non oportet: seminalis enim ratio, siue potentia actiua ipsius materiæ est ipsi materiæ creata, non ex aliquo producta: illa vero, quæ ex illo semine oriuntur, proprie non debent dici creati.

2. Ad illud quod queritur, quod si est ex aliquo, illud est aut spirituale, aut corporale, dicendum quod non est materia spiritualis, nec est materia corporalis: sed est quædam potentia spiritualis indita a Creatore ipsi materiæ corporali, et ei innitens, et ab ea dependens: et propterea anima sensibilis in brutis generatur et corruptitur per transmutationem corporalis naturæ. Et si tu obijcias, quod anima sensibilis est motor sufficiens: ergo est hoc aliquid, et habet materiam, et formam, dicendum quod anima sensibilis non dicitur esse motor sufficiens, quia ipsa primo moueat corpus quod perficit: sed quia corpus totum quod est hoc aliquid virtute animæ, quæ est forma eius, mouet partem, et mouendo partem suam, mouet totum, sicut patet in gradientibus. Et quod illud verum sit, apparet, quia si anima sensibilis poneretur in corpore, quod nõ haberet partem mobilem nisi motu totius, sicut in lapide, nunquam illud moueret. Vel aliter dici potest quod ad hoc quod aliquid sit motor sufficiens, non oportet quod distet a mobili: ita quod sit substantia altera differens per materiam, et formam: sed suffi-

S. Bon. To. 4.

cit, quod illa sit forma in genere substantiæ carens extensione per se, et per accidens: et hæc forma sic est in vna parte tota, quod tota est in alia: et ideo sic vnitur isti parti, quam mouet, quod etiam distet ab ea, et hæc distantia sufficit ad hoc, quod possit mouere eam: nec requiritur quod habeat aliam materiam: et sic est in anima sensitua in his animalibus, quæ habent huic operationi organa apta.

3. Ad illud quod obijcitur, quod natura posset eam educere, dicendum quod falsum est, quia antequam præciperet Dominus aquas et diceret: Producant aquæ, et c. aut seminario illud sensibilium animalium et producendarum non erat: aut si erat, non erat in tanta virtute, quod posset ad perfectionem venire: non enim potest creatura quidquam, nisi secundum statum, et præceptum sibi datum a Creatore, vnde cum prius esset, vnde fieri posset, post factum est diuino imperio, vt esset vnde fieret.

4. Ad illud quod obijcitur de animalibus, quæ generantur per putrefactionem, dicendum quod et si sint varij modi soluendi, quia quidam dicunt, quod est a celi motore, quidam quod a creatione, potest tamen secundum philosophicam positionem plane responderi, quod sicut humor fit semen per potentiam generatiuam, et postmodum fit corpus organicum in matrice, ita quod anima illa sensibilis, quæ erat in potentia, educitur ad actum per virtutem agentis particularis, et per adiutorium corporis cælestis: sic etiam in proposito intelligendum est, quod cum in terra ista esset aliquo modo seminario illud concurrentibus elementis, et adiuuante corpore cælesti, vt generetur calor viuificus, fit quoddam semen, ita quod potentia illa actiua, quæ prius latebat, adiuta ex actione cælestis corporis, proficit, et venit ad perfectionem et complementum: ita quod nec cælum, nec motor cæli dat sibi formam vltimam, sed solum adiuuat, et excitat, vt proficiendo ad speciem completam perueniat. Et per hunc modum intelligendum est etiam in alijs terræ nascentibus. Et si tu obijcias, quod anima quæ est in potentia, non habet speciem, nec actum completum a se, nec potest habere ab aliquo, quod non sit ita nobile, sicut ipsa, et nullum tale est corporale, dicendum quod esse talis speciei est in materia, sed in potentia: et illa essentia est ita determinata ad formam talis speciei producendam, quod non potest ex illa essentia siue ratione seminali alia educi, et cum in actum educta est, habet esse, et habet tale esse. Quod autem sit actu, hoc habet ab extrinseco agente, quod erant ens in actu, et quantum ad hoc nobilior est ipsa, quæ erat in potentia. Quod autem sit talis speciei, hoc habet ab eo primo, qui huius formæ essentiam indidit materiæ: alioquin numquam natura ipsam ad esse produceret, nisi Deus ipsam materiæ indidisset, sicut supra ostensum fuit dist. 8. et ideo non oportet quod educeret illam formam in actum sit nobilior illa forma educta: et huius exemplum in multis potest poni sicut in mineralibus, et in multis terræ nascentibus. Et per hoc patet responso ad duo sequentia: nam quod obijcitur de diuisione corporis annulosis, ita apertum est: quia enim corpus annulosum est modice organizationis, et quasi consimilis in partibus, et in toto: ideo in qualibet sui parte est anima in proxima sui dispositione ad hoc quod sit in actu, et ideo facta diuisione, virtute prioris formæ, et beneficio corporis cælestis, subito inducitur forma. Plures autem sunt modi alij dicendi circa hoc.

Quidã enim dicunt quod anima multiplicatur, cum sit spiritualis, sicut punctus ad diuisionem lineæ, et species ad diuisionem speculi: verum tamen in neutro horum intelligendum est, quod illud idem quod fuit vnum, fiat plura, et ideo præcedens via est magis plana.

6. Ad vltimum similiter patet responso, quod cum animal generetur ab animali per propagationem, et si non decidatur anima ab anima, sicut corpus decidatur a corpore, quia nõ est anima diuisibilis vt corpora decidun-

Li. 7. c. 12. 10. 3.

Arist. 2. de gen. anim. c. 19. et 20.

decidunt tamen cum ipso corpore spiritus et calores, et virtus etiam animalis, quæ adiuuat cum virtute matricis continentis, ut illa potentia actiua, quæ erat in humore seminario, ad actum completum perueniat: et ex hoc non sequitur quod anima producat aliam animam ex nihilo, nec quod producat ex alia materia, nec etiam quod producat ex seipsa.

QVÆSTIO II.

An corpora animalium sint composita ex quattuor elementis.

- Alex. Ales. 2. p. q. 53. Membro 1.
S. Tho. 2. Sent. dist. 15. q. 2. art. 1.
Egid. Rom. 2. Sent. dist. 15. q. 1. art. 1.
Richardus 2. Sent. dist. 15. q. 1.
Tho. Argent. 2. Sent. dist. 15. q. 1. art. 2.
Franc. de Mayr. 2. Sent. dist. 15. q. 1.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 15. q. 2.

AD OPPOSITIVM Gen. 1. b

TRVM corpora animalium composita sunt ex quattuor elementis, an ex vno. Et quod ex vno, videtur. Primo per Scripturam, quæ dicit: Producant aquæ reptile, et c. Et similiter, producat terra animam viventem: si igitur Scriptura sufficienter exprimit animalium materiam, cum non exprimat nisi simplicia elementa, patet, et c.

2. ITEM forma debet proportionari materię: ergo corpus animę: sed forma animalium est simplex, ergo corpora debent esse simplicia: ergo non sunt ex quattuor elementis: ergo, et c.

3. ITEM quanto aliquid ad naturam compositionis magis accedit, tanto minus est perfectum: quod enim simplicius est, potentius est, et perfectius: si igitur anima sensibilis est forma valde potens, et nobilis: ergo debet esse perfectio corporis simplicis, et non permixti ex quattuor elementis.

4. ITEM corpora ad ornatum cęli spectantia non sunt facta de alia materia quàm cęlum quod ornat: ergo pari ratione, si quędam animalia ornant terram, et quędam aquas, quędam sunt ex sola terra, et quędam ex sola aqua.

5. ITEM si corpora animalium constant ex quattuor elementis, tunc videtur quod cum elementa habeant sphaeras distinctas, quod elementa constitutentia corpus animalis sint in vnum iuncta per violentiam: si ergo violentia est contra naturam, constitutio cuiuslibet corporis animalis est contra naturam: quod est inconueniens.

6. ITEM ex eisdem animalia sunt producta tunc, ex quibus producuntur nunc: sed nunc non possunt elementa virtute naturę coadunari: ergo non possunt corpora animalium ex quattuor elementis produci. Maior propositio per se manifesta est. Minor probatur, quia non est in potestate naturę ignem facere descendere: si enim descenderet, cum medium interstitium aeris sit frigidissimum, necessario haberet ibi extingui, et alia plura sequerentur inconuenientia: ergo, et c.

FVNDAMENTA.

AD oppositum arguitur sic. Sensus est operatio animę in corpore secundum conformitatem organi ad obiectum: sed quodlibet animal habet tactum, qui est perceptiuus quattuor qualitatum, et radicatur in quattuor elementis: ergo quodlibet animal constat ex quattuor elementis.

ITEM omne animal aliquo motu est mobile, vel progressiuo, vel restrictiuo, vel dilatatiuo: sed nullum elementum de se est sic mobile: ergo necesse est animal constare ex pluribus elementis.

ITEM quanto forma est spiritualior, tanto est

plurium operationum principium: sed anima sensibilis, est forma valde spiritualis: ergo est principium multiplicis operationis: sed corpus datum est ad ministrandum ei: ergo necesse est, quod corpus sit aptum, et idoneum ad diuersas operationes: sed non est aptum ad diuersas operationes, nisi per diuersas virtutes, nec ad diuersas virtutes, nisi per diuersas naturas, nec habet diuersas naturas, nisi quia ex diuersis est compositum: ergo, et c.

ITEM quanto forma posterior, et vltior, tanto nobilior, pro eo quod anteriora sunt materialia respectu posteriorum: ergo nobilior est forma mixti, quàm forma elementi: si ergo anima sensibilis, cum sit forma nobilis, debet habere corpus nobile: ergo corpus animalis non tantum est corpus simplex, sed constat ex diuersis elementis.

CONCLUSIO.

Animalium corpora ex quattuor elementis sunt composita, ut ad sensum et motum sint idonea, et ad operationum multipliciter.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio corpora animalium habent in se naturam quattuor elementorum, sicut ostensum est per quattuor rationes, tum propter hoc, ut sint idonea ad sensum: tum propter hoc, ut sint idonea ad motum: tum propter hoc, ut sint idonea ad multipliciter operationis: tum propter hoc, ut in se habeant dignitatem complexionis, quæ omnia competunt illi corpori, quod perficitur anima sensibilis: Et propter hoc dicitur habere aliquem gradum perfectum mixtionis, vbi non tantum sit mixtio, sed etiam completio: perfecta autem mixtio non est quousque cõcurrant quattuor elementa. Aqua enim, cum sit subtilior terra in decupla proportione, penetrat partes terrę: sed non perfecte, pro eo quod aliquam habeat grossiciem. Aer vero qui est subtilior in centupla proportione adhuc intimitus se profundat: sed ignis, qui est subtilior, et rarior in millesima proportione, subtilitate sua penetrat vsque ad intima, et sic fit alteratio plena vsque ad minima, et mixtio perfecta, quia miscibilia sunt perfecte alterata, et sic patet quod taliter debent componi corpora perficienda ab anima sensibilis.

1. AD illud vero quod obijcitur de auctoritate Genesis, dicendum quod illud dictum est per quendam prædominantiam, siue appropriationem, sicut melius patebit infra.

2. AD illud quod obijcitur, quod forma debet proportionari materię, dicendum quod verum est in conditionibus, quæ competunt magis ipsi formę: anima autem cum sit simplex in substantia, multiplex est in virtute: et ideo non competit, ut corpus ei assimiletur in simplicitate, pro eo quod simplicitas corporalis repugnat multipliciter virtutis, et per hoc patet solutio.

3. AD illud quod tertio obijcitur, quod quanto aliquid compositius, tanto minus perfectum, dicendum quod est hoc habere veritatem in spiritibus, quorum perfectio attenditur per accessum ad summę simplex, non tamen habet veritatem in corporibus, in quibus magnificatur virtus ex partium magnitudine, sicut magis vrit magnus ignis, quàm paruus: et plurificatur ex partium multitudine, sicut maioris virtutis est syrupus compositus, quàm liquor impermixtus: et ideo homo, qui inter cetera animalia est perfectissimus, inter cetera est cõpositissimus, sicut planius videbitur inferius.

4. AD illud quod obijcitur de corporibus ornantibus cęlum, dicendum quod non est simile, quia illa nec proprijs motibus mouentur, nec spiritualibus formis perficiuntur, quibus debeatur multipliciter operationum, vel diuersitas partium componentium, et organorum, sicut ponitur in animalibus.

s. A D

5. AD illud quod obijcitur, quod sit elementorũ violentatio, dicendum quod non est intelligendum, quod Dominus in primordio, cum corpora animalium composuit, elementa ex diuersis sphaeris concurrere fecerit: hoc enim non oportebat, tum quia tam aqua, quàm terra non sunt elemęta pura, sed alijs permixta secundum earum partem, secundum quam facta sunt ex eis animalia: tum etiam, quia si essent pura et simplicia, in vno elemento sunt cetera in potentia, et ex vno possunt fieri omnia si adsciret virtus alterans, et actiua sine aliqua mutatione locali: ac per hoc sine aliqua violentatione.

6. ET per hoc patet responsio ad vitium quia similiter quando fit mixtio elementorum, natura non facit ignem; qui sursum est, descendere, vel aerem: sed eum ignem, vel aerem qui vel est in terra, vel generatur per actionem alicuius agentis, facit venire ad constitutionem animalis: et hoc quidem fit per naturam, non per violentiam, quia enim natura, secundum quod dicit Philosophus, semper desiderat quod melius est: materia, quæ est sub forma elementari, appetit esse sub forma mixti, et quæ est sub forma mixti appetit esse sub forma completionis: ideo cum ex diuersis elementis sit mixtio in vnum, appetitus materię, vel naturę completur, et violentia non inferitur.

QVÆSTIO III.

An corpora animalium magis constant ex actiuis, quàm passiuis elementis.

- Richardus 2. Sent. dist. 15. q. 1.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 15. q. 3.

FVNDAMENTA.

Ex 1. Cali. cont. 21.

Arist. 2. de gen. cõtex. 4. s. de Hist. animalium c. 1. 2. de animal. cõtex. 45.

Ex lib. de long. et breuit. vite.

Lib. 1. c. 3. 6. 54. 70. 3.

TRVM corpora animalium magis constant ex elementis passiuis, quàm actiuis, an econuerso. Et quod magis ex elementis passiuis illud videtur per Scripturam, quæ dicit, ea facta ex terra, et aqua: hoc autem non est dictum, quod quodlibet illorum elementorum sit aliorum animalium sensibilium tota materia: ergo dictum est per prædominantiam.

ITEM sicut Philosophus, ex eisdem constant animalia, ex quibus nutriuntur: sed animalia maxime nutriuntur ex aqua, et terra per cibum, et potum: ergo: et c.

ITEM ex eis maxime constituuntur corpora, in quibus magis requiescunt, quia quies attenditur penes appetitum, et appetitus intentio penes quantitatem prædominantis: si ergo omnia animalia maxime requiescunt in aqua, vel in terra, videtur quod ex eis maxime sint constituta.

ITEM in compositione corporis animalis membra officialia sunt ex consimilibus, et consimilia ex humoribus: sed in humoribus maxime dominatur natura aquea, et in mēbris solidis maxime dominatur terra: ergo si elementa non veniunt ad constitutionem corporis animalis, nisi per humores, et membra, videtur quod omnia animalia ex his duobus elementis maxime sint constituta.

AD oppositum arguitur sic: Sicut Philosophus, vult: vita maxime est per calidum, et humidum: ergo si omnia animalia viuunt, in eis abundat, et prædominatur calidum, et humidum: ergo illud elementum, cui hæc principaliter insunt: hoc autem elementum est actiuum, scilicet aer: ergo, et c.

ITEM sicut vult Augustinus super Genesim ad litterã: Et de spiritu, et anima: lux est id, quo mediante corpus vnitur animę, et anima regit corpus: ergo si lux præcipue reperitur in igne, videtur quod in corpore cuiuslibet animalis natura ignis debeat prædominari.

S. Bon. To. 4.

ITEM anima sensitua sicut est principium sensus, ita est principium motus: ergo animalium corpora nõ tantum ad sensum, sed etiã ad motum dicunt esse habitabilia: sed elemęta grauius sunt minime ad motum habitabilia, et hæc sunt elementa passiuia: ergo videtur, quod animalium corpora magis cõstet ex actiuis, quàm passiuis.

ITEM nobili perfectioni debet respondere nobiliter perfectibile: sed anima sensibilis est perfectio valde nobilis: ergo corpus illius maxime ex his debet elementis constitui, quæ sunt nobiliora inter corpora simplicia, hæc autem sunt elementa actiua, non passiuia: ergo, et c. Si tu dicas ad hoc quod animalium corpora plus constituuntur ex elementis actiuis, quàm passiuis secundum quantitatem virtutis, non molis.

1. OBICITVR contra hoc, quia motus sequitur naturam prædominantis secundum quantitatem: sed aues mouentur sursum: ergo videtur quod in eis secundum quantitatem prædominentur elementa, quæ sunt nata ferri sursum: hæc autem sunt actiua, non passiuia, ut ignis, et aer: ergo, et c.

2. ITEM volatilia sunt ad ornatum aeris: sed ornatus proprie, et debite collocatur in eo quod ornatur, nullum autem corpus proprie, et debite ordinatur in aere, nisi in quo dominantur elementa actiua: ergo si auium corpora ibi ordinantur, ut ipsum ornantia, videtur quod in eis prædominantur actiua elementa: quod si non proprie ibi locantur, quia ibi non requiescunt, sed magis in terra, videtur quod potius debeant dici volatilia ad ornatum terrę, quàm aeris, cui Scriptura contradicit.

CONCLUSIO.

In animalium corporibus elementa passiuia quo ad motu quantitatem prædominantur, licet quo ad virtutis quantitatem actiua prædominium habeant.

RESP. AD ARG. Dicendum quod secundum quod duplex est quantitas, videlicet molis, et virtutis: secundum hoc potest dupliciter attendi elementorum prædominantia, videlicet quantum ad molem, et quantum ad virtutem. Si enim loquamur de prædominantia quantum ad molem, sic in corporibus animalium prædominantur elementa passiuia, et ideo ex eis maxime dicuntur esse facta. Si autem loquamur quantum ad quantitatem virtutis, cum corpus complexionatum sit natum regi ab anima mediantibus elementis actiuis, sic prædominantur in eis elementa actiua. Ratio autem huius, scilicet quod elementa actiua, et passiuia secundum hanc duplicem quantitatem, virtutis scilicet et molis, vicissim prædominantur, sumitur ex parte finis: finis enim imponit necessitatem his, quæ sunt ad finem: finis autem corporis complexionati anima est, in quantum dat ei vitam, et sensum, et motum. Ad vitam autem corpus illud non esset habitabile, si prædominarentur ibi elementa passiuia, quantum ad quantitatem, et virtutem propter sui grossiciem, et soliditatem, sicut sunt corpora mineralia. Similiter non esset habitabile si prædominarentur ei elementa actiua, quantum ad virtutem, et molem: quia statim cõsumerentur elementa passiuia: nec esset, quod posset vegetari ab anima: et ita oportuit, quod ex quadã mutua prædominantia cõsurgeret quadã mutua proportio, et cõcordia, ex qua corpus illud esset aptum ad vitam suscipiendam, et animam, quæ est quasi quadã harmonia. Ad sensum si militer idoneum nõ esset nisi prædominaretur natura elemęti passiuu quãtũ ad molẽ, quia tactus, est primus inter omnes sensus animalis, in quo sensu prædominatur terra: et ita si non prædominaretur terra in corpore, non esset idoneum ad tactum: ergo nec ad aliquẽ sensum. Similiter oportet quod ad hoc, quod sit idoneum ad sensum, prædominetur in eo ignis, quantum ad virtutem siue calorem. Calor enim, et spiritus sunt instrumenta virtutis sensitivę, et hoc est quod dicit Augustinus

t 2 finis

AD OPPOSITIVM

Lib. 3. c. 4. per totum.

finis super Genes. ad litteram. Tactus, qui est quintus in sensibus, terrene elemento magis congruit, perinde per totum corpus animantis, quod maxime ex terra est, tacta sentiuntur: et post anima cui sentiendi vis est, cum corporea non sit, per subtilius corpus agit vigorem sentiendi: inchoat namque motum in omnibus sensibus per subtilitatem ignis. Et ita ex hoc patet quod ad hoc, quod corpus sit idoneum ad sensum, necesse est actiuorum elementorum, et passiuorum esse mutuam preedominium. Similiter ad hoc, quod sit idoneum ad motu, necesse est quod elementa actiua virtualiter preedominentur, mediantibus quibus anima vis motiua ad membra pertingat: necesse est etiam, quod dominantur passiuia secundum quantitatem molis, ex quibus constituuntur membra solida ad mouendum idonea. Et hoc est quod dicit Augustinus in lib. 3. super Genesim ad litteram: Ignis omnia penetrat, ut motum in eis faciat. Et post: Ideo autem caloris priuatione, cum corpus nimis frigescit, obtunditur sensus, quia motus pigrescit, qui ex calore inest corpori: sic igitur propter motum necesse est esse mutua actiuorum, et passiuorum elementorum in corpore animalis preedominantiam, vt membra sint mobilia, ita quod vigorem habeant, et agilitatem ex aere, et igne: soliditatem vero habeant ex dominio aque, et terre secundum quantitatem. Aqua igitur, et terra in omnibus animalibus secundum quantitatem molis preedominantur. Sicut enim aliquis artifex, miscendo terram cum aqua, facit lutum, et ex illo componit statuas: sic dum liquor aqueus terram miscetur, fit humor: et dum ille coagulatur per naturam, fit corpus organicum. Dupliciter autem potest intelligi hac commixtio: aut ita, quod aqua preexistenti fluxibili immisceatur terra, aut e contra, vt terra primum sit quasi arida, et ad suarum partium continuationem commisceatur aqua. Et his duobus modis producta sunt animalium corpora: et ideo quedam dicuntur esse ex aquis, quedam ex terra facta. Hoc autem non est dictum, quia illa, qua facta sunt ex aquis, plus habeant de aqua, quantum ad substantiam, quam de terra, cum omne corpus animantis ad sui constitutionem plus recipiat de terra, quantum ad substantiam, tum propter hoc, quod ipsa est, qua prebet alijs soliditatem, et stabilitatem, tum etiam, quia ipsa habet parum de specie, et multum de materia: sed quod dictum est aliqua ex aqua esse facta, hoc est, quia magis in eis, quam in alijs dominatur natura aquea: hoc autem dico, non quantum ad preedominium actiua qualitatis, vel passiuae, sed quantum ad aliquam conformitatem naturae, per quam illa qua ex aqua producta sunt, in aquis magis delectantur esse. Et quoniam humor aqueus est in duplici differentia, videlicet in ratione humoris fluctuantis, et in ratione vaporis exhalantis: ideo aqua est principium duplicis generis animalium, scilicet natatilium, et volatilium. Natatilium secundum rationem humoris: et ideo illa remanserunt in aquis. Volatilium ratione vaporis: et ideo cum ille vapor sit commixtus aeri, et feratur sursum, volatilia in aera subleuantur: et eousque possunt ascendere, quousque inueniant aerem humidis exhalationibus pinguescentem. Et hoc est, quod dicit Augustinus in lib. 3. super Genesim ad litteram: Iste inferior aer, qui excipit exhalationes humidas maris, et terrae, et ad aues sustinendas quodam modo crassatur, non nisi ex aquis accepit animalia. Quod enim eius humidum est, hoc portat alitum corpora, qua ita vtuntur pennis volantes, quemadmodum pisces quibusdam suis alis natantes: perinde scienter Spiritus Dei ex aquis dicit esse producta volatilia. Aquarum enim natura bipartitum locum sortita est, inferiorem scilicet in vnda labili, superiori vero in aera stabili, illum deputatum natantibus, istum volantibus: sic hoc elemento congrue etiam duos sensus animalibus datos videmus, olfactum explorandis vaporibus, gustum explorandis liquoribus.

Arist. 2. de gen. c. 4. 9.

Cap. 5.

Ex predictis igitur patet responsio ad questionem propositam: patet etiam responsio ad obiecta, quia in corporibus animalium preedominantur elementa passiuia, quantum ad quantitatem molis, sicut ostendunt rationes ad partem primam inductae: preedominantur nihilominus, et actiua, quantum ad quantitatem virtutis, sicut ostendunt rationes quattuor in contrarium adductae. 1. Ad illud vero quod obijcitur quinto, quod in volatilibus preedominetur aer secundum quantitatem, quia aues mouentur sursum, dicendum quod cum dicitur quod motus sequitur naturam preedominantis, hoc verum est de motu naturali, qui debetur corpori ratione sui ponderis: non tamen est verum de motu animalis, qui est de virtute ipsius anime: corpora autem auium natura suae relicta numquam ascendunt in aera, sed descendunt ad terram: quod autem ascendunt, hoc est per vim anime suffragantibus sibi pennis, et spiritibus interioribus, et vaporibus in aera eleuatis. 2. Ad illud quod obijcitur, quod aues ornant aera, dicendum quod non dicuntur ornare aera, quia ibi magis quiescant, quam in terra: hoc enim est falsum: in terra enim quiescunt, et ab ea recipiunt alimentum: sed ratio huius est, quia auium actus est motus maxime in volatu, et quia illum exercent in aere: ideo dicuntur aera decorare, et ornare: potissimum enim actum suum ibi exercent.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur quo ordine animalia sint producta. Et circa hoc queruntur tria. Primo queritur de ordine productionis ex parte finis. Secundo ex parte temporis. Tertio vero ex parte productionis, et quietis.

QUESTIO I.

An omnia sensibilia propter hominem facta sint.

Richardus 2. Sent. dist. 15. art. 4. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 15. q. 4.

TRVM omnia sensibilia facta sint propter hominem. Et quod sic, videtur. Primo per Scripturam: Dominamini piscibus maris, et volatilibus caeli, et cetera. Et iterum: Omnes pisces maris manus nostrae traditi sunt, et omne, quod mouetur, et viuunt: ergo omnia ad vtilitatem hominis facta sunt. ITEM per Apostolum: Omnia vestra sunt: hoc dicit viris iustis: ergo propter viros iustos omnia quaeruntur facta sunt, sunt producta: ergo et animalia sensibilia.

ITEM Philosophus: Homo est finis quodammodo omnium eorum, qua sunt: ergo et sensibilia. ITEM omnia bona optant, non quodcumque, sed summum, sicut vult Dionysius, et Philosophus: sed inter creaturas inferiores solus homo natus est immediate ad Deum pertingere: ergo alia creatura ordinantur in finem mediante homine: sed quod in finem ordinatur alio mediante, est propter illud: ergo omnia sensibilia facta sunt propter hominem.

SED CONTRA: Tanta dignitatis esse eorum finem, sicut esse principium: sed sensibilia animalium solus Deus fuit principium, ita quod non homo: ergo eorumdem finis est non homo, sed Deus. 2. ITEM quedam sunt animalia, qua non valent homini nisi ad esum: quedam non valent nisi ad vestimentum: sed si homo stetit, his non indigisset: ergo huiusmodi animalia aut facta essent frustra, aut non sunt.

FVNDAMENTA. Gen. 1. a Gen. 9. a 1. Cor. 3. d 2. Phys. com tex. 24. De diuinis nom. per 10 eum. c. 4. Aristot. 1. Ethic. c. 1.

AD OPPOSITVM

sunt facta propter hominem. Si tu dicas, quod Deus ea fecit, quia praeuidit hominem esse lapsurum, tunc videtur quod in voluntate hominis, et potestate, consisteret, vtrum illa animalia frustra essent, quod falsum est.

ITEM si animalia facta sunt propter hominem: ergo nulla debent esse facta contra hominem: sed multa bestiae homini sunt nocivae: ergo non debuerunt fieri in primaria rerum conditione, aut certe frustra factae sunt. Si tu dicas, quod bestiae non possent nocere, si homo non peccasset: tunc videtur quod post peccatum hominis sit noua potentia eis tradita.

ITEM si animalia facta sunt propter habitationem hominis decorandam, cum in statu innocentiae non deberet habitatio foedari, videtur quod non debuerunt corruptibilia animalia fieri, qua suis corruptionibus, et exhalationibus inficerent aera. Si tu dicas, quod non corrumpere: hoc est contra Augustinum super Genesim ad litteram lib. 3. qui dicit tunc facta esse animalia viuientia de rapina. Ait enim sic: Quedam refectionem corporis sui ex aliorum quaerunt corporibus: vbi loquitur de bestiis.

ITEM quidquid sit de hoc, siue moriantur siue non moriantur, videtur quod animalia qua alia deo rant, hominis habitationem dehonestent, cum ea destruant, qua ad ipsius faciunt decorem, et ornatum.

Cap. 16.

CONCLUSIO.

Omnia sensibilia propter hominem sunt facta, siue in statu innocentiae, siue in statu peccati consideres illum.

RESP. AD ARG. Ad predictorum intelligentiam est notandum quod finis ad quem res ordinatur, duplex est. Quidam enim est finis principalis, et vltimus, quidam est finis sub fine. Si primo modo loquimur de fine, sic omnium creaturarum tam rationalium quam irrationalium finis est Deus, quia omnia propter semetipsum creauit Altissimus, omnia enim fecit ad laudem suae bonitatis. Si autem loquamur de fine non principali, qui est finis quodam modo, et finis sub fine: sic omnia sensibilia alia facta sunt propter hominem. Et hoc insinuat philosophus cum dicit: Summus finis nos quodam modo omnium eorum, qua sunt. Insinuat etiam Scriptura multo excellentius cum dicit: Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram, et praestit piscibus maris, etc. quia enim homo rationis capax est, ideo habet libertatem arbitrii, et natus est piscibus dominari: quia vero per similitudinem natus est in Deum tendere immediate, ideo omnes creaturae irrationales ad ipsum ordinantur, vt mediante ipso in finem vltimum perducantur. Et sic concedendae sunt rationes ostendentes animalia propter hominem facta esse. Ad dissolutionem autem rationum, qua inducuntur in contrarium, notandum est, quod aliter ordinantur animalia ad hominem secundum statum innocentiae, aliter secundum statum naturae lapsae. Secundum statum innocentiae ordinantur ad hominem secundum rationem quadruplicem. Prima ratio est ad manifestandum eius imperium, quod manifestarent dum ei per omnia obedirent. Secunda ad decorandum hominis habitaculum: per pulchrum enim erat habitaculum hominis animalium, multiplicatione, non solum arborum decorari. Tertia ad excitandum hominis sensum, vt in ipsorum animalium naturis diuersis videret homo multiformitatem sapientiae Conditoris. Quarta ad moderandum eius affectum, vt dum homo videret animalia secundum rectitudinem suae naturae currere, et amare illud, ad quod naturaliter facta sunt, ex hoc excitaretur ad amandum Deum. Et propter has rationes non solum modo fecit Deus iumenta: sed etiam bestias, et pecora: omnia enim faciunt ad hominis vtilitatem secundum rationem.

Arist. 2. phy sic. cont. 24.

Gen. 1. c

1. Cor. 3. d

2. Phys. com tex. 24. De diuinis nom. per 10 eum. c. 4. Aristot. 1. Ethic. c. 1.

Secundum statum naturae lapsae ordinantur ista animalia ad vtilitatem hominis: sed aliter bestiae, et aliter iumenta, et pecora. Iumenta enim et pecora ordinantur ad releuandam hominis indigentiam quantum ad cibum, et quantum ad vestimentum, et quantum ad obsequium, sicut sunt equi, et asini: et quantum ad solatium, sicut quaedam aues, et catuli, et similia: et sic facta sunt propter hominem ratione quadruplici. Similiter animalia siue bestiae noxiae ordinantur ad hominem secundum quadruplicem rationem, et vtilitatem, quam ponit Augustinus super Genesim ad litteram lib. 3. dicit enim quod aut poenali- ter laedunt, aut salubriter exercent, aut vtiliter probant, aut ignoranter docent. Et sic patet, quod tam bestiae quam reptilia, et iumenta facta sunt propter hominem, siue in statu innocentiae, siue in statu naturae lapsae. Planum est etiam per hoc, illud quod obijcitur in contrarium.

Ad illud enim quod obijcitur, quod esse finem est magna dignitatis, dicendum quod verum est de fine principali, qui est finis carens fine: non autem est vtrum de fine, qui est finis quodam modo.

Ad illud quod obijcitur de animalibus non valentibus ad esum et vestitum, responderi potest, quod illa fecit Deus, quia praeuidit hominem lapsurum: esto tamen quod non laboretur, non tamen esset frustra, haberent enim praeter releuationem indigentiae quadruplicem vtilitatem, sicut determinatum est supra.

Ad illud quod obijcitur de bestiis, qua sunt contra hominem, dicendum quod homine stante, nulla animalia ipsum offenderent, sed omnia sibi mansuetata essent, sicut aliquando diuino imperio ferae crudelissimae sanctis Dei mansuetatae factae sunt: vt leones Danieli: quod autem noceant, vel offendant, hoc est propter peccatum hominis, non propter nouam potentiam eis datam: sed propter dignitatis praesidentiam ab homine amissam: vnde sicut oculus sanus a sole non laeditur: sed cum efficitur lippus, statim offenditur, non propter mutationem factam in sole, sed in oculo: sic et in proposito intelligi potest.

Ad illud quod obijcitur, quod homine stante non debuerunt fieri animalia mortalia, dicendum quod sicut animalia sua vita habitationem hominis decorant, et ornant, sic etiam morte sua ex successione faciunt ad vniuersi decorationem: et sicut animalia seiuicem iuuantia sunt ratio sapientiae excogitanda, sic etiam animalia sese offendunt, et de carnibus aliorum animalium nutrimentum sumentia, quia illa corruptio aerae hominis non inficeret, quod eius odoratum offenderet: sed potius quadam successione, et ordine, dum animalia sibi succederent vniuersum decorarent, tamquam pulcherrimum carmen, in quo syllaba succedit syllaba. Similiter dum bestia aliud animal comedendo occideret in hominis habitatione discordiam non faceret, sed potius occasionem eruditionis homini praeretur. Et hoc est quod dicit Augustinus in lib. 3. super Genesim ad litteram: Nimirum aliae bestiae cibi sunt aliorum: nec recte possumus dicere, quod non essent aliae, quibus aliae vescerentur, habent enim omnia quamdiu sunt, mensuras, numeros, et ordines suos, qua cuncta merito considerata laudantur, nec sine occulta, pro suo genere, moderatione pulchritudinis temporalis ex alio in aliud transeundo mutantur: et certe omnibus talibus inferioris creaturae motibus praebentur homini salubres admonitiones, deinde planius exemplificat.

Ex his patet responsio ad obiecta.

Cap. 17.

Augu. ubi sup.

QVÆSTIO II.

An Deus recto ordine produxerit res sensibiles.

Richardus 2. Sent. dist. 15. art. 3. q. 1.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 15. q. 5.

DE ordine productionis sensibilibum, quantum est ex parte temporis. Et dicit Scriptura, quod volatilia, et natatilia facta sunt in vno die, scilicet quinto, gressibilia vero cum homine facta sunt die altero, scilicet sexto.

AD OPPOSITIVM 1. CONTRA istum ordinem obijcitur sic. Primo ex parte ipsorum animalium sensibilibum in se. Secundo vero in comparatione ad hominem. Contra primum obijcitur sic: Vno die fuerunt omnia elementa distincta, non solum aer, et ignis: sed etiam aqua, et terra: igitur pari ratione a summo opifice debent fuisse ornata: igitur in vno die debuit fieri ornatus aeris, et aquae, et terrae.

2. ITEM distinctio dierum fit penes diuersitatem operationum: ergo si tria sunt elementa, quae ornantur ex animalibus: et tria sunt genera animalium, scilicet volatilia, et natatilia, et gressibilia: videtur quod produci debuerunt saltem in tribus diebus.

3. ITEM terra prior omnibus producta est: ergo prior omnibus debet esse ornata: ergo animalia, quae terram ornant prius produci debuerunt, quam illa, quae ornant aquam, vel aerem.

4. ITEM cum producuntur animalia ornantia elementa: aut producuntur secundum ordinem dignitatis, vt incipiatur a supremo: aut secundum ordinem ascensionis, vt incipiatur ab infimo. Si primo modo: ergo deberet prius fieri ornatus ignis, quam aeris. Si secundo modo: ergo prius deberet fieri ornatus terrae quam aquae: quorum vtrumque repugnat factae Scripturae, et ordinationi productionis prius determinatae, quantum ad productionem ipsorum animalium.

5. ITEM obijcitur contra ordinem productionis animalium in comparatione ad hominem. Homo enim plus conuenit cum angelis, quam cum bestiis. Ergo magis debuit produci eodem die cum angelis, quam eodem die cum bestiis: ergo productio hominis, et bestiarum non recte facta est in eodem die.

6. ITEM plus conuenit irrationale cum irrationali, quam cum homine, siue rationali: ergo magis competes fuit in eodem die producere omnia animalia irrationabilia, quam simul producere hominem, et bruta.

7. ITEM principalius opus diei debet primo fieri: sed homo principalius opus fuit diei sextae: ergo debuit ante fieri, quam fierent sensibilia, siue bruta: quod est contra ordinem factae Scripturae.

8. ITEM posterius magis indiget priori, quam conuerso: sed bruta animalia magis indigebant homine, quam homo indigeret eis, secundum illum statum: ergo ante debebat homo produci, quam illa in esse prodirent.

CONCLUSIO.

In productione rerum sensibilibum seruatus est ordo conuenientissimus, cum si attendas finem, et materiam, quam praecellentiam perfectionis naturae.

RESP. AD ARG. Dicendum quod in productione sensibilibum duplex attenditur ordo, vnus, scilicet secundum distinctionem diei a die, alius scilicet secundum ordinem eorum, quae eodem die producta sunt. Primus autem ordo attenditur secundum exi-

gentiam finis, et materiae: et quia volatilia, et natatilia ex aquis producta sunt, prout aqua communiter accipitur ad humorem, et vaporem, et sunt ad ornamentum naturae perspicuae: ideo facta Scriptura dicit ea esse facta vno die. Quia vero gressibilia non solum rationalia, sed irrationalia ad ornamentum terrae spectant, et ex eadem materia sunt producta, scilicet terra: ideo non eodem die, sed alio a praedictis facta sunt: ita quod sicut vno die ornata est natura caelestis, scilicet quarto, sic vno die ornetur natura elementaris perspicui, scilicet quinto, et alio terra, scilicet sexto: et sicut natura caelestis praecedit elementarem perspicuam, et perspicua opacam: sic naturarum harum ornamenta sunt ordine temporali correspondente producta. Secundus autem ordo, qui est inter ea, quae producta sunt eodem die, attenditur secundum praecellentiam perfectionis naturae: prius enim produci- tur quod imperfectum est, et deinde quod perfectum: quia is est ordo, vt a minus completo perueniatur ad magis completum: et ideo Scriptura prius dicit esse producta natatilia die quinto, quae sunt minus perfecta, quam volatilia: et similiter in sexto die prius dicit esse producta irrationalia, quam homo, quamuis multiplex possit assignari ratio, quare homo post creaturas est productus. Occurrit autem triplex ratio ad praesens, quare post omnia productus est homo, scilicet propter partium corporis multitudinem, propter animam, et corporis distantiam, et propter totius compositionem perfectionem. Propter partium corporis multitudinem debuit homo ultimo produci: cum enim corpus eius sit completissimum inter cetera corpora, et quanto aliquid completius, tanto posterius, post omnia producendus erat. Propter animam et corporis distantiam debuit fieri post cetera: quia enim distat anima a corpore, et non solum sicut forma a materia, sed etiam sicut spirituale a corporali, et sicut perpetuum a corruptibili: ideo magna distantia temporis debuit interuenire inter productionem hominis quantum ad materiale principium, et coniunctionem suarum partium, vt per distantiam temporis intelligeretur distantia principiorum constituentium. Et propter totius compositionem perfectionem post cetera debuit homo produci: quia enim homo sua dignitate, et complemento finis est omnium corporalium: ideo post omnia erat producendus, vt sua productione finiret, et completeret omnia praecedentia, sicut finis complet, quod ad ipsum ordinari habet. Et sic patet, quod diuina sapientia in productione sensibilibum seruauit ordinem conuenientissimum.

1. AD illud quod primo obijcitur, quod elementa simul sunt distincta, dicendum quod non est simile, quia distinctio non est in vno elemento nisi respectu alterius: ideo non potest vnus elementum distinguui ab alio, quin alterum distinguatur ab eo: non sic autem est in ornato: ornatus enim vnus elementi non necessario respicit alterum.

2. AD illud quod obijcitur, quod tria sunt elementa, quae ornantur: ergo, etc. dicendum quod et si tria sunt, ornatus tamen duorum, scilicet aeris, et aquae non respicit illa, vt duo sunt, sed vt in vno communicant, scilicet in natura aquea, sicut supra determinatum est: et ideo duorum ornatus ad eadem diem spectat, et productio animalium, quae illa duo elementa ornant, in vno die est facta.

3. AD illud quod obijcitur, quod terra prior est producta, dicendum quod falsum est: nam in principio Genesis, terra non accipitur pro elemento, sed pro materia.

4. AD illud quod obijcitur de igne, quod quia est praecipuus inter elementa, deberet prius ornari, dicendum est, quod propter qualitatem actiuam non possunt in eo viuere animalia: et propter nimiam distantiam a nobis non essent vsui hominis apta: et ideo non determinatur eius ornatus, nec post, nec antea. Terrae vero

5. AD illud quod obijcitur, quod terra prior est producta, dicendum quod falsum est: nam in principio Genesis, terra non accipitur pro elemento, sed pro materia.

6. AD illud quod obijcitur de igne, quod quia est praecipuus inter elementa, deberet prius ornari, dicendum est, quod propter qualitatem actiuam non possunt in eo viuere animalia: et propter nimiam distantiam a nobis non essent vsui hominis apta: et ideo non determinatur eius ornatus, nec post, nec antea. Terrae vero

FVNDAMENTA.

Gen. 2. 4

DE ordine productionis animalium ad quietem. Et quaeritur, vtrum Deus postquam animalia produxit, ab omni opere quiesceret. Et quod sic, videtur per Scripturam: Requiescit Deus die septimo ab omni opere, quod patrarat: sed animalia producta sunt quinto, et sexto die: ergo post eorum productionem sequitur quietatio.

ITEM omnis operatio, quae peruenit ad completionem, habet quietem subsequenter: sed productio creaturarum completur in productione animalium, et maxime hominis: ergo videtur, quod postquam Deus die sexto animalia produxit, quod deinceps requiescit.

ITEM distinctio dierum est ad nostram instructionem: sed sex diebus permisit deus homines operari, septimo praecipit quiescere, et cessare ab omni opere: si ergo illud mandatum rationem habet ex primaria rerum conditione, videtur quod animalium productionem subsecuta fuerit quies.

ITEM omnis creaturae productio finem habet, et terminum: ergo similiter dies omnis, in qua aliquid produci debet, habet vespere: sed septimae diei secundum Scripturam non assignatur vespere: ergo post septimum diem nulla sunt producta, et in sexto die producta sunt animalia: ergo, etc.

AD OPPOSITIVM Ioan. 5. d

1. CONTRA: Pater meus operatur vsque modo, et ego operor: ergo si vsque modo operatus est, videtur quod septimo die non cessauit ab opere.

2. ITEM septimus dies aut est nouus dies praeter dies praecedentes, aut non. Si non: ergo non debet cum alijs connumerari. Si sic, et illu fecit Deus: ergo con-

vero ornatus ordinatur postremo, pro eo, quod ipsa est vltima, et obscura: et ideo maiori indiget ornamento: et propter hoc ornatur plantis, et animalibus, et mineralibus, et in eius ornato consistit totius ornatus complementum, quantum ad hominem, qui est praecipuus inter omnia alia animalia.

5. AD illud vero quod obijcitur, quod homo debuit produci cum angelis, cum quibus magis communicat, dicendum quod etsi magis communicat, quantum est a parte animae: non tamen quantum est a parte corporis. Similiter ad sequens, dicendum est, quod quamuis gressibilia, et volatilia magis communicent in formalis perfectione: non tamen tantum communicant quantum ad elementum, ex quo principaliter constituantur, et quod ornant: quod quidem est elementum terrae.

6. AD illud quod obijcitur, quod principalius opus debet esse prius, dicendum quod falsum est: quia in eis, quae producuntur prius est minus perfectum, quam magis perfectum secundum ordinem generationis, quamuis magis perfectum sit prius secundum ordinem dignitatis.

7. AD illud quod obijcitur, quod posterius indiget priori, dicendum quod verum est, quando aliqua ordinantur, ita quod inter ea cadit ordo essentialis: quando vero est ordo solius congruentiae, sicut in proposito, non est necesse, quod habeat veritatem.

QVÆSTIO III.

An Deus post productionem rerum ab omni opere quiescerit.

Alex. Alensis 2. p. q. 16. Memb. 1.
S. Thom. 2. p. q. 74. art. 2.
Et 2. Sent. dist. 15. q. 3. art. 2.
Aegid. Rom. 2. Sent. dist. 15. q. 2. art. 2.
Richardus 2. Sent. dist. 15. art. 3. q. 1.
Stephan. Brulef. 2. Sent. dist. 15. q. 7.

stat, quod non requiritur ab omni opere, postquam produxit animalia. Si tu dicas, quod dies ille non differt a praecedentibus, nisi secundum numerum: sed sic differt octauus, et nonus, et sic deinceps: ergo si septimus numeratur, eadem ratione et octauus deberet numerari.

3. ITEM requies aut connotat aliquem effectum, aut nullum. Si nullum connotat: ergo ab aeterno requiescit: igitur ante requiescit, quam aliquid produceret: ergo penes requiescentiam non debet accipi aliquis dies. Si connotat aliquem effectum, et iste effectus non fuit in diebus praecedentibus: ergo aliquid nouum produxit in die septimo: non ergo requiescit ab omni opere suo, postquam produxit animalia die sexto.

4. ITEM Deus creat quotidie nouas animas, et infundit corporibus, creare autem est opus soli Deo proprium: ergo non videtur quod ab operatione quiescerit post diem sextum.

5. ITEM animalia quaedam producuntur per putrefactionem: sed constat, quod illa non sunt producta in sex diebus, sicut dicit August. 3. super Genes. ad lit. et huiusmodi habent species proprias, et naturas: ergo videtur, quod post septimum diem non cessauerit a productione nouarum specierum in genere animalium.

6. ITEM quaedam animalia generantur per commixtionem, sicut mulus ex equa, et asino. Haec autem in sex diebus non fuerunt facta, nec in esse indiuidua, nec in sua specie: ergo post sextum diem non cessauit a rerum productione, non solum quantum ad indiuidua, sed etiam quantum ad species, et genera.

CONCLUSIO.

Post animalium productionem secuta est quies, non qua sit labor cessatio, sed operis inchoati completio.

D

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod omnis artifex perfectus opus inchoat, vt ad perfectionem perducat: et sicut intendit, ita facit, si per omnia sufficientia virtutis agentis sibi suppetit: cum autem ad perfectionem deduxerit, habet quod intendit: omne autem operans propter quid, obtento eo, propter quod agit, quiescit: omnis igitur agens perfectus, sic operatur, vt aliquando quiescat: cum igitur Deus sit agens perfectissimum in producendo ipsum vniuersum, necesse est ergo ipsum quando quiescere: sed cum duplex sit agens, quoddam quod mouetur, et laborat in sua operatione, quoddam vero, quod nec mutatur, nec variatur: illud, quod primo modo agit, quiescit per quietationem, quae quidem est priuatio motus et laboris, sicut est agens creatum: illud vero, quod secundo modo agit, quiescit quietatione, non quae sit laboris, vel fatigationis priuatio, sed quae est cessatio ab opere propter ipsius perfectionem: et sic dicitur Deus ab omni opere quiescisse, cum vniuersum produxerit ad esse perfectum, et sic quiescit, cum ad perfectum esse deduxit. Propter quod dicitur, quod duplex est perfectio vniuersi, vna et praecipua secundum esse permanentem, alia est secundum ipsius esse decurrens. Prima attenditur in completa existentia principiorum, et completo numero specierum, quae quidem species naturam generis participant secundum rectam, et ordinatam intentionem naturae. Secunda vero perfectio consistit in productione eorum, quae per tempora decurrunt, et sibiipsis consequenter succedunt, ex cuius successione ordinatione resultat quaedam vnitatis pulchritudo, et perfectio. Quoniam igitur secundum primam perfectionem Deus vniuersum in sex diebus ad esse produxit, scilicet quantum ad completam existentiam principiorum, et quantum ad completum numerum specierum: ideo dicitur requiescisse ab omni opere, quod patrarat. Quia vero

continetur operatur ad rerum successionem per propagationem, et indiuiduorum multiplicationem: ideo dicitur operari vsque modo: et ex his patet responsio ad questionem propositam. Concedendum est enim, quod ad productionem animalium maxime hominis, secuta est quies in die septimo: non quia facta sit laboris terminatio, sed quia facta est operis inchoati copletio: et concedenda sunt rationes hoc probantes.

1. Ad illud quod obijciunt in contrarium de Ioanne: Pater meus operatur, et cet. Iam patet responsio: obijciunt enim de illa operatione, que spectat ad operationem vniuersi secundum esse decurrens, non secundum esse permanentem.

2. Ad illud quod obijciunt, quod fecit diem septimum, dicendum quod dies septimus non fuit alius specie a precedentibus diebus: immo quodam modo iam erat in alijs productus: et ideo ad primum complementum vniuersi nihil addebat ratione sui: et ideo eius productio non repugnabat quieti, secundum quod quies dicitur cessationem a productione eorum, que sunt de principali vniuersi constitutione: enumeratur tamen cum predictis diebus magis, quam dies octauus, vel nonus propter cessationem ab opere constituendi vniuersum, secundum quam non attenditur numeratio dierum, quod non habeat terminum: et ideo septimus dies non dicitur habere vesperam: nec post illum enumeratur dies nouus: sed fit regressus ad principium, vel primum.

3. Ad illud quod obijciunt, quod requiescere ab opere, aut connotat effectum aliquem, aut nullum, dicendum quod secundum August. requiescere dicitur in Deo causaliter, quia facit creaturam spirituale per completam contemplationem sibi inherendo quiescere, vel quiescendo sibi inherere. Secundum autem alios sanctos, et viam communem quiescere dicitur effectum, non qui sit in die sabbati, sed qui precessit: vnde Deus dicitur quiescere ab opere, quia prius fecit, et deinde noua non facit: et propter hoc dicitur compleuisse omne opus suum in die septimo: non quia tunc aliquid fecerit, quod fuerit ad completionem: sed quia tunc quiescendo consummatum ostendit.

4. Ad illud quod obijciunt, de creatione animarum, dicendum quod cum creantur nunc anime rationales, non creantur noua species, sed nouum indiuiduum: hoc autem indiuiduum non est de constitutione

vniuersi primaria: et ideo per quietationem in sabbato non excludatur animarum creatio.

5. 6. Ad illud quod obijciunt de productione eorum, que sunt per putrefactionem, et commixtionem, que sunt noue species, dicendum quod tam illa, que generantur per putrefactionem, quam illa que generantur per diuersarum specierum commixtionem, producta sunt in suis principijs, et rationibus feminilibus, quamuis non sint producta in simili secundum formam: principia enim eorum sunt de constitutione primaria vniuersi, utpote species completa, et rationes feminales: sed istarum specierum actualis existentia ad primariam constitutionem vniuersi non spectat: quia species illa quodam modo sunt degenerantes, et quasi per quandam degenerationem produci habent, sicut vermes producuntur ex humano corpore per corruptionem aliquam, que quidem facit corpus humanum a propria forma degenerare: et ideo non oportuit hac produci in se, nec in suo simili ad primariam constitutionem vniuersi, nec tamen sunt superflua, quia vniuersum, quantum ad bene esse, aliquo modo decorant. Vnde breuiter notandum, quod eorum, que successione producuntur, quedam fuerunt in prima rerum distinctione producta in simili: sed non in ratione femininali, utpote anime rationales, que scilicet producuntur per creationem: et ideo non habent rationem feminalem: in simili tamen producta sunt, quando producta sunt anima Ad, post cuius productionem non produciuit noua species, quamuis producantur noua indiuidua. Quedam sunt, que producta sunt in primis diebus, quantum ad rationem feminalem: sed non in simili, sicut sunt ea que generantur per putrefactionem, et per diuersarum specierum commixtionem. Quedam sunt, que producta sunt et in ratione femininali, et in simili: sicut plantae, et bruta animalia, que producuntur per propagationem. Et ad hec tria rerum genera possunt reduci genera omnia que fiunt, et propterea non dicitur Deus producere aliqua de nouo, secundum quod dicitur in Ecclesiaste: quod nihil nouum sub sole: sed dicitur ab omni opere requiesuisse, quia nihil producit, quod prius non fuerit, vel in simili specie, vel in ratione femininali, que tunc erant de primaria constitutione vniuersi: et sic patet, qualiter ad animalium productionem in die sexto sequitur requies ab omni opere.

B

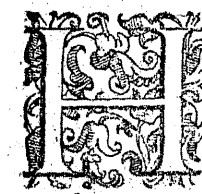
C

Ecds 1.6

D I S T I N C T . X V I .

D E H O M I N I S C R E A T I O N E , V B I

considerandum est, qualis factus sit, videlicet ad imaginem Dei.



IS excursus, qua supra de hominis creatione premisimus, effectui mancipare atque ordine explanare nunc suscipimus, ubi hac consideranda videntur scilicet quare creatus sit homo, et qualiter institutus, et qualis et quo modo factus, deinde qualiter sit lapsus, postremo, qualiter et per que sit reparatus. Horum autem primo, et secundo posita: id est causam creationis humane, et modum institutionis, superius pro modulo nostre facultatis tractauimus. Ideoq. superest, ut qualis vel quo modo factus sit, discutiamus. In Genesi legitur: Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram, et cet. In eo quod dicit, faciamus, vna operatio trium personarum ostenditur: in hoc vero quod dicit, ad imaginem et similitudinem nostram, vna et equalis substantia trium personarum monstratur? Ex persona enim patris hoc dicitur ad Filium et Spiritum sanctum, non, ut quidam putant, angelis: quia Dei et angelorum non est eadem imago et similitudo.

Gen. 1. c. 1. 3. de Genesi ad litt. 6. 19.

Quod

Quod imago, et similitudo hic a diuersis accipitur varie: a quibusdam increata, et ab alijs creata, et increata, vel essentia Trinitatis, vel Pater, vel Filius, et Spiritus sanctus.

IMAGO autem, et similitudo in hoc loco vel increata intelligitur, id est, Trinitatis essentia, ad quam factus est homo: vel creata, in qua factus est homo, et ipsa homini concreata. Increata imago, que Deus est, intellexisse videtur Beda cum dicit, non esse vnam imaginem Dei, et angelorum, sed trium personarum: et ideo personis, non angelis sit ibi sermo. Improprie tamen imago dicitur, quia imago relative ad aliud dicitur cuius similitudinem gerit, et ad quod representandum facta est: sicut imago Cesaris, que ipsius similitudinem prefebat, ipsumque quodam modo representabat. Proprie autem imago dicitur id quod ad aliud sit: sicut exemplum proprie dicitur quod sumitur ex aliquo, et exemplar ex quo sumitur aliquid. Ponitur tamen et aliquando abusus alterum pro altero: ita et minus proprie accipitur imago essentia Trinitatis: si tamen ea nomine imaginis in hoc loco intelligitur.

Beda super Genesim.

Opinio eorum qui putauerunt filium per imaginem, et similitudinem hic accipi.

FILIUS vero proprie imago patris dicitur, sicut supra in tractatu de Trinitate diximus. Vnde fuerunt nonnulli, qui ita distinxerunt, ut imaginem in hoc loco intelligerent filium: hominem vero non imaginem, sed ad imaginem factum dicerent: quos refellit Apostolus dicens: Vir quidem est imago, et gloria Dei. Hac namque imago, id est, homo cum dicitur fieri ad imaginem, non quasi ad filium dicitur fieri, alioquin non diceretur ad imaginem nostram. Quo modo enim nostram diceret, cum filius solius patris imago sit? Fuerunt autem et alij perspicacius hac tractantes: qui per imaginem filium, et per similitudinem Spiritum sanctum intelligerent, qui similitudo est Patris, et Filij. Et ideo pluraliter putauerunt dici nostram, id referentes ad similitudinem tantum: ad imaginem vero subintelligendum esse, meam. Hominem vero et imaginem esse, et ad imaginem, et similitudinem factum esse tradiderunt: et imaginem imaginis esse, et similitudinis.

Distin. 27. primi libri Aug. in 7. lib. de Trinitate. c. 6. in fine. I. Cor. 11. b.

Nec horum sententiam approbat, sed imaginem, et similitudinem Dei in homine querendam, et considerandam docet, ut imago et similitudo creata intelligatur.

VERVM TAMEN hac distinctio, licet reprobabilis penitus non videatur: quia tamen de medio montium, id est, auctoritatibus Sanctorum non manat, congruentius in ipso homine imago, et similitudo Dei querenda est et consideranda. Factus est ergo homo ad imaginem Dei, et similitudinem, secundum mentem, qua irrationabilibus antecellit: sed ad imaginem, secundum memoriam, intelligentiam, et dilectionem. Ad similitudinem, secundum innocentiam, et iustitiam: que in mente rationali naturaliter sunt. Vel imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis: vel imago in alijs omnibus: similitudo in essentia, quia et immortalis, et inuisibilis est. Vnde Augustinus in libro de quantitate anime: Anima facta est similis Deo: quia immortalis, et indissolubilem fecit eam Deus. Imago ergo pertinet ad formam, similitudo ad naturam. Factus est ergo homo secundum animam ad imaginem, et similitudinem non Patris, vel Filij, vel Spiritus sancti, sed totius Trinitatis: ita et secundum animam dicitur homo esse imago Dei, quia imago Dei in eo est. Sicut imago dicitur et tabula, et pictura que in ea est: sed propter picturam que in ea est, simul et tabula imago appellatur: ita propter imaginem Trinitatis etiam illud in quo est imago, nomine imaginis vocatur.

Aug. lib. de Spiritu et anima. c. 20. to. 3. cap. 2. to. 1. Aug. de verbis Domini sermo 63. to. 10.

Quod homo dicitur imago, et ad imaginem: filius vero imago, non ad imaginem.

QVOCIRCA homo et imago dicitur, et ad imaginem. Filius autem imago, non ad imaginem: Quia Filius natus, et non creatus, equalis, et in nullo dissimilis: homo creatus est a Deo, non genitus non paritate equalis: sed quadam similitudine accedens ei. Vnde Augustinus in lib. septimo de Trinitate: In Genesi legitur: Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram. Faciamus, et nostram, pluraliter dixit: et nisi ex relativis accipi non oportet, ut facere intelligantur Pater, et Filius, et Spiritus sanctus ad imaginem Patris, et Filij, et Spiritus sancti, ut subsisteret homo imago Dei. Sed quia non omnino equalis fiebat illa imago, inquam non ab illo nata, sed ab eo creata: ideo ita imago dicitur quod et ad imaginem: quia non equatur paritate, sed accedit quadam similitudine. Filius autem est imago, sed non ad imaginem, quia equalis patri. Dicitur ergo homo ad imaginem propter impari similitudinem. Et ideo nostram, ut imago Trinitatis esse homo intelligatur, non Trinitati equalis, sicut filius patri. Ecce ostensum est secundum quid sit homo similis Deo, scilicet secundum animam. Sed in corpore quandam proprietatem habet que hoc indicat: quia est erecta statura, secundum quam corpus anime rationali congruit, quia in calum erectum est.

Aug. in 7. de Trinitate. c. 6. ad finem.

Aug. 6. de Genesi ad lit. ca. 12. Et libro de Genesi contra Manichaeos. c. 17. in fine tom. 1.

DIST.

DISTINCT. XVI.

De productione creaturæ compositæ ex spiritali, et corporali, scilicet de homine in comparatione ad principium effectuum.

His excursis, quæ supra de hominis creatione, et cet.

Expositio textus.



Diuiso,

ERMINATIS duabus primis partibus, in quibus Magister determinauit de conditione creaturæ spiritalis, et corporalis diuissim: hic sequitur tertia pars, in qua determinat de productione creaturæ compositæ ex utraque, scilicet de homine. Diuiditur autem pars ista in duas partes. In prima namque determinat de homine, quantum ad ipsius productionem. Secundo quantum ad permanentiam, et durationem infra dist. 19. Solent plura quæri de primi hominis statu. Prima pars habet duas. In prima agit de productione hominis in comparatione ad principium effectuum. In secunda vero parte in comparatione ad principia constitutiua: infra distinct. 17. Sic de origine animæ plura quæri solent. Prima pars spectat ad presentem distinctionem. Et diuiditur in duas partes. In prima parte Magister veritatem narrat, scilicet qualiter Deus produxerit hominem ad imaginem suam, in qua similitudinem habet ad principium suum efficiens. In secunda vero parte veritatem explanat, ibi: Filius vero proprie imago dicitur. Prima pars habet tres particulas. In prima continuat magister dicta dicendis. In secunda vero auctoritatem sacræ Scripturæ inducit, in qua ostenditur, per quem modum homo productus ad suum effectuum principium comparatur, ibi: In Genesi legitur: Faciamus. In tertia parte subdit illius auctoritatis expositionem, ibi: Imago autem, et similitudo in hoc loco, et cet. Similiter secunda pars principalis habet tres partes. In prima enim ponit explanationem inductæ auctoritatis secundum aliorum opinionem. In secunda parte secundum opinionem propriam, ibi: Verumtamen hac distinctio, et cet. In tertia vero ex veritate explanata concludit quandam conclusionem corollariam, ibi: Quocirca homo dicitur, et imago, et ad, et c. Et sic summa totius partis huius consistit in hoc, scilicet ostendendo, quod homo factus est ad Dei imaginem, et similitudinem.

Faciamus hominem, et c. Dub. I.

Queritur de ratione, quam reddit Magister in eo quod dicit: Faciamus, vna operatio trium personarum ostenditur. Cum enim indiuisa sint opera Trinitatis, et tres personæ ita operatæ sint simul omnia alia, sicut fecerunt hominem, videtur quod quemadmodum in productione hominis dicitur: Faciamus, ita deberet dici in productione aliorum. Item, queritur, quare in productione hominis videtur legislator verbo primæ personæ scilicet: Faciamus: in productione aliorum verbo tertiæ personæ, scilicet dixit, et facit. Iuxta hoc autem est quæstio, quare distinguitur inter productionem hominis, et bestiarum, cum eodem die productæ sint ad ornatum eiusdem elementum.

RESP. Dicendum quod in productione hominis non tantam erat manifestatio Trinitatis in vestigio: sed etiam secundum imaginem: ideo tribus personis pluraliter attribuitur hominis productio, vt ostendatur, quod in homine Trinitas representatur expresse: in alijs vero insinuat Trinitas quoquo modo, licet non ita explicite: et quia ratio imaginis non conuenit illi personæ, quæ potest loqui per se: ideo in productione eius videtur verbo primæ personæ. Et iterum,

A quia hæc creatura præcellit alias in gradu; et dignitate: ideo productionem hominis distinguit a productione bestiarum, licet propter conuenientiam in ornando terram in opus vnius Dei conueniant: et sic patet responsio ad quæstia.

Dei et angelorum non est vna, et c. Dub. II.

Contra: Quia cum angelus sit imago Dei: quod conformatur angelo, per consequens conformatur Deo: ergo quod est imago angeli, est imago Dei. Item: Vnum opus potest esse Dei, et angeli: ergo pari ratione videtur quod eadem imago.

RESP. Dicendum quod, quia imago dicit ordinem ad illud cuius est imago tanquam in finem, et ordinem immediatum, cum impossibile sit Deum, et angelum eiusdem rei esse finem immediatum, et vltimum, impossibile est eandem imaginem esse angeli, et Dei: quia vero Deus cooperatur angelo, et omne quod est ab angelo est a Deo: ideo possibile est vnum opus simul esse et angeli, et Dei. Nec valet illud quod obijciunt, quod si aliquis representat angelum, per consequens representat Deum, quamuis enim inferri valeat, quod creatura, quæ representat angelum, representat Deum mediate: non tamen potest inferri, quod representat immediate.

Fuerunt nonnulli, et c. Dub. III.

Contra: Videtur quod conuenienter dixerint per illud, quod dicitur: Quos prædestinavit conformes fieri imagini filij sui. Item quod ita oporteat intelligi, videtur. Aut enim imago ibi stat pro re creata, aut pro re increata. Si pro re creata: ergo idem est dicere, Faciamus hominem ad imaginem, quod faciamus hominem ad seipsum. Si increata: sed illa non est nisi filius: ergo videtur, quod expositio illa sit recta: propter hoc queritur, quæ istarum expositionum, quas Magister in littera assignat, sit tenenda.

RESP. Dicendum quod duplex est modus exponendi istam auctoritatem: Faciamus hominem, et c. vnus intelligendo de imagine increata, alter vero intelligendo de imagine creata. Primus modus triplicatur. Vnus est, vt imago, et similitudo referatur ad idem, scilicet ad essentiam in tribus personis. Secundus modus est, vt imago, et similitudo referatur ad idem scilicet ad personam sibi. Tertius modus ponendi est, vt imago referatur ad Filium, et similitudo ad Spiritum sanctum. Ita hos omnes modos ponit Magister, quos tamen non approbat, licet sustineri possint. Primum enim arguit de improprietate, quia diuina essentia non est proprie imago. Secundum de falsitate, quia filius non est imago nostra: de hoc etiam quod dicit, quod homo non est imago, sed ad imaginem. Tertium arguit de incertitudine, quia auctoritatem ex Scriptura non habet. Alius modus exponendi est de imagine creata, et iste est triplex. Vnus, qui sic exponit, vt imago præcedat similitudinem: et dicit quod imago est in naturalibus, et similitudo in gratuitis. Secundus, qui sic exponit, vt similitudo concomitetur imaginem: et iste est, quod imago sit in potentia cognoscendi, similitudo in potentia diligendi. Tertius modus, qui sic exponit, vt imago sequatur similitudinem secundum esse: et iste dicit, quod similitudo est in natura, et imago in forma. Omnes hos modos approbat Magister, et sustinet: et satis videtur probabile, quod Scriptura de imagine creata intelligat, quamuis etiam possit intelligi de increata. Verum est enim, quod homo prædestinatus est, vt conformetur imagini filij Dei: nec ideo Magister illam positionem rearguit, quod hoc non sit verum: sed quia illa imago non proprie potest dici nostra: vel etiam, quia non solum modo Filius est imago, sed etiam homo, cuius contrarium dicebatur in illo modo exponendi. Ad illud

vero,

vero, quod obijciunt, quod imago non potest stare pro creata imagine, dicendum quod immo, quia imago accipitur in abstractione, et sic potest dici homo fieri ad imaginem, sicut tabula dicitur fieri ad imaginem, quando sibi imprimitur imago Herculis: hinc est, quod homo non tantum est imago, sed etiam ad imaginem, quia non secundum omne, quod est imago, immo differt ab imagine: Filius vero secundum omne, quod est, est imago Patris: et ideo solum est imago, non ad imaginem.

Non omnino aequalis sebat, et c. Dub. IIII.

Contra: Quod creatur non est per naturam, sed per artem: sed quod est per artem non vniuocatur cum eo, quod est per naturam: immo æquiuocatur: ergo æquiuoce dicitur imago de filio Dei, et homine.

RESP. Dicendum est, quod imago de filio Dei, et homine, nec dicitur æquiuoce, nec dicitur vniuoce: sed analogice secundum prius, et posterius. Quod ergo obijciunt, quod illud quod creatur est ab arte, dicendum quod quædam est ars, cuius operatio consequitur naturam: et opus istius artis sic est artificiale, quod non est naturale, et ideo opus istius artis cum opere naturæ in eodem nomine faciunt æquiuocationem, sicut homo pictus, et homo verus. Quædam est ars, quæ est fundamentum naturæ, et opus istius artis bene est naturale, quia fabricat ipsum natura, et talis est ars, cuius opus est creare: et ideo non oportebit esse æquiuocationem. Vel dicendum quod ideo est æquiuocatio, quando dicitur homo pictus, et homo verus, quia hoc nomen homo primo, et principaliter imponitur homini vero: et ideo cum dicitur de homine picto, alia est acceptio et alia signatio: non sic imago, primo et principaliter imponitur Dei filio, sed omni ei, quod expresse representat alterum.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis circa duo incidit hic quæstio. Primo queritur, qualiter homo sit imago secundum considerationem absolutam. Secundo, qualiter sit imago secundum considerationem relatum. Circa primum queruntur tria. Primo queritur, vtrum sit imago Dei vere. Secundo, vtrum sit imago Dei naturaliter. Tertio, vtrum sit imago Dei proprie.

QVÆSTIO I.

An homo vere sit imago Dei.

Alex. Alenf. 2. p. q. 5. Membr. 4.

S. Tho. 1. p. q. 93. art. 1.

Et 2. Sent. dist. 16. q. 1. art. 1.

Et de Verit. q. 10. ar. 7.

Et 4. contra Gen. cap. 16.

Scot. 2. Sent. dist. 16. q. 1.

Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 16. q. 1. art. 1.

Richardus 2. Sent. dist. 16. q. 1.

Durandus 2. Sent. dist. 16. q. 1.

Tho. Arg. 2. Sent. dist. 16. q. 1. art. 1.

Stephan. Brulof. 2. Sent. dist. 16. q. 1.

FVNDAMENTA. Gen. 1. c. Eccl. 17. b.



Vobis homo sit imago Dei vere ostenditur in Gen. Faciamus hominem ad imaginem, et c. hoc non est nisi verbū Trinitatis: ergo, et c. ITEM Deus de terra creauit hominem, et secundum imaginem suam fecit illum: si igitur

A homo factus est secundum imaginem Dei, homo est imago Dei.

ITEM quod est maxime natum vniri alteri, maxime natum est ei configurari, et conformari: amor enim, quia vnit, transformare dicitur amantem in amatum, sicut dicit Hugo: sed creatura rationalis, vt homo, maxime nata est vniri Deo, et in ipsam intendere per amorem: ergo maxime natus est ei configurari, et assimilari: si igitur imago dicit similitudinem expressam, patet, et cet.

ITEM quod vere representat aliquid secundum eius nobilem actum, et secundum distinctionem, et ordinem, vere est eius imago: sed homo vere representat Deum secundum eius nobilissimum actum, qui est intelligere: non solum enim representat Deum in quantum est ens, et viuens, sed etiam in quantum est intelligens: et iterum representat distinctionem, et originem quæ est in personis quantum ad memoriam, et intelligentiam, et voluntatem: ergo homo vere est Dei imago.

CONTRA: Nihil est illud, ad quod fit, quia nihil sit ad seipsum: sed homo factus est ad imaginem Dei, sicut dicitur in Genesi: ergo homo non est imago.

ITEM vbicumque est imago, ibi est similitudo: vbicumque est similitudo, ibi est identitas aliqua: vbicumque autem est identitas, ibi est conuenientia in aliquo tertio: si igitur Deus et creatura in aliquo tertio non conueniunt, creatura non potest esse similitudo Dei: et ita nec imago.

ITEM non quæcumque similitudo est imago, sed similitudo expressa: sed nulla est similitudo expressa facilius, quæ plus est disconueniens, quam conueniens: cum ergo omnis creatura plus sit Deo dissimilis, quam consimilis, sicut dicit Augustinus 1. de Trinitate: igitur nulla potest esse expressa Dei similitudo: ergo nulla potest esse imago.

ITEM vbicumque est imago, ibi est figuratio: imago enim attenditur in figura: sed diuina essentia nullo modo est figurabilis: ergo nullo modo est per aliquam imaginem representabilis: ergo nulla creatura est imago Dei.

ITEM differt imago a vestigio, quia vestigium representat secundum partem, imago autem secundum totum: sed nullum finitum potest representare infinitum secundum totum: cum igitur Deus sit infinitus, et qualibet creatura finita, nulla creatura potest esse imago Dei.

ITEM qualibet creatura distata Deo in infinitum: Deus enim quodlibet finitum excellit in infinitum: ergo si infinita distantia non est maior, vna creatura non distat magis a Deo, quam alia: similiter nec vna magis appropinquat Deo, quam alia: ergo vel omnis creatura est imago, vel nulla: sed non omnis est imago: ergo nulla, et c.

CONCLUSIO.

Homo cum expressam Dei habeat similitudinem rationem ordinem proportionis, vera est imago Dei.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod imago dicit expressam similitudinem. Necessè est autem omnem creaturam quoquo modo assimilari Deo, necessè est etiam aliqua ad complementum vniuersi expresse assimilari Deo: et ideo omnis creatura habet rationem vestigij: sed aliqua habet rationem imaginis, illa videlicet quæ assimilatur expresse, hæc autem est rationalis creatura, vt homo, et ideo concedendum est, quod homo est imago Dei, quia est eius expressa similitudo. Ad quod intelligendum notandum est, quod quædam est similitudo per conuenientiam omnimodam in natura: et sic vna persona in Trinitate est alterius similis. Quædam

AD OPPOSITVM Gen. 1. c.

Cap. 2.

dam per participationem alicuius naturae vniuersalis, sicut homo, et asinus assimilantur in animali. Quaedam vero secundum proportionabilitatem, sicut naua, et auriga conueniunt secundum comparationem ad illa quae regunt. Quaedam est similitudo per conuenientiam ordinis, sicut exemplum assimilatur exemplari. Primis enim duobus modis nulla creatura potest Deo assimilari: secundis duobus modis omnis creatura assimilatur: sed illa, quae assimilatur magis de longinquo, habet rationem vestigijs: illa vero, quae de proximo, habet rationem imaginis: talis autem est creatura rationalis vtpote homo. Et hoc patet sic primo de conuenientia ordinis. Deus enim vniuersa propter semetipsum operatus est, ita quod cum sit summa potestas, et maiestas, fecit omnia ad sui manifestationem. Cum sit summa bonitas, fecit omnia ad sui communicationem. Non est autem perfecta laus, nisi adsit qui approbet. Nec est perfecta manifestatio, nisi adsit qui intelligat. Nec perfecta communicatio bonorum, nisi adsit qui eis vi valeat. Et quoniam laudem approbare, veritatem scire, dona in usum assumere, non est nisi solummodo rationalis creatura: ideo non habent ipsae creaturae irrationales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali: ipsa autem creatura rationalis, quia de se nata est laudare, et nosse, et res alias in facultatem voluntatis assumere, nata est ordinari in Deum immediate: et quoniam quanto aliquid immediatius ordinatur ad aliquid, tanto magis conuenit cum eo conuenientia ordinis, et anima rationalis, et quaelibet rationalis creatura eo quod capax Dei est, et particeps esse potest, immediate ordinatur in ipsum, maxime conuenit cum eo conuenientia ordinis: et quia quanto maior est conuenientia, tanto expressior est similitudo: hinc est quod quantum ad hoc genus similitudinis, rationalis creatura est similitudo expressa: et ideo imago est, et hoc est quod dicit Augustinus 14. de Trin. quod eo est anima Dei, quo capax eius est, et particeps esse potest: quia enim ei immediate ordinatur, ideo capax eius est, vel eonuerso: et quia capax est, nata est ei configurari: et propter hoc fert in se a sua origine lumen vultus diuini: et ideo quantum ad similitudinem, quae attenditur quantum ad conuenientiam ordinis, perfecte dicitur imago Dei, quia in hoc ei assimilatur expresse. Similiter in similitudine, quae attenditur in conuenientia proportionalitatis, vel proportionis, expresse assimilatur Deo creatura rationalis: et ideo secundum eam recte dicitur imago. Quod patet sic. Conuenientia enim proportionis attenditur secundum similitudinem se habere. Similiter autem se habere, hoc potest esse dupliciter, vel in comparatione ad extrinsecam: vel in comparatione ad intrinsecam: tunc autem est similitudo expressa, quando non tantum est similis modus se habendi in comparatione ad extrinsecam, sed in comparatione ad intrinsecam. Contingit autem comparare diuinam essentiam ad creaturam, contingit etiam comparare personam ad personam: omnis autem creatura aliquam comparationem habet, secundum quam aliquo modo conformatur Deo: secundum quod est causa creaturae, sic est comparatio illa, quae est ad effectum productum: sicut enim Deus producit suum effectum, sic et agens creatum, licet non omnino. Creatura vero rationalis non solum sic conuenit, sed etiam quantum ad intrinsecarum suarum potentiarum originem, ordinem, et distinctionem, in quibus assimilatur illi distinctioni, et ordini, quae est in diuinis personis intrinseca diuinae naturae. Et ideo ostendit Augustinus in lib. de Trin. hominem esse imaginem Dei: et hoc explanatum fuit in primo libro, vbi ostensum est quod in anima rationali est vnitas essentiae cum Trinitate potentiarum adinuicem ordinarum, et quasi consimili modo se habentium, sic se habent personae in diuinis: et ideo est ibi expressa similitudo proportionis, et pro-

pter hoc rationalis creatura, quae est homo, est imago Dei. His visis patet responsio ad quaestionem propositam, et etiam ad obiecta. Concedendum est enim, quod homo vere est imago Dei, sicut ostendunt rationes ad hoc inductae.

1. Ad illud quod obijcitur, quod homo est ad imaginem: ergo, et cer. dicendum quod non sequitur, quia cum dicitur factus ad imaginem, imago accipitur abstractiue: cum dicitur imago Dei, imago accipitur concretive: quia est imago Dei insignitus, sicut tabula, in qua depicta est imago, et imago potest dici et ad imaginem: sic et in proposito.

2. Ad illud quod obijcitur, quod non est aliqua identitas Dei ad creaturam, ergo nec similitudo, dicendum quod similitudo, quae est in imagine non attenditur per identitatem, aut eiusdem naturae participationem, sed per conuenientiam in ordine, et proportionem: quae similitudo non exigit communicationem in tertio, quia in conuenientia ordinis vnum est similitudo alterius: in conuenientia proportionis non est similitudo in vno, sed in duabus comparationibus.

3. Ad illud quod obijcitur, quod imago est similitudo expressa, iam patet responsio, quia etsi magna est dissimilitudo in proprietatibus absolutis, multum tamen magna est similitudo in immediate ordine, et comparatione proportionis, ex quibus, et in quibus duobus expressio similitudinis consistit, quae imaginem facit.

4. Ad illud quod obijcitur de confirmatione, dicendum quod imago corporalis exigit configurationem corporalem: imago vero spiritualis configuratione et effigie spirituali contenta est: haec autem consistit non in quantitate molis, sed in quantitate virtutis, scilicet in potentijs: ita quod sicut figura triangularis habet tres terminos, et tres lineas, sic etiam in imagine spirituali potentiae sunt ad modum terminorum: et egressio vnus ab altera, quantum ad actum, se habet ad modum lineae coniungentis.

5. Ad illud quod obijcitur, quod imago representat secundum totum, dicendum quod illud est verum de illa imagine quae habet omnimodam perfectionem, et sic solus filius Dei est imago patris: de alia non est verum, quod representat secundum totum simpliciter, representat autem quantum ad aliquam totalitatem: quia enim rationalis creatura, et intellectus quodam modo est omnia, et omnia natura sunt ibi scribi, et imprimi, omniumque similitudines de pingi: ideo sicut totum vniuersum representat Deum in quadam totalitate sensibili, sic creatura rationalis eum representat in quadam totalitate spirituali: quaelibet autem alia creatura irrationalis representat eum solum in parte, quia secundum se tantum, cum non sit nata alia in se spiritualiter continere, ita quod nihil sit, quod non sit nata cognoscere: hoc dico propter animam sensibilem, quae etsi cognoscat aliqua, non tamen nata est cognoscere omnia.

6. Ad illud quod obijcitur, quod quaelibet creatura distat a Deo in infinitum, dicendum quod verum est de illa distantia, quae opponitur participationi, et adaequationi. Cum enim Deus sit infinitus, nihil potest ei adaequari. Cum sit simplex, non potest aliquam naturam tertiam cum aliqua creatura participare, et penes has similitudines nullo modo attenditur ratio imaginis in homine, sed penes aliam duplicem, scilicet ordinis, et consimilis habitudinis: secundum quam rationalis non distat in infinitum a Creatore, sed valde appropinquat ei, sicut supra ostensum est.

QVA-

QUESTIO II.

An homo sit imago Dei naturaliter.

Rich. 2. Sent. d. 16. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 16. q. 2.

FVNDAMENTA.

M TRVM homo sit imago Dei naturaliter. Et quod sic, videtur. Quod inest alicui a prima sua origine inest ei naturaliter: sed esse imaginem Dei conuenit homini a sua prima conditione: ergo inest ei naturaliter.

ITEM quod inest omnibus communiter, et inseparabiliter; illud inest naturaliter: sed esse imaginem conuenit homini vniuersaliter, et inseparabiliter: ergo, et cetera.

ITEM quod conuenit alicui secundum naturales eius proprietates, conuenit ei naturaliter: sed esse imaginem conuenit homini secundum intrinsecas potentias, et naturales: ergo conuenit naturaliter.

ITEM esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale: sicut esse vestigium nulli accidit creaturae: si ergo homo non est imago Dei naturalis: ergo non est res naturalis, sed artificialis: si ergo hoc est falsum, scilicet quod homo sit artificialis: ergo non est imago artificialis, sed naturalis: ergo, et cetera.

ITEM alicuius artificialis non est asinus verus: ergo imago artificialis non est imago vera: sed homo est imago vera: ergo non est imago artificialis: et est artificialis, vel naturalis: ergo, et cetera.

AD OPPOSITVM.

CONTRA: Hilarius in libro de Synodo diffiniens naturalem imaginem dicit: Imago est eius rei, ad quam imaginatur species indifferens: sed homo non est species indifferens ipsius Dei: ergo non est imago naturalis.

Cap. 19. 10.

ITEM Augustinus de decem chordis: Sicut differt imago Imperatoris in Filio, et in nummo, sic differt imago in Filio Dei, et in homine: si igitur imago in filio Imperatoris est naturalis, in nummo est artificialis, videtur quod solus Filius Dei sit imago naturalis, homo vero solum artificialis.

ITEM hoc ipsum videtur ratione. Sicut proprium est personae Filij esse Filium, ita proprium est esse imaginem: sed sola persona Filij est Filius naturalis, et non homo: ergo pari ratione sola persona filij est imago naturalis, et non homo.

ITEM quod est a voluntate, non est a natura: sed productio hominis est a voluntate Dei: ergo non est a natura: sed ab eo habet esse imaginem, a quo habet et produci: si igitur anima hominis non producitur a Deo secundum naturam, sed secundum voluntatem, non erit imago Dei naturalis, sed voluntaria.

ITEM imago dicit imitationem, et similitudinem: ergo si aliquid est imago alicuius naturalis, assimilatur cum eo in natura: sed homo cum Deo in natura assimilari non potest, ergo non potest eius esse imago naturalis.

CONCLUSIO.

Homo est Dei imago naturalis non artificialis, neque connaturalis, cum assimilatur per formam naturalem, non per id tamen quod in natura conueniat.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod cum imago dicatur ab actu representandi (nam imago refertur ad prototypum, vt dicit Damascenus) et re-

S. Bon. To. 4.

praesentatio dupliciter possit conuenire alicui, vel per formam naturalem, vel per formam artificialem: ideo duplex est imago, naturalis, scilicet et artificialis, et cum homo non representet per formam artificialem, sed per suam formam naturalem, et potentias ei naturaliter inditas: ideo homo non est imago artificialis, sed naturalis. Differt autem dicere, imaginem naturalem, et connaturalem. Nam imago naturalis est quae representat per id quod habet a natura, siue cum illo quod representat, conueniat in natura, siue non. Imago vero connaturalis dicitur, quae imitatur, et refertur non solum per id quod habet a natura, sed per conuenientiam in eadem natura: ideo etsi esse imaginem conueniat homini: esse tamen imaginem connaturalem non conuenit homini, sed soli Filio Dei. Concedenda igitur sunt rationes ostendentes quod homo non est imago artificialis, sed naturalis.

AD illud vero quod obijcitur in contrarium, dicendum quod Hilarius diffinit imaginem connaturalem, non naturalem.

AD illud quod obijcitur de Augustino, dicendum quod non intendit ponere similitudinem quantum ad naturale, et artificiale, sed quantum ad conuenientiam, et discrepantiam in natura. Sicut enim nummus cum imperatore in natura non conuenit, sed Filius eius conuenit: sic in proposito intelligendum est.

AD aliud quod obijcitur, quod sola persona Filij est naturalis Filius, dicendum quod non est simile. Aliter enim accipitur naturale prout adiacet Filio, aliter prout adiacet imagini: non enim differt dicere, Filium naturalem, et connaturalem, sicut differt in imagine. Et ratio huius est ista: quia Filius dicitur vt a quo, quantum est de suo principali intellectu: imago dicitur vt ad quem: ideo naturale dictum de Filio, significat quod egressus Filij sit per modum naturae, et ita quod cum Patre conueniat in natura: sed cum dicitur imago naturalis, significatur quod illa representatio est a naturali principio, siue proprietate: et propter hoc non datur intelligi quod sit inter imaginem et eum cuius est imago, conuenientia naturae.

AD illud quod obijcitur, quod est a voluntate non a natura, dicendum quod verum est ex ea parte, ex qua est a voluntate: unde cum creatura a Deo producitur voluntarie, non dicitur ab eo exire naturaliter, sed voluntarie: ex hoc tamen non sequitur quod voluntarie representet: immo est ibi accidens. Quamuis enim Deus voluntarie produxerit hominem: homo tamen habet operationes naturales, quia diuina voluntas fabricauit, et fecit ipsam naturam: non sic autem est de voluntate artificis creati, qui naturalem formam non potest producere.

AD illud quod obijcitur, quod imago dicit similitudinem in natura, dicendum quod haec determinatio naturaliter addita alicui termino, qui quidem dicit habitudinem non vt a quo, sed vt ad quem, ambiguum reddit locutionem, quia potest dicere habitudinem, vt in ratione causae, vel in ratione formae: unde haec est duplex: iste naturaliter assimilatur illi: vel vt intelligatur causaliter, scilicet quod assimilatur in eo quod habet a natura: vel vt intelligatur formaliter, scilicet quod assimilatur in ipsa natura. Primo modo accipiendo, haec est vera: Homo naturaliter assimilatur Deo. Secundo modo falsa: et primo modo sequitur ad hanc: Homo naturaliter est imago Dei: alio vero modo non.



QVA-

QUESTIO III.

An esse imaginem ita conueniat homini quod nulli alij.

S. Thomas. 1. p. q. 93. ar. 2. et 4. Et 2. Sent. d. 16. q. 1. ar. 2. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 16. q. 1. ar. 2. Duran. 2. Sent. d. 16. q. 1. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 16. q. 3.

AD OPPOSITVM. Gen. 2. c.

TRVM esse imaginem conueniat homini proprie, ita quod nulli alij. Et quod sic videtur. In solius hominis conditione dictum est: Faciamus hominem ad imaginem, et cetera. sed hanc esse nobilissimam conditionem, quae si daretur alijs, nullo modo deberet praetermitti: ergo videtur quod nulli alij, quam homini esse ad imaginem suam Deus dederit: quod si praetermittitur de alijs, et non de homine: tunc est quaestio, quare Scriptura fecit...

FVNDAMENTA. Dionys. de diu. nomi. cap. 4. Aug. 14. de Trin. ca. 8. to. 3.

Aug. 14. de Tri. c. 7. Dist. 3.

ITEM homo eo ipso quod est imago Dei, est finis omnium aliorum: sed hoc non potest pluribus diuersis specie contineri: et planum est quod Angelo non conuenit: ergo videtur quod esse imaginem conueniat soli homini. CONTRA: Dionysius de diuinis nominibus dicit quod Angelus est imago Dei, manifestatio occultae luminis. ITEM Anima eo ipso est imago Dei, quo capax Dei, et particeps esse potest: sed hoc competit Angelo sicut animae: ergo non soli homini conuenit esse imaginem. ITEM ista est nobilissima omnium conditionum naturalium, videlicet esse imaginem: ergo nobilissima omnium creaturarum huiusmodi proprietatis non debuit esse expers: si igitur creatura angelica est huiusmodi: patet, et cetera.

CONCLUSIO.

Homini proprium est esse imago Dei, non respectu Angelorum, cum ipsi quoque talis habeant imaginem, sed respectu brutorum hoc illi conuenit.

RESPOND. AD ARG. Dicendum quod proprium dicitur dupliciter. Est enim proprium simpli-

A cter, et proprium alicui. Proprium simpliciter est quod conuenit omni, et soli: proprium alicui est quod conuenit omni contento sub illa specie, ita quod quibusdam alijs conuenit, quibusdam vero minime: sicut esse bipedem, proprie conuenit homini respectu quadrupedum, non respectu volatili-um. Dicendum est igitur quod sicut esse rationale vel intellectuale, non est proprium homini simpliciter, quia conuenit in hoc cum Angelo, sed est proprium respectu rerum corporalium: sic esse imaginem proprie conuenit homini respectu brutorum, non tamen respectu Angelorum, immo communiter conuenit hominibus et Angelis, sicut ostendunt rationes ad hoc inductae.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod Scriptura non exprimit, dicendum quod Scriptura non determinat conditionem naturae Angeli expresse: ideo non est mirum, si non determinat eius modum, nec dicit eam ad imaginem Dei esse factam: Si autem quaeras, quare non determinat, hoc determinatum est supra.

2. Ad illud Augustini, dicendum quod Augustinus non excludit creaturas spirituales, sed creaturas corporales et visibiles, quando dicit quod nulli alij creaturae dedit. ITEM hoc dicit propter aliquam proprietatem representationis, quam Deus dedit homini, non alij spiritali creaturae, vel corporali: non propter rationem imaginis principalem, quae sequitur omnem naturam rationalem.

3. Ad illud quod obijcitur, quod est similitudo expressissima, dicendum quod superlatius dupliciter potest exponi: uno modo per suum posituum cum hoc aduerbio valde, et altissimum, id est, valde album: et sic intelligitur, cum dicitur ad imaginem: et non oportet ipsum Angelum supponi. Aliquando superlatius intelligitur respectiue, et tunc dicitur excessum respectu omnium, ad quae comparatur: et hoc modo non potest conuenire pluribus, et sic non accipitur in proposito.

4. Ad illud quod obijcitur, quod eo ipso, quod est imago, est finis, dicendum quod ista non est tota ratio: immo quia sic est imago in anima, quod ex parte corporis cum omnibus corporalibus habet quandam conuenientiam: et ideo solus homo dicitur omnis creatura, et omnia propter ipsum quodam modo fieri, et ad ipsum etiam referri.

5. Ad illud quod obijcitur de vnione, dicendum quod est ratio imaginis sit dispositio ad vnionem: non tamen est dispositio sufficiens de se, nisi comperat hoc personali proprietati, et culpabili infirmitati: et hoc est reperire in homine, non in Angelo, sicut infra melius patebit in tercio. Ad praesens autem sufficiat quod quidquid sit de vnibilitate: imago tamen vniuersaliter consequitur rationalem creaturam, ita quod omnis creatura rationalis est imago Dei veraciter, et naturaliter. Et ratio huius est expressio similitudinis quantum ad conuenientiam ordinis, quae supra in principio quaestionis explanata fuit.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de imagine secundum considerationem relatae. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum ratio imaginis principaliter reperitur in Angelo quam in anima. Secundo, vtrum principaliter in viro quam in femina. Tertio, vtrum principaliter reperitur in cognitibus quam in affectibus.

QUESTIO I.

An imaginis ratio principaliter reperitur in homine, quam in Angelo.

S. Tho. 1. p. q. 93. ar. 3. Et 2. Sent. d. 16. q. 1. ar. 3. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 16. q. 2. ar. 1. Richar. 2. Sent. d. 16. q. 1. Duran. 2. Sent. d. 16. q. 2. Tho. Arg. 2. Sent. d. 16. q. 1. ar. 2. Alrisodor. 2. Sent. tract. 10. cap. 4. q. 2. et 3. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 16. q. 4.

AD OPPOSITVM. Ezech. 28. c. In Euang. Hom. 34. et lib. 32. moral. ca. 12.

TRVM ratio imaginis principaliter reperitur in Angelo, quam in homine. Et quod sic, videtur per illud Ezechielis: Tu signaculum similitudinis. Gregorius: Quanto in eo subtilior est natura, tanto in eo imago diuinitatis similibus insinuatur impressa.

ITEM sapiens artifex in nobiliori tabula nobiliorem describit picturam: si igitur imago in creatura est quasi quaedam pictura tabulae impressa, sicut Magister dicit in littera: ergo perfectiori, et nobiliori modo imago diuinitatis inscribi debet in Angelo, quam in anima.

ITEM ex eo dicitur creatura rationalis imago Dei, quo capax Dei est: sed angelicus spiritus capaxior est quam humanus, cum sit virtuosior, et expeditior: ergo in eo imago diuinitatis est eminentius impressa.

ITEM imago consistit in memoria, intelligentia, et voluntate: sed memoria perfectiori modo habet actum suum in Angelo, quam in homine: similiter intelligentia, et voluntas: memoria enim eius tenet sine obliuione: et intelligentia intelligit sine inquisitione: et voluntas diligit sine retardatione: quorum opposita sunt in anima: ergo, et cetera.

FVNDAMENTA.

CONTRA: Expressius representat summam Trinitatem, quod representat non solum quantum ad substantiae vnitatem, sed etiam quantum ad distinctionem personarum: sed homo expressius representat personarum distinctionem, quia in homine est personalis discretio per originem, in Angelis autem non: ergo expressius representat Trinitatem homo quam Angelus: sed in quo est expressior representatio, est expressior imago: ergo, et cetera.

ITEM euidentius imitatur alterum, quod imitatur quantum ad substantiam et modum existendi, quam quod imitatur solum quantum ad alterum: sed anima representat Trinitatem summam, et prout est in seipsa, et prout est in rebus, et sic in qualibet parte corporis sit tota, sicut summa essentia est in creatura: ergo expressius imitatur Deum quam Angelus: sed quod expressius imitatur, excellentius sua imagine insignitur: ergo, et cetera.

ITEM expressius representat Deum, quod representat ipsum non solum in se, sed secundum quod est principium aliorum, quam quod altero modo tantum: sed homo representat Deum non solum ut ens est in se, sed etiam ut est principium aliorum: quia sicut ex vno Deo omnia, ita ex vno homine omnes homines, sicut vult Glossa: ergo si quod expressius representat, ratione imaginis participat eminentius: patet, et cetera.

Glossa in 2. Cor. 11.

ITEM plenius representat aliquid quod representat ipsum per maiorem accessum ad suam totalitatem: sed homo representat Deum in quantum est exemplar et spirituale, et corporale: Angelus autem altero modo tantum: ergo in homine excellentiori modo reperitur imago.

ITEM quanto exemplum seu exemplatum magis innititur exemplari, tanto magis conformatur ei: et S. Bon. To. 4.

A quanto magis natum est vniri, tanto magis natum est conformari: sed natura humana vnitur diuine in vnitate personae quod quidem non facit angelica: ergo expressior est in ea imago quam sit in Angelo.

ITEM per considerationem philosophi: Si optimum in vno genere est melius optimo in alio genere, etiam est simpliciter hoc illo melius: sed Christus, qui est optimus inter homines omnes, excellentiori modo insignitus est imagine Dei, quam optimus Angelus: ergo imago Dei in homine quam in Angelo reperitur excellentius.

CONCLUSIO.

Imaginis ratio quo ad esse tam in conuenientia ordinis, quam proportionis equalis est in Angelo, et in homine. Quo vero ad bene esse imaginis se mutuo excedunt.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod quidam voluerunt dicere, quod creaturam magis esse ad imaginem Dei, dici potest dupliciter, vel extensiuè, vel intensiuè. Si extensiuè, sic dixerunt quod homo magis representat Deum quam Angelus, quia in pluribus ratione corporis sibi vniti, et in pluribus spiritualibus, et corporalibus, et in modo existendi in rebus, et secundum etiam modum producendi res: et sic dicunt procedere rationes ad secundam partem. Tamen, quod de Christo obijcitur, non valet: illud enim est singulare privilegium, nec est natura, sed potius gratia. Si autem dicatur, vna creatura magis esse ad imaginem, quam alia intensiuè, quia expressius representat: sic dicunt, Angelum magis esse ad imaginem Dei, quam sit homo, sicut ostendunt auctoritates, et rationes ad oppositum. Et hoc insinuat Gregorius cum dicit: Quanto in eo subtilior est natura, tanto in eo imago Trinitatis similibus insinuatur impressa: et rationes etiam consequentes ostendunt, quod sicut excellentior est natura angelica, sic excellentiores habet potentias, et maiorem habet capaciratem, et digniori modo est imagine Dei insignita: et secundum hanc viam plana est responsio ad quaestionem propositam, et ad obiecta. Sed licet iste modus dicendi probabilis videatur: tamen non modicam habet calumniam ratione vtriusque partis distinctionis. Quod enim dicatur imago magis esse in homine extensiuè, quam in Angelis, hoc verbis Augustini non consonat, qui rationem imaginis dicit esse in anima precise secundum partem supremam, sicut patet in libris de Trinitate. Similiter quod dicitur vniuersaliter expressius esse imago Dei in Angelo, quam in anima propter maiorem dignitatem naturae: hoc non videtur consonare Glossae, quae dicit super illud ad Hebraeos: Eum qui modicum minoris aetate ab Angelis, ibi dicit Glossa quod natura mentis humane, qualem Christus assumpsit, solus Deus maior est. Et Augustinus hoc innuit in pluribus locis, et pie creditur, et communiter sentitur, quod Virgo Maria magis inter omnes Angelos accedit ad Deum. Propterea est alius modus dicendi, quod cum expressio imaginis consistat in conuenientia ordinis, et proportionis, intensio dignitatis imaginis consistit secundum intensiorem conuenientiam quantum ad proportionem, vel ordinem. Attendendum autem quod conuenientia creaturae rationalis ad Deum secundum ordinem, quadam est de esse imaginis, et quadam de bene esse. De esse imaginis est quod creatura immediate ordinatur ad Deum: de bene esse vero est quod creatura, quae est imago, praeparatur alijs, quae tenent rationem vestigijs, et quod alia ordinatur in ipsam tanquam in finem. Et sic triplex est ordo in creatura rationali, secundum quem conformatur Deo. Prius

Aliorum opinio.

Lib. 24. c. 7. lib. 15. c. 6. in fine to. 3.

Heb. 2. c.

Opinio propria.

Eccli. 17. a

quod immediate nata est Deo coniungi, et hoc est
essentiale imagini; et in hoc Angelus, et anima aequi-
parantur, quia vtriusque mens immediate ab ipsa pri-
ma veritate formatur. Secundus est, quo praepo-
nitur creatura, quae est imago alijs creaturis: et in hoc
Angeli praecellunt, quia non solum bestijs, sed etiam
hominibus rectores sunt deputati secundum illud Ec-
clesiastici: In vnaquaque genere praeposuit rectores,
Glossa, id est Angelos: et iste est ordo, quo creatura
irrationalis regitur a Deo mediante rationali. Ter-
tius est ordo, quo creaturae irrationales ad rationale
ordinantur tamquam in finem, propter quem sunt
factae: et mediante illo in vltimum finem principa-
lem: et secundum hunc ordinem magis conuenit ho-
mo cum Deo, quam Angelus: magis enim facta sunt
et corporalia et sensibilia propter homines, quam
propter Angelos: et sic patet quod ratio imaginis,
prout attenditur in conuenientia ordinis, quantum
ad id quod est de esse, in homine et Angelo reperit-
ur aequaliter, quia vterque ordinatur in Deum im-
mediate: quantum vero ad illud quod est de bene-
esse, scilicet quantum ad ordinem respectu creatura-
rum, se habent per modum excedentis, et excessi.
Angelus enim magis conuenit quantum ad ordinem
sub ratione regiminis: homo vero magis quantum
ad ordinem, qui attenditur in ratione finis. Consi-
mili modo reperimus et aequalitatem, et mutuum ex-
cessum in expressione imaginis, quae attenditur secun-
dum conuenientiam proportionis: quia quaedam est
conuenientia habitudinis, quae est de esse imaginis,
quaedam de bene esse. Illa est de esse, quae consistit
in comparatione ad intrinseca, sicut ad potentias, et
in hac homo et Angelus adaequantur, quia ita bene-
est distinctio, et origo, et aequalitas, et consubstan-
tialitas in potentijs animae in memoria, scilicet intel-
ligentia, et voluntate, sicut in potentijs Angeli. Illa
vero conuenientia habitudinis est de bene esse, quae
attenditur in comparatione creaturae rationalis ad ali-
quod extrinsecum, utpote ad corpus quod est ipsa
inferius. Haec autem dupliciter potest esse expressio,
vel priuatiue, vel positue. Si positue, sic anima est
imago expressio, quae in hoc quod coniungitur cor-
pori, ita quod per illud est principium aliorum, et per
illud totum inhabitat, magis representat Deum, qui
est principium omnium, et qui vnus est in omnibus.
Si autem priuatiue, sic Angelus magis representat
Deum, quia Deus est spiritus purus, omnino imper-
mixtus, et independens a creaturis omnibus, et haec
representat angelicus spiritus, dum est a corpore se-
cundum actum, et aptitudinem separatus: et pro tan-
to dicitur esse subtilior, a Gregorio: et in eo imago
diuinitatis est expressio: et sic patet quod quantum
ad conuenientiam proportionis, quae haec de essentia
imaginis, inter hominem et Angelum, potest esse
aequalitas: quantum vero ad illa quae est de bene esse,
se habent sicut excedentia, et excessa.

Ex praedictis igitur patet responsio ad quaestionem
propositam. Cum enim quaeritur, vtrum principaliter, vel
expressius sit imago Dei in Angelo, quam in anima, re-
spondendum quod quantum ad aliquid est aequae princi-
paliter: quantum ad aliquid magis principaliter: quan-
tum ad aliquid minus, sicut explanatum est: et per hoc
patet responsio ad rationes ad vtramque partem, quae
procedunt secundum diuersas vias secundum quas verita-
te possunt concludere, quia non habent oppositionem.

Ad illud tamen quod obijcitur de maiori capaci-
tate, dici potest quod non cogit: Angelus enim capaci-
tatem gratiae habet in comparatione ad sursum, in
qua comparatione non excedit naturam mentis hu-
manae. Quod autem natura angelica dicatur excede-
re humanam, hoc est in comparatione ad corpus
quod non habet inclinationem, sicut anima: et ideo
maioritas dignitatis in natura angelica respectu ani-
mae non facit ad excellentiam imaginis, siue illius ca-

Respon. 3. argum. ad opposit.

pacitatis, quae est in natura humanae mentis secundum
quod anima est capax Dei. Similiter nec illud quod
sequitur, cogit: quia maior viuacitas memoriae vel
intelligentiae potius facit ad intentionem similitudi-
nis, quam ad imaginis maiorem expressionem: si-
militudo enim consistit in proprietatibus naturali-
bus, imago vero in origine, et habitudine: et quam-
uis potentiae in Angelis sint viuaciores, quam in ani-
malibus, et ideo similiores Deo: eundem tamen
habent ordinem, et habitudinem, sicut ostensum
est supra, vnde magis proprie conceditur quod An-
gelus sit Deo similior quam homo, quam possit
concedi quod Angelus sit magis imago: et hoc vult
dicere auctoritas Gregorij.

Rationes vero ad oppositum procedunt et conclu-
dunt maiore expressionem quantum ad illud quod est
accidentale imagini, excepta illa, quae fundatur super
vniionem: ad quam dicendum quod non cogit pro eo
quod substantia quae est minus capax gratiae per natu-
ram, potest effici magis capax per aliquam gratiam gra-
tis datam, quae disponit et ampliat capacitate naturae ad
suscceptionem gratiae grati facientis. Vnde est quod
natura angelica esset magis capax gratiae, quam hu-
mana natura secundum naturalem potentiam, sicut
videtur rationabiliter esse ponendum, ut natura
angelica sit excellentior, et excellentiori naturae de-
beatur excellentior potentia, et capacitas: nihilomi-
nus tamen per aliquod donum diuinitus sibi datum
gratis, potest eleuari capacitas animae vsque ad capa-
citatem Angeli, et quodam modo ampliore: nam
donum gratiae gratis datae disponit ad gratiam gra-
tiam facientem: et sic possibile est fuisse in Christo,
et beata Virgine: et sic patet obiecta ad vtramque
partem.

Q V A E S T I O II.

*An imago principaliter sit in mare quam
in femina.*

Alex. Alenf. 2. p. q. 55. Memb. 5.
S. Thomas. 1. p. q. 93. ar. 4.
Alfonsus. 2. Sent. tra. 10. ca. 2. et 3.
Agid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 16. q. 2. ar. 2.
Rich. 2. Sent. d. 16. q. 6.
Tho. Argent. 2. Sent. d. 16. q. 1. ar. 3.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 16. q. 5.

T R V M principaliter sit imago in mascu-
lo, quam in femina. Et quod sic videtur;
Vir est imago et gloria Dei: haec autem,
ut dicit Apostolus, separat virum a mu-
liere: igitur aut mulier non est imago, aut si est ima-
go, non est ita expressa, sicut vir.

I T E M Glossa ibi dicit: Ad imaginem Dei fa-
ctus est vir, non mulier: sed hoc non est dictum,
quod mulier nullo modo sit ad imaginem facta: ergo
dictum est, quod minus est ad imaginem, quam
vir.

I T E M quia homo est ad imaginem, vnibilis est
naturae diuinae: sed magis fuit vnibilis in sexu ma-
sculino, quam femineo: ergo magis est imago vir,
quam mulier.

I T E M quia homo est imago Dei, omnibus est
praelatus, siue praepositus, secundum quod innuitur
in textu Genesis: Faciamus hominem ad imaginem,
et cetera. Et subditur: Et praest piscibus, et cetera, ergo
praesidere si non conuenit homini in sexu femineo,
sed masculino, videtur quod imago excellentiori
modo sit in masculino sexu, quam in femineo.

C O N T R A: Creauit Deus hominem ad imagi-
nem, et similitudinem suam: masculinum, et feminam
creauit

FVNDAMENTA.

Gen. 1. 6

AD OPPOSITVM.

Q V A E S T I O III.

An imago principaliter sit in cognitiua, quam
in affectiua.

Agid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 16. q. 2. ar. 3.
Tho. Argent. 2. Sent. d. 16. q. 1. ar. 4.
Steph. Brulef. 2. Sent. d. 16. q. 6.



T R V M imago principaliter sit in cogni-
tiua, quam in motiua, siue affectiua. Et
quod principaliter sit in cognitiua videtur
per illud quod dicit Augustinus: Imago
est in potentia cognoscendi, et similitudo in poten-
tia diligendi: sed hoc non est dictum quod omnino
sit in potentia cognoscendi: ergo dictum est, quia
principaliter est ibi.

I T E M imago primo, et principaliter conuenit
ipsi verbo aeterno: ergo ei principaliter magis conue-
nit quod illi verbo aeterno respondet: hoc autem est
ipsa intelligentia, quae est in ipsa potentia cognitiua:
ergo, et cetera.

I T E M imago consistit in memoria, intelligen-
tia, et voluntate: sed duae istarum potentiarum, scilicet
memoria, et intelligentia tenent se ex parte cog-
nitiuae: ergo et imago plus se tenet ex parte cog-
nitiuae, quam affectiuae.

I T E M imago dicit quamdam configurationem,
et distinctionem: sed affectiua est vnire, et cog-
nitiua distinguere: ergo imago principaliter residet pe-
nes cognitiuam, quam penes affectiuam.

C O N T R A: Imago reformationis respon-
det imaginem creationis: sed imago reformationis,
quae quidem est gratia, principaliter est in affectiua,
quam in cognitiua: ergo et imago creationis.

I T E M in eo principaliter consistit res in quo
consistit eius complementum: sed imago completur
in voluntate, et voluntas se tenet ex parte affectiuae:
ergo, et cetera.

I T E M imago est nobilissimum in anima:
ergo consistit penes id quod est in anima nobilissi-
mum: sed liberum arbitrium, siue voluntas est no-
bilissimum quod est in anima: ergo principaliter
consistit imago penes arbitrium, siue voluntatem:
hoc autem principaliter respicit affectiuam: ergo, et cetera.

I T E M similitudo est in plus, quam sit ima-
go: non enim quaelibet similitudo est imago, sed si-
militudo expressa in quadam configuratione, et imi-
tatione: ergo vbicumque est imago est, et similitu-
do: ergo vbi principaliter est imago, principaliter
est similitudo: sed similitudo non est principaliter
penes cognitionem, sed penes affectionem, cum si-
militudo sit in gratuitis, quae maxime respiciunt po-
tentiam affectiuam: ergo pari ratione imago. Iuxta
hoc quaeritur, quae sit differentia inter imaginem,
et similitudinem: cum enim plus sit similitudo, quam
imago, sicut ostendit Augustinus in libro 83. quaest. 73.
et superius non debeat connumerari suo inferiori,
videtur quod male dicitur homo factus ad imaginem,
et similitudinem.

I T E M cum duae sint potentiae ex parte affe-
ctionis, scilicet irascibilis, et concupiscibilis, et
duae ex parte cognitionis, scilicet memoria, et intel-
ligentia: quaestio est, quare in ratione imaginis po-
tius accipiuntur duae potentiae ex parte cognitiuae, et
vna ex parte affectiuae. Videtur enim quod potius de-
beat esse econuerso, cum tres virtutes Theologicae,
quae reformant imaginem animae, sic in ea ponantur,
ut duae sint ex parte affectiuae, scilicet Spes, et Charitas,
quarum vna est in irascibili, et altera in concupi-
scibili, et vna ex parte cognitiuae, scilicet Fides, quae
communiter ponitur in rationali.

AD OPPOSITVM.

Quaest. 73.

creauit illos: sicut mulier creata est ad imagi-
nem Dei, et ad aequalitatem viri, sicut innuit for-
matio eius de latere, et ratio etiam, quare formata
est cum dicitur: Faciamus adiutorium simile sibi: vi-
detur igitur quod in viro, et muliere aequaliter repe-
riatur ratio imaginis.

I T E M imago attenditur in homine quantum
ad supremum animae: sed in supremo animae non
est distinctio aliqua secundum sexum: ergo siue ho-
mo sit mulier, siue vir, aequaliter est imago.

I T E M sexus non variat speciem: ergo vir, et
mulier sunt eiusdem speciei: sed imago consequitur
hominem quantum ad formam speciei, non quan-
tum ad formam indiuidui: ergo aequaliter est in vi-
ro, et muliere.

I T E M imago creationis ordinatur ad imagi-
nem recreationis, siue gratificationis: sed imago re-
creationis, quae consistit in gratia, et virtutibus, ita
excellenter potest esse in muliere, sicut in viro: ergo
pari ratione et imago creationis, in qua conditus
est homo.

C O N C L V S I O.

Imaginis ratio quantum ad id quod est de eius complemen-
to non est principaliter in masculo quam in femina:
si vero praesidentiam et rationem prin-
cipandi respiciamus, vtrique aliquo
modo principaliter est in viro
quam in femina.

R E S P O N. A D A R G. Ad praedictorum intel-
ligentiam est notandum, quod sicut ex praecedenti-
bus patet, imago quantum ad suum esse, principaliter
consistit in anima, et eius potentijs, et in his po-
tissime prout habent ad Deum conuerti: et quantum
ad hoc non est distinctio masculi et feminae, serui et
liberi: ideo imago quantum ad id quod est de comple-
mento eius, et de eius esse, non magis reperitur
in viro, quam in muliere. Quantum autem ad bene-
esse, siue ad clariorem expressionem, consistit im-
ago in anima, secundum quod ad corpus habet ordi-
nem, et habitudinem. Et quoniam ex parte corpo-
ris est sexuum distinctio: et secundum sexuum distin-
ctionem maior est representatio, siue quantum ad rati-
onem praesidentiam, siue quantum ad rationem prin-
cipandi, quia vir est caput mulieris, et vir est prin-
cipium mulieris, et non vir propter mulierem, sed
mulier propter virum: quantum ad hunc vtrique mo-
dum excellentiori modo reperitur imago in sexu ma-
sculino, quam feminino: non ratione eius quod est
de esse ipsius imaginis: sed ratione eius quod adiacet.
Et secundum hoc satis plane potest responderi ad
obiecta. Rationes enim ostendentes quod non magis
est imago vir, quam mulier, procedunt de imagine
quantum ad suum primum esse, sicut intuenti patet.
Rationes vero ad oppositum procedunt de imagine
quantum ad aliquam accidentalem proprietatem, siue
per relationem ad corpus.

Respon. 1. et 2.
Argum. pro
fundamen-
to.
Lib. 12. ca.
12. et 3.

S. Bon. To. 4.

CONCLUSIO.

Imago principalis est in cognitiua virtute, quam in motu sua affectiua potentia.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod de prima nominis impositione differt imago, et similitudo. Imago enim nominat conformitatem in quantitate: similitudo vero conuenientiam in qualitate. Imago enim nominat quamdam configurationem: et ita importat figuram, quae est quantitas in qualitate, vel qualitas in quantitate: similitudo vero dicitur rerum differentium eadem qualitas. Ex hac autem primaria differentia triplex consuevit assignari modus distinguendi inter imaginem, et similitudinem, cum dicitur: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem. Primus est, quem dicitur

Lib. 2. de Sacramentis par. 6. cap. 2.

Hugo quod similitudo respicit naturam, et imago respicit figuram: Quia similitudo dicit conuenientiam in qualitate naturali: imago vero conuenientiam in distinctione figurali, ad modum cuiusdam trianguli, in quo sunt tres termini, et tres lineae, quia tres sunt potentiae, quarum quaelibet habitudinem habet ad quamlibet: et similiter tres personae: et potentia, vel persona tenet rationem termini: habitudo vero, vel emanatio tenet rationem lineae. Secundus modus distinguendi est quod imago est in naturalibus, et similitudo in gratuitis, quae similiter habet ortum ex illa prima differentia. Quia enim imago dicit configurationem, et illa attenditur ex parte naturalium potentiarum animae, scilicet memoriae, intelligentiae, et voluntatis: hinc est quod imago est in naturalibus: quia vero similitudo dicit conuenientiam, quae ortum habet a qualitate, et qualitas, in qua anima similitur Deo, est gratia: ideo similitudo in gratuitis dicitur esse. Tertius modus distinguendi est quod imago est in potentia cognoscendi, et similitudo in potentia diligendi: et iste modus similiter habet ortum ex differentia prima. Quia enim imago consistit in conuenientia secundum configurationem: et configuratio attenditur in origine, habitudine, et potentiarum distinctione: et haec origo, et habitudo principaliter residet ex parte cognitiuae: ideo imago principaliter ponitur in cognitiua. Similitudo vero dicit conuenientiam in qualitate: et quia qualitas, in qua principaliter assimilatur anima Deo, est in voluntate, siue in affectione: hinc est quod similitudo ponitur principaliter in potentia affectiua. Et inde est quod in imagine creationis duae sunt potentiae ex parte cognitiuae, scilicet memoria, et intelligentia, et una ex parte affectiuae, scilicet voluntas. E contra vero in imagine recreationis: quae quidem consistit in gratia, duae virtutes sunt ex parte affectiuae, scilicet Spes, et Charitas, et una ex parte cognitiuae, scilicet Fides. Imago enim principaliter respicit originem, et habitudinem: habitudo autem, et origo attenditur inter memoriam, et intelligentiam per modum parentis, et prolis, et inter haec duo, et voluntatem secundum modum donationis, siue processionis. Inter irascibilem vero, et concupiscibilem, nec est talis ordo, nec origo, cum motus irascibilis possit esse sine concupiscibili, et e conuerso: motus autem voluntatis non potest esse sine motu intelligentiae prauiuo, nec actus similiter intelligentiae sine actu memoriae, in his dico, quae sunt de ratione imaginis: ideo in assignatione imaginis duo su-

A muntur membra ex parte cognitiuae, et unum ex parte affectiuae: hoc enim exigit ordo, et origo, et distinctio: et propterea imago principaliter est in cognitiua, quam in affectiua: similitudo vero principaliter consistit in vnione animae ad Deum, quae quidem est per gratiam. Et quoniam vnio, et gratia principaliter respiciunt affectiuam: hinc est quod in imagine recreationis, quae quidem est in gratuitis, duae sunt virtutes, quae respiciunt affectiuam, scilicet Spes, et Charitas, penes duas vires, scilicet irascibilem, et concupiscibilem: una vero, quae respicit cognitiuam, scilicet Fides, quae respicit rationalem: quamuis et Spes reformans irascibilem, per consequens reformat memoriam, cum conueniant in actu, qui est tenere: secundum hoc igitur planum est respondere ad quaestionem, et obiecta. Concedendum est enim de plano, quod imago principaliter respicit cognitiuam: concedendae sunt etiam rationes, quae hoc probant.

1. Ad illud vero quod obijcitur de imagine reformationis, dicendum quod non valet, quia imago reformationis potius est similitudo quadam, quam sit imago. Si enim proprie esset imago, esset capax Dei, et esset immortalis: nunc autem non est sic: et ideo, quia imago recreationis potius est similitudo quam imago, magis principaliter respicit potentiam affectiuam, quam cognitiuam, quamuis reformet tam cognitiuam, quam affectiuam.

2. Ad illud quod obijcitur, quod complementum magis est in voluntate, dicendum quod et si voluntas vltima sit in imagine, non tamen se habet per modum complementi in ratione imaginis: imago enim dicit ordinem, et originem in potentis, sicut est in personis: et quemadmodum tertia persona non ponitur aliarum completiua, nec alias completere, sed potius ab eis recipere: sic voluntas, prout est pars imaginis, potius consideratur in ratione egredientis, quam in ratione complementis: et quia prima ratio originis est per modum naturae, quae quidem consistit in ortu intelligentiae ex memoria: hinc est quod imago principaliter respicit cognitiuam, quam affectiuam.

3. Ad illud quod obijcitur, quod imago consistit penes nobilissimum in anima, dicendum quod nobilissimum in anima dupliciter potest accipi. Vel secundum distinctionem potentiarum, scilicet affectiuae, et cognitiuae, vel secundum cognitionem, scilicet superioris portionis, et inferioris. Cum ergo dicitur quod imago consistat penes nobilissimum, hoc intelligitur quantum ad statum in superiori parte, non quantum ad potentias, quia imago complectitur tam affectiuam, quam cognitiuam, cum vtraque nata sit immediate ferri ad Deum.

4. 5. Ad illud quod obijcitur, quod similitudo est in plus, quam imago, dicendum quod similitudo si accipiatur in sua generalitate in plus est: si vero accipiatur proprie, sicut accipitur in proposito, non est in plus: immo distinguitur ab imagine: ita quod et si vtraque tam affectiuam, quam cognitiuam respiciat, imago tamen principaliter respicit cognitiuam, et similitudo affectiuam: et ratio iam dicta est, et per hoc patet.

responsio ad illa duo quae quaerebantur.

DISTINCTIO XVII.

DE CREATIONE HOMINIS QVO AD ANIMAM:

Si videlicet de aliquo facta sit, et quando ipse fit creatus.

Vbi positus. Et de lignis duobus Paradisi.

DE ORIGINE ANIMAE PLURA QUAE QUAE SOLENT, SCILICET Vnde creata fuerit, et quando, et quam gratiam habuerit in creatione. Sicut hominis formatio secundum corpus describitur, cum dicitur: Formauit Deus hominem de limo terra: ita eiusdem factura secundum animam describitur, cum subditur: Et inspirauit in faciem eius spiraculum vite. Corpus enim de limo terra formauit Deus, cui animam inspirauit. Vel secundum aliam litteram flauit, vel sufflauit: non quod faucibus sufflauerit, vel manibus corporeis corpus formauerit. Spiritus enim Deus est, nec lineamentis membrorum compositus. Non ergo carnaliter putemus Deum corporeis manibus formasse corpus, vel faucibus inspirasse animam, sed potius hominem de limo terra secundum corpus formauit iubendo, volendo, id est voluit et verbo insit, ut ita fieret: et inspirauit in faciem eius spiraculum vite, id est substantiam anime in qua viueret, creauit: non de materia aliqua corporali vel spiritali, sed de nihilo.

Opinio quorundam haereticorum, qui putauerunt animam esse de substantia Dei.

PUTAVERUNT enim quidam haeretici Deum de sua substantia animam creasse, verbis Scripturae pertinaciter inherentes quibus dicitur: Inspirauit, vel insufflauit, et cetera. Cum fiat, inquiunt, vel spirat homo, de se flatum emittit. Sic ergo cum dicitur Deus flasse, vel spirasse spiraculum in faciem hominis, ex se spiritum hominis emisisse intelligitur, id est, de sua substantia. Qui hoc dicunt, non capiunt tropica locutione dictum esse, sufflauit, vel flauit, id est, flatum hominis, scilicet animam fecit. Flare enim est flatum facere, et flatum facere, est animam facere. Vnde Dominus per Isaiam: Omnem flatum ego feci. Non sunt ergo audiendi qui putant animam esse partem Dei. Si enim hoc esset, nec a se, nec ab alio decipi posset, nec ad malum faciendum, vel patiendum compelli, nec in melius, vel deterius mutari. Flatus ergo quo hominem animauit, factus est a Deo, non de Deo, nec de aliqua materia, sed de nihilo.

Quando facta sit anima, an ante corpus, aut in corpore.

SED Vtrum in corpore, vel extra corpus, etiam inter doctos scrupulosa quaestio est. Augustinus enim super Genesim tradit animam cum Angelis sine corpore fuisse creatam, postea vero ad corpus accessisse: neque compulsa est incorporari, sed naturaliter illud voluit, id est, sic creata fuit ut vellet: sicut naturale nobis est velle viuere. Male autem velle viuere, non natura, sed voluntatis est peruersa. Alij vero dicunt animam primi hominis in corpore fuisse creatam: ita exponentes verba illa: Inspirauit in faciem eius spiraculum vite: id est animam in corpore creauit, quae licet totum corpus animaret: faciem tamen specialiter expressit, quia haec pars sensibus ornata est ad inuenienda superiora. Sed quidquid de anima primi hominis aestimetur, de alijs certissime sentiendum est quod in corpore creantur. Creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat: dicendum est etiam animam illam non sic creatam, ut praescia esset operis futuri iusti, vel iniusti.

In qua aetate Deus hominem fecerit.

SOLET etiam quari: Vtrum Deus hominem repente in virili aetate fecerit, an perficiendo, et aetates augendo, sicut nunc format in matris utero. Augustinus super Genesim dicit quod Adam in virili aetate continuo factus est, et hoc secundum superiores, non inferiores causas, id est, secundum voluntatem et potentiam Dei, quam natura generibus non alligauit. qualiter et virga Moysi conuersa est in draconem. Nec talia contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter naturae cursus innotuit: Deo autem natura est quod facit. Non ergo contra dispositionem suam illud fecit Deus. Erat enim in prima creaturarum conditione sic hominem posse fieri: sed non ibi erat necesse, ut sic fieret: hoc enim non erat in conditione creaturae, sed in beneplacito Creatoris, cuius voluntas necessitas est. Hoc enim necessario futurum est quod vult et praescit. Multa

vero secundum inferiores causas futura sunt, sed in praescientia Dei futura non sunt. Si autem ibi aliter futura sunt, potius futura sunt, sicut ibi sunt: ubi praescit ille, qui non potest falli. Sic ergo factus est Adam, non secundum inferiores causas, quia non erat in rerum causis seminalibus, ut ita fieret: sed secundum superiores, non contra naturam operantes: quia in rerum causis naturalibus erat, ut ita posset fieri.

Quod homo extra paradisum creatus, in paradiso sit positus: et quare ita factum sit.

HOMINEM autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et posuit in paradiso voluptatis, quem plantauerat a principio. His verbis aperte Moyses insinuat quod homo extra paradisum creatus, postmodum in paradiso sit positus. Quod ideo factum dicitur, quia non erat in eo permanens, vel ut non natura, sed gratia hoc assignaretur. Intelligitur autem paradisus localis, et corporalis, in quo homo locatus est. Tres enim generales de paradiso sententiae sunt. Una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum. Alia eorum qui spiritualiter tantum. Tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt. Tertiam mihi placere fateor, ut homo in corporali paradiso sit positus: qui ab illo principio plantatus accipi potest, quo terram omnem remotis aquis herbas, et ligna producere iussit. Qui etsi praesentis Ecclesiae, vel futurae typum tenet, ad litteram tamen intelligendum est esse locum amenissimum, fructuosus arboribus: magnum, et magno fonte fecundum. Quod dicimus: A principio: antiqua translatio dicit: Ad orientem. Unde volunt in orientali parte esse paradisum, longo interiacente spatio vel maris, vel terra: a regionibus quas incolunt homines, secretum, et in alto situm, usque ad lunarem circumulum pertingentem, unde nec aquae diluuij illuc perueniunt.

De lignis paradisi, inter quae erat lignum vitae, et lignum scientiae boni et mali.

IN hoc autem paradiso erant ligna diuersi generis: inter quae unum erat quod vocatum est lignum vitae, alterum vero lignum scientiae boni et mali. Lignum autem vitae dictum est, sicut docet Beda, et Strabus, quia diuinitus accepit hanc vim, ut qui ex eius fructu comederet, corpus eius stabili sanitate et perpetua soliditate firmaretur: nec ulla infirmitate, vel aetatis imbecillitate in deterius, vel in occasum laberetur. Lignum autem scientiae boni et mali non a natura hoc nomen accepit, sed ab occasione rei postea secuta. Arbor enim illa non erat mala, sed scientiae boni et mali ideo dicta est, quod post prohibitionem erat in illa transgressio futura: quia homo experiendo disceret quid esset inter obedientiae bonum, et inobedientiae malum. Non ergo de fructu qui nasceretur inde, positum est illud nomen, sed de re transgressionem secuta. Cognouit enim homo, priusquam tangeret hoc lignum, bonum et malum: sed bonum per prudentiam et experientiam, malum vero per prudentiam tantum. Quod etiam per experientiam nouit usurpato ligno vetito: quia per experientiam mali didicit quid sit inter bonum obedientiae, et malum inobedientiae. Si vero primi parentes obedientes essent, nec contra praecipuum peccassent: non ideo tamen minus diceretur lignum scientiae boni et mali, quia haec ex eius tactu accideret si usurparetur. A ligno ergo prohibitus est quod malum non erat, ut ipsa praecipui conseruatio, bonum illi esset, transgressio malum. Nec melius consideratur, quantum malum sit inobedientia, quam hoc modo: cum scilicet ideo reus factus esse homo intelligitur, quia prohibitus rem tetigit, quam se non prohibitus tetigisset, nec peccasset, nec poenam sensisset. Si ergo venenosam herbam prohibitus tetigeris, poena sequitur, etsi nemo prohibenti obest, sicut aliena pecunia: ideo prohibitus est peccatum, quia prohibenti est damnosum. Cum vero tangitur quod nec tangenti obest si non prohibetur, nec cui libet si tangatur: et ideo prohibetur, ut per se bonum obedientiae et malum inobedientiae monstratur. Sicut primus homo a re bona prohibitus poenam incurrit, ut non ex re mala, sed ex inobedientia poena esse monstratur, sicut ex obedientia palma.

Aug. 8. de Gen. cap. 2.

Ibid. 3.

Ibid. cap. 1.

Hebraeo vox admittit vtrumque sensum.

Aug. 10. de verbis Domini. ser. 34. et contra Aduer. leg. et Prophet. c. 24. 2a. 6. et lib. 8. de Gen. ad lit. ca. 6.

Cap. 15.

Cap. 13.

DISTINCT. XVII.

De productione hominis quantum ad principia constitutiua, scilicet corpus, et animam, et primo viri.

Hic de origine animae plura queri solent, et cet.

Expositio textus.

RESPONDEgit Magister de productione hominis in comparatione ad principium extra: in hac vero parte agit de productione eius, quantum ad principia constitutiua, scilicet quantum ad corpus, et animam. Diuiditur autem ista pars in duas. In prima determinat de productione viri. In secunda vero de productione mulieris ex viro infra distinct. 18. In eodem quoque paradiso mulierem formauit, et cetera. In principio: Prima pars habet duas. In prima determinat de hominis formatione. In secunda de hominis formati locatione, ibi: Hominem autem ita formatum, et cetera. Prima pars habet duas. In prima determinat de productione animae in se. In secunda vero in relatione ad corpus, ibi: Sed verum in corpore an extra corpus, et cetera. Pars autem illa, in qua determinat de productione animae in se, habet duas. In prima determinat veritatem. In secunda remouet errorem, ibi: Putauerunt enim quidam haeretici, et cetera. Similiter illa pars in qua determinat de productione animae in coparatione ad corpus, habet duas. In prima determinat, vtrum Deus creauerit animam in corpore, an extra corpus. In secunda quaerit, vtrum Deus fecerit hominem in aetate perfecta, ibi: Soleo etiam queri vtrum Deus hominem repente. Similiter pars illa in qua determinat de locatione hominis iam formati, habet duas. In prima determinat de loco eius in se. In secunda vero determinat in comparatione ad contenta, ibi: In hoc autem paradiso erant ligna, et cetera.

Diuisio.

In beneplacito Creatoris, cuius, et cetera. Dub. I.

Innuat Magister quod voluntas Dei necessitat. CONTRA: Ex hoc sequitur: Necessarium futurum est quod vult, et praescit: quod si verum est, cum Deus velit omnia bona futura, nullum bonum futurum euenit contingenter: perit ergo libertas arbitrij. Praeterea falsum videtur dicere in hoc quod subiungit: Multa etiam secundum inferiores causas futura sunt: sed in praescientia Dei futura non sunt: quod enim futurum est, erit: quod non est futurum in praescientia Dei, non erit: ergo simul idem erit, et non erit. RESPON. Dicendum quod primum verbum intelligendum est de necessitate non consequentis, sed consequentiae, quia necessario ad velle Dei sequitur ipsum volitum esse, vel futurum esse. Secundum autem verbum intelligendum est ita, quod per hoc participium futurum, significetur ordo effectus ad causas, non euentus: ut sit sensus: Multa secundum inferiores causas futura sunt, id est ordinata fieri, quae secundum veritatem, vel praescientiam non sunt futura, quia non eueniunt.

Quod homo extra paradisum creatus postmodum in paradiso sit positus. Dub. I I.

CONTRA: Cum enim paradisus esset locus habitationis debitus homini secundum statum innocentiae, et locus congruus generationi, et productioni, videtur quod homo debuit produci in paradiso. I T E M cum tota terra esset tunc fructifera, et aer

tranquillus, videtur quod tota erat congrua, et inhabitaretur ab homine: ergo si homo extra paradisum est productus, videtur quod extra paradisum ad habitandum debuit relinqui. I T E M si tota terra producta est propter hominem: ergo videtur quod si homo stetisset, alia pars terra a paradiso superflueret: propter hoc est hic quaestio, quid vocetur hic paradisus, in qua homo est positus.

RESPON. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod, sicut dicit Magister, tres fuerunt de paradiso sententiae. Quidam enim dixerunt quod paradisus illa, in qua erat positus homo, erat locus corporalis qui propter suam amoenitatem paradisus dicebatur, nec est alia paradisus, nisi corporalis. Alij vero attendentes quod beatificatio hominis est in paradiso, quae consistit in Dei fruitione, non in corporali amoenitate, dixerunt hanc paradisum non esse locum corporalem, sed spiritualem, et omnia illa, quae dicuntur de paradiso in Genesi, dicta esse metaphorice: unde homo in formatione sui positus dicitur fuisse in paradiso, non quia fuerit localiter mutatus, sed quia in spirituali amoenitate, et delicijs ex Dei amore, et cognitione, et fruitione est positus. In huius autem sententiae assertionem adducunt illud, quod dicitur de Iarone, Lucae: Hodie mecum eris in paradiso. Et illud quod dicitur de lucifero: In delicijs paradisi Dei fuisti. Tertia est positio quod est paradisus spiritualis, et est paradisus corporalis. Paradisus spiritualis dicit statum, vel quietem, et amoenitatem deliciarum spiritualium, et iste potest esse secundum duplicem statum, scilicet Ecclesiae triumphantis, et Ecclesiae militantis. Unde paradisus spiritualis duplex est, siue dupliciter dicta est. Vna est in Ecclesia militante, altera in Ecclesia triumphante. Unde illa quae sunt dicta in Genesi de paradiso spirituali possunt exponi metaphorice. Paradisus autem corporalis locus est deliciarum, et amoenitatis: et haec est duplex similiter secundum duplicem statum, scilicet perfectum, et imperfectum. Secundum statum perfectum paradisus est empyreum. Secundum statum imperfectum paradisus est locus quidam amoenus in partibus orientis de quo dicit Damascenus: Diuina paradisus est Dei manibus in Eden plantatus, gaudij, et exultationis vniuersae promptuarium. In hoc autem loco decuit hominem poni, et esset ei facilitas petueniendi ad patriam, et ut Deus homini ostenderet beneuolentiam, cui locum amenissimum ad inhabitandum praeparauerat, et sic amoenitas exterioris habitaculi corresponderet delicijs interioribus, quales habet anima quae est templum Dei, et habebat anima primi hominis. Extra autem hunc locum debuit homo produci, et ut melius cognosceret Dei beneficium, dum se videret quasi aliunde adductum, et ut etiam ostenderet per hoc, quod homo non erat ibi factus ad aeternaliter habitandum, sed temporaliter peregrinandum. Et quia Deus praesciebat hominis casum, in paradiso voluit eum collocare, et per eius eiectionem de loco voluptatis cognosceret sensibiliter quanta bona spiritualia amisisset, per culpam: cognosceret etiam nihilominus quanta esset differentia inter eum qui Domino obedit humiliter, et eum qui ipsum contemnit. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Locus enim paradisi conuenienter factus fuit propter hominem institutum, et alia terra conuenienter fuit facta propter hominem, quem Deus praeviderat esse lapsurum: et quia simul etiam viderat hominem, et peccatum, de ea terra sumpsit eum, in quam erat postmodum rediturus. Nec tamen si homo stetisset, alia pars mundi superflueret, quia bestijs feruentibus homini habitaculum preberet, et habitaculum sua inferioritate excellens ostenderet, et sua magnitudine decoraret, sicut magna platea decorat palatium, et sicut aula decorat cameram.

Opinio 1.

Opinio 2.

Luc. 23. f. Ezec. 28. 6. Opinio 3.

Damasc. li. 2. de fide ortho. ca. 22.

Volunt in orientali parte esse paradysum, et cetera. Dub. I I I.

Innuat Magister locum paradisi in alto situm, et usque ad lunarem circulum pertingentem. Vide tur hoc esse falsum. Primo, quia inter lunarem circulum, et aerem est sphaera ignis, quae non patere tur ibi hominem posse viuere. I T E M: Aer in sua parte superiori est tantae subtilitatis, quod ibi non possunt aues viuere, sicut dicit Augustinus: ergo si paradisi locus esset adeo eleuatus, non posset ibi viuere homo habens corpus animale. Praeterea, si adeo esset ille locus eleuatus, cum maxime appropinquat et soli: ergo esset calidissimus et intemperatissimus: sequeretur etiam ex hoc quod terra esset supra aquam, et supra aerem.

Aug. lib. 1. super Gene. sim. ca. 24. 102 3.

R E S P O N. quod sicut doctores dicunt, paradisi corporalis situs est valde eminens, et altus, et iuxta aequinoctialem partem in oriente quodam modo vergens ad meridiem. Est autem tantae altitudinis, ut illuc non conscendant vapores in aere eleuati, sed sit ibi aer mundus, et purus, idoneus statui perpetuitatis, et propter puritatem aeris ibi esse temperantiam caloris: et quia est secus aequinoctialem partem, est ibi magna temperies temporis. Quod ergo dicitur, usque ad lunarem circulum pertingere: hoc non est dictum secundum situm, sed secundum quamdam proprietatem, siue quia conformatur in raritate, et luminositate, et tranquillitate, siue quia vapores, quibus dominatur luna, illuc non pertinent. Et sic patet illud.

Seco. q. 2. vi. de illud.

In hac autem paradiso erant ligna diuersi generis, et cetera. Dub. I I I I.

Queritur propter quid duo ex ipsis lignis nominantur, et non plura. I T E M: Cum lignum illud, de quo facta est prohibitio, non fuerit scientiae boni, et mali, nisi propter transgressionem Adae, non videtur quod sic debuerit a sui principio nominari. I T E M Cum lignum vitae illum effectum viuificandi non habuerit, videtur quod frustra fuerit, aut ab illo effectu nominari non habuerit.

R E S P. quod vniuersalitates lignorum sub tribus differentiis comprehenditur, secundum quod ad triplicem vtilitatem hominis poterat ordinari, aut ex parte corporis, aut ex parte animae, aut ex parte coniuncti. Si ex parte corporis, sic erant ligna fructifera, quae praebant ei alimenta ad corporis sustentationem. Si ex parte animae, sic fuit lignum scientiae boni, et mali quod ordinabatur ad obedientiae hominis probationem. Si ex parte coniuncti, sic erat lignum vitae quod faciebat ad vitae humanae perpetuationem. De his autem lignis duo nominata sunt, propter speciales effectus: propter quod et Dominus illa duo ligna collocavit in medio paradisi, et vnum posuit iuxta alterum, ut ex vno conciperet homo affectum amoris, et ex alio affectum timoris: et ut quasi opposita iuxta se posita elucescerent, et faciendo abtinentiam ab vno habere mereret refectionem sufficientem ab altero. Et hoc est quod dicit Augustinus de Ciuitate Dei loquens de primis parentibus: Status immortalitatis eis de ligno vitae quod in medio paradisi cum arbore verita simul erat, Dei mirabilis gratia monstrabatur, tamen et alios sumebant cibos praeter vnam arborem, quae fuerat interdita: Et sic patet qualiter illa duo ligna specialiter nominantur: vnum autem, scilicet lignum vitae, nominat ut ab effectu non quem fecit, sed ad quem ordinatur: aliud vero, scilicet lignum scientiae ab euentu: et vtrumque satis congruit, quia tantum ille effectus, quam ille euentus valde notabiles erant. Licet autem lignum vitae primum effectum non habuerit in actu, habuit tamen in habitu: nec

Aug. de Ciuitate Dei lib. 13. cap. 20. fo. 5.

A tamen frustra fuit, quia quamuis ex ipso primus homo non acceperit refectionem eius, tamen posteri recipiunt instructionem, dum per illud lignum intelligunt Christum.

A ligno ergo homo prohibitus est, quod malum non erat. Dub. V.

C O N T R A: Videtur quod Deus inconuenienter fecerit: primo, quia sicut prohibere malum est bonum, ita prohibere bonum est malum: ergo videtur quod Deus fecerit male, dum prohibuit illius ligni vsum. I T E M bene sciebat Dominus quod ipsi prohibitionem suam non seruarent: ergo si sine illa prohibitionem poterat esse salus, videtur quod non fecerit aliud quam laqueum eis iniicere, dum prohibuit. I T E M si omnia facta sunt propter hominem: ergo lignum illud erat hominis: sed nulli debet subtrahi res propria absque culpa: ergo videtur quod Deus iniuriatus fuerit homini, et eum puniuerit prohibendo quod suum erat, in quo tamen nulla culpa praecesserat.

R E S P. quod Deus homini illud lignum prohibuit propter obedientiae meritum acquirendum ex parte hominis, et propter ostendendum suae iurisdictionis dominium quod habebat in homine: quia prohibuit propter obedientiae meritum, ut illud meritum esset purum, et plenum: bene a tali re prohibuit, a qua non deberet cessari nisi solius obedientiae intuitu: et ideo a re bona. I T E M quia prohibuit ad ostendendum suae iurisdictionis dominium: ideo a tali re debuit prohibere, a qua homo non deberet retrahere manum nisi propter solius Dei imperium, et haec quidem fuit res bona: et propterea illud mandatum dicitur esse mandatum disciplinae, quia ad hoc non obligatur ex se, siue aliquo rationis naturalis dictamine, sed ex sola diuina praepositione. Quamuis et alia possit reddi ratio quod datum sit illud mandatum diuinum, ut per hoc disceret cui deberet esse subiectus, et quantum etiam differret inter eum, qui Deo obedit, et eum qui contemnit eius imperium. Nulla igitur fiebat ex hoc homini iniuria: immo fiebat vtilitas, dum praecipiebatur ad eius eruditionem, et meriti amplificationem: quod si contrarium euenit, hoc fuit ex culpa sua, ex qua conuertit sibi bonum in malum, sicut impijs et peccatoribus bona conuertuntur in mala. Propter istius tamen euentus praenitionem non debuit Deus dimittere dare tale mandatum, quia ordo, et decor, qui attenditur in operibus Dei secundum regulam diuinae sapientiae, non debet intermitteri propter incommodum alicuius spiritalis creaturae. Praeterea ex illo malo inde sequente poterat Deus, et sciebat multo maius bonum elicere. Et per hoc patet responsio ad obiecta, excepto primo, quia non est simile: prohibere enim malum, bonum est, quia non potest aliquis malum perpetrare sine culpa: sed prohibere bonum, non est ita malum, quia abstinere potest homo absque culpa, abstinere enim a bono commodi cadit in genere boni honesti. Alia satis patent per iam dicta.

ARTICVLVS I.

A D intelligentiam huius partis incidit hic quaestio de productione hominis quantum ad duo. Primo queritur de productione ipsius, quantum est ex parte animae. Secundo quantum est ex parte corporis. Circa primum queruntur tria. Primo queritur, vtrum anima primi hominis producta sit de Dei substantia. Secundo queritur, vtrum producta fuerit ex aliqua materia. Tertio queritur, vtrum producta fuerit ante corpus, vel post, siue in corpore, an extra.

QVA.

QVAESTIO I.

An anima humana sit ex Dei substantia.

Alex. Alex. 2. p. q. 60. Memb. 1. S. Th. 1. p. q. 90. ar. 1. Et 2. Sent. d. 17. q. 1. ar. 1. Et 2. contra Gen. cap. 85. Et Opusc. 3. cap. 94. Egid. Rom. 2. Sent. p. 214. 17. q. 1. ar. 1. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 17. q. 1. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 17. q. 1.

AD OPPOSITVM

Gen. 2. b

Ioan. 20. e

Eccl. 12. b

Act. 17. f

De spir. et ani. ca. 36.

FVNDAMENTA. Gen. 1. c

V O D anima humana sit ex Dei substantia, ostenditur primo auctoritate: Inspirauit in faciem eius spiraculum vitae: sed inspiratio est per egressum alicuius ab intrinseco: ergo sicut spiritus Sanctus, qui est eiusdem naturae cum spirante: sic humanus spiritus, qui fuit inspiratus a Deo, est de natura diuina. Si tu dicas quod insufflatio, vel inspiratio potest esse rei diuersae per naturam: obijcitur, quia Glossa dicit super illud Ioannis Insufflauit in eos, et dixit eis: Accipite, et ce-terum. Augustinus dicit ibi quod in hoc ostendit ex se procedere Spiritum sanctum: si ergo Deus insufflauit in faciem hominis spiraculum vitae, videtur quod spiritum hominis produxit ex se.

2. I T E M: Donec puluis reuertatur in terram, unde erat, et spiritus rediit ad Deum, qui dedit illum: si igitur spiritus rediit ad Deum, sicut puluis rediit ad terram: ergo sicut homo, quantum ad carnem, est de terra, ita videtur quod quantum ad spiritum est de Dei substantia.

3. I T E M: Genus enim Dei sumus, sicut quidam philosophorum nostrorum dixerunt: sed quae sunt eiusdem generis, sunt eiusdem naturae: ergo nos et Deus sumus eiusdem naturae: sed non quantum ad corpus, ergo quantum ad animam: ergo anima est Dei substantia.

4. I T E M ratione videtur: Omnia corporalia producuntur ex aliqua materia, quae est in omnibus corporalibus vna: ergo pari ratione spiritalia producuntur ex aliqua spiritali natura, quae in omnibus spiritalibus sit vna: sed spiritalis substantia in omnibus reperta per identitatem non est nisi diuina: igitur anima facta est ex Dei substantia.

5. I T E M solus Deus est immortalis per naturam: ergo nulli conuenit immortalitas per naturam, nisi quod est vel Deus, vel ex Deo: nulli autem conuenit esse imaginem Dei nisi cui conuenit esse immortalis per naturam: non enim imago esset, sicut dicit Augustinus, si mortis termino clauderetur: si ergo anima rationalis naturaliter est imago: ergo naturaliter est immortalis: ergo de Dei substantia producta fuit.

6. I T E M Deus est lux spiritalis, quae est fons omnis illuminationis spiritalis, sicut sol est fons illuminationis corporalis: sed corpora luminosa sunt eiusdem naturae cum luce, et cum sole: ergo pari ratione spiritus naturaliter luminosi sunt eiusdem naturae cum fonte lucis spiritalis: sed quidquid est eiusdem naturae cum Deo, vel est Deus, vel de Deo: ergo, et ceterum.

C O N T R A: Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram: hoc non est dictum secundum corpus, ergo secundum animam: igitur anima hominis facta est: et circa diuinam naturam non cadit factio vel mutatio: ergo non est ex Dei natura, vel substantia.

I T E M si anima est ex Dei natura, cum anima sit pars hominis, Dei natura venit ad constitutionem hominis: sed pars est minus nobilis quam totum: ergo Deus est minus nobilis, quam homo: sed hoc est falsum et impium dicere: ergo, et ceterum.

A I T E M si anima est ex diuina natura, aut ergo habet aliquam formam superinductam illi naturae, ex qua est, aut nullam. Si nullam: ergo non videtur esse nec facta, nec a Deo diuersa. Si aliquam: ergo diuina natura est ipsius animae materia: sed quod est materiale principium alicuius, est minus completum et imperfectum: ergo Deus est incompletus, et imperfectus per naturam: quod est blasphemia.

I T E M si anima est ex Dei substantia, et anima deprauatur: ergo contingit diuinam substantiam deprauari: etsi contingit Dei substantiam deprauari, ergo Deus non est summe bonus: cum igitur rationalis spiritus peccare possit, sicut patet, rationalis spiritus non est ex Deo.

I T E M si anima est ex Deo: aut igitur per generationem, aut per spirationem. Si primo modo, tunc anima nihil aliud est, quam verbum. Si secundo, tunc anima non est aliud, quam Spiritus Sanctus, sic igitur omnis homo esset Deus.

I T E M si anima hominis esset ex Deo, aut de toto Deo, aut de parte: si de parte: ergo Deus est compositus, et habet partem et partem: quod est omnino falsum. Si de toto: sed Deus est immensus, et infinitus: ergo cuiuslibet hominis anima est immensa, et infinita: est hoc, quilibet homo est omnipotens: quod nullus dubitat esse falsum.

CONCLVSIO.

Anima humana non est creata ex Dei substantia, cum Deus sit causa efficiens, et non materialis ipsius animae.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod aliquorum positio fuit quod intellectus humanus non erat aliud quam intellectus diuinus: sed diuinus intellectus dicebatur, prout considerabatur in se: humanus vero, prout perficiebat corpus aliquod. Sed cum Deus nullus sit pars constitutiua propter suam summam perfectionem et absolutionem, positio haec fuit stulta, et erronea. Est et alia positio non minus stulta, erronea, et impia, Manichaeorum videlicet quod spiritus rationalis sit de Dei substantia, et natura. Dicunt quod in homine est duplex anima, sicut recitat Augustinus in libro de duabus animabus: quarum vna inclinatur ad bona, et alia inclinatur ad mala: et illa, quae facit mala, numquam potest facere bona: et illa, quae inclinatur ad faciendum bonum, est de Dei natura. Sed haec positio multipliciter a veritate est aliena. Primum quod aliquid Deum eiusdem naturae esse cum creatura, et aliquid creaturae esse materiam, cum ponit creaturam fieri ex Dei substantia: et ad hanc positionem sequuntur innumerabilia inconuenientia, et hoc praecipuum est, quia implicat in se duo opposita, dum ponit animam a Deo esse factam, et eam esse de diuina substantia. Denique etiam a veritate in hoc quod ponit in nobis duas animas: sed huius improbatio melius tangetur infra. Et ideo tertia positio est vera, et catholica quod anima non est producta de Dei substantia: Deus enim ad creaturas se habet in ratione, efficientis, et formalis, et finis: sed nullo modo potest se habere in ratione materialis, quantumcumque creatura sit nobilis: quia quod se habet ut materiale respectu alicuius, est minus completum ipso: et ideo rationes hoc probantes concedendae sunt.

A D illud vero quod obijcitur, quod inspirauit in faciem, et ceterum. Dicendum quod inspirare idem est ibi quod spiritum facere, et factum corpori insinuarere, vel infundere: similiter et insufflare est flatum, hominis facere, et factum corpori infundere. Unde sicut quando Deus res produxit verbo, non fuit ibi vox materialis: sic quando insufflauit, non fuit mediantibus faucibus, et instrumentis corporalibus: et ideo non valet illud simile de Ioanne ad litteram: Insufflauit: nam illa insufflatio erat processio Spiritus sancti signatio, et ostensio.

Opin. 1.

Improbatio

Opin. 2.

Aug. lib. 4. de anima et eius origine.

et alibi contra Manichaeos, de duabus animis ca. 23. fo. 6

Improbatio

Positio catholica.

Ioan. 20. e

2. A D

2. Ad illud quod obijcitur de Ecclesiaste: Et spiritus redeat ad Deum, et cetera. Dicendum quod sicut corporis resolutio stat cum peruentum est ad terram, sic mutabilitas animæ tunc demum stat, quando coniungitur ei, secundum quem facta est. In solo enim Deo inuenitur perfectam quietem. Et ideo non vult sapiens dicere quod spiritus redeat ad Deum per corruptionem, sicut corpus in terram: sed est similitudo quantum ad quietationem.

3. Ad illud quod obijcitur, quod genus Dei sumus, dicendum quod genus dupliciter accipi potest. Vno modo proprie, et sic dicuntur aliqua conuenire in genere, quæ conueniunt in aliqua forma, et natura communi. Alio modo accipitur large: et sic dicuntur aliqua conuenire in genere, in quibus est aliqua conuenientia spiritualis secundum habitudinē analogiæ: et sic dicit Augustinus 12. de Trinitate quod anima cognoscit in quadam luce sui generis: et vocat illam lucem, lucem increatam, quam dicit esse sui generis propter hoc quod est spiritualis, sicut anima: et sic intelligitur verbum Apostoli.

4. Ad illud quod obijcitur, quod corporalia sunt ex aliquo vno, respondendum est quod hoc non concludit, quod spiritus rationales fiant ex Deo: illud enim vnum, ex quo fiant corporalia, est ens in potētia respectu illorum: Deus autem respectu nullius potest esse in potētia; et ideo ex hoc non sequitur quod spirituales substantiæ producantur de diuina natura.

5. Ad illud quod obijcitur, quod solus Deus est immortalis per naturam, dicendum quantum sufficit ad præsens, quia infra habebitur de immortalitate, quod immortalitas per naturā dicta de Deo, intelligitur per priuationem omnis gratiæ; siue gratia dicat aliquod superadditum naturæ, siue dicat gratuitā influentiam, per quam conferuntur natura, quia Deus seipso permanet: anima autem etsi de sui natura sit ad permanendum idonea, tamen nunquam permaneret nisi conferuaretur per gratiā Dei influentiam.

6. Ad illud quod obijcitur, quod Deus est lux spiritualis, dicendum quod non est simile de luce spirituali, et corporali omnino. Lux enim spiritualis, quæ Deus est, cum sit simplicissima, non potest esse perfectio rerum diuersarum naturarum. Cum autem sit omnipotentissima potest producere, et facere lucem creatam aliquo modo sibi conformem: quæ tamen sibi non sufficit, etiam postquam producta est, nisi adsit ei summæ lucis influentia. Et sic intelligendum est in ipsa anima humana, quod ipsa habet lucem propriam, scilicet creatam, per quam completur, quæ a luce æterna et producitur, et conferuatur: lux autem corporalis in diuersis corporibus potest reperiri vt perfectio, cum non sit forma omnino simplex: sed sit nata coniungi materiæ.

QVÆSTIO II.

An anima Adæ fuerit producta ex materia.

- Alex. Alens. 2. p. q. 60. Memb. 2. ar. 1.
S. Tho. 1. p. q. 75. ar. 5.
Et 1. Sent. d. 8. q. 5. ar. 2.
Et 2. Sent. dist. 17. q. 1. ar. 2.
Et Quol. 3. q. 8.
Agid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 17. q. 1. ar. 3.
Richar. 2. Sent. d. 17. q. 1.
Tho. Argent. 2. Sent. d. 17. q. 1. ar. 1.
Ioan. Baeb. 2. Sent. d. 17. q. 2.
Steph. Brulef. 2. Sent. d. 17. q. 2.

AD OPPOSITVM.



TRVM anima Adæ producta fuerit ex materia. Et quod non, videtur primo per auctorem sex principiorum, scilicet Gilbertū Porretanū, qui dicit quod forma est com-

positioni contingens in simplici essentia consistens. Si igitur anima rationalis vere forma est: ergo simplex est: ergo non componitur ex materia et forma.

2. ITEM Philosophus in principio tertij de animalibus dicit quod intellectus est impermixtus, et impassibilis: sed omne quod habet materiam, potētiā habet passiua: ergo substantia intellectiua non habet materiam.

3. ITEM Magister in littera: Substantiam animæ, in qua viueret, creauit Deus non de materia aliqua corporali, vel spirituali, sed de nihilo.

4. ITEM hoc ipsum videtur ratione. Substantia intellectiua nihil cognoscit nisi abstrahatur a materia: sed in actu cognoscendi fit assimilatio cognoscētis ad cognoscibile, et e conuerso: ergo si ad hoc quod intelligatur necesse est abstrahi a materia: et ad hoc quod aliqua substantia intelligat, necesse est, quod sit per naturam a materia separata: sed si anima Adæ fuit huiusmodi: ergo, et cetera.

5. ITEM quanto forma nobilior, tanto simplicior: sed anima inter omnes formas est nobilissima, ergo simplicissima: sed aliæ formæ non componuntur ex materia, et forma, ergo multo fortius nec rationalis anima.

6. ITEM omne quod habet materiam, et formam, vt partes constituitas, est hoc aliquid, et est completum: nihil autem quod est hoc aliquid, et completum in se, venit ad constitutionē tertij: sed anima rationalis venit ad constitutionem tertij, ita quod ex ipsa anima, et corpore fit vnum per essentiam: ergo anima non est hoc aliquid: ergo vel est materia, vel forma pura: non materia, ergo forma.

SEDCONTRA: In tertio de anima dicit philosophus quod sicut in omni natura est materia, et efficiens: sic in anima est intellectus, quod est omnia fieri: et intellectus, quo est omnia facere: si igitur potētiā passiua est a materia, et hæc est in anima: patet, et cetera.

ITEM In ix. prima philosophiæ dicit Philosophus, quod sicut materia est subiectum formarum substantialem, sic compositum est subiectum accidentis: sed anima rationalis est subiectum scientiarum, et virtutum, etiam secundum se considerata: ergo composita est ex materia et forma.

ITEM Philosophus in viij. Metaphysicæ: Operans, et generans non facit aliud nisi propter materiam: ergo si Deus facit animam, quæ est aliud quā ipse, necesse est quod materia vel sit in Deo, vel sit in anima: sed non est in Deo, ergo est in anima.

ITEM hoc ipsum videtur ratione: Omne creatū, cui debetur propria operatio, habet duo diuersa, scilicet quod agit, et quo agit: sed animæ secundū se considerate debetur propria operatio: ergo videtur quod non solum sit forma: quia si pure forma esset, tunc ageret seipsa: ergo habet aliquid de materia.

ITEM omne illud quod secundum sui mutationem est susceptibile contrariorum, est hoc aliquid, et substantia per se existens in genere: et omne tale compositum est ex materia, et forma: sed anima secundum sui mutationem est susceptiua gaudij, et tristitiæ: ergo anima rationalis composita est ex materia, et forma.

ITEM Anima rationalis non solum modo vitam præbet corpori, sed etiam ipsa viuūt: aut igitur est sua vita, aut non. Si sic: ergo non differt in ea viuens, et quo viuūt. Et iterum: si est sua vita non viuūt per participationem, sed per essentiam, quæ duo sunt contra Boetium, et Augustinum: ergo ponere est in anima secundum se considerata aliquid quod der vitam, et aliquid quod recipiat: etsi hoc, ergo est composita ex materia, et forma. Et ad hoc possunt adduci rationes, quæ adductæ sunt supra ad ostendendum, Angelum esse compositum ex materia et forma.

FVNDAMENTA. Cõtex. 17.

Cõtex. 12.

Cõtex. 28.

Dist. 3. q. 1.

CON-

CONCLUSIO.

Anima rationalis habet materiam, cum intra se habeat mouere, et moueri, fundamentumq. suæ existentiæ restituit, et sic hoc aliquid: non tamen anima brutalis.

Opinio 1.

Improbatio

Opinio 2.

Improbatio

Opin. 3.

8. Physic. cont. 37. Scot. in hac dist. q. 1. nõ infringit. hæc opinio nem.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc diuersi diuersa opinati sunt. Quidam enim dixerunt, nullam animā nec rationalem, nec brutalem habere materiam, quia spiritus sunt simplices: animam tamen rationalem dixerunt habere compositionem ex quo est, et quod est, quia ipsa est hoc aliquid, et nata est per se, et in se subsistere. Sed cum planum sit, animam rationalem pati posse, et agere, et mutari ab vna proprietate in aliam, et in seipsa subsistere, non videtur quod illud sufficiat dicere, quod in ea sit tantum compositio ex quo est, et quod est, nisi addatur in ea esse compositio materiæ, et formæ. Ideo fuerunt alij, qui dixerunt, non solum animam rationalem, sed brutalem etiam ex materia et forma compositam esse, cum vtraque sit motor corporis sufficientis. Sed quia anima brutalis propriam operationem non habet, nec est nata per se subsistere, non videtur, quod habeat materiam intra se. Et ideo est tertius modus dicendi tenens medium inter vtrumque scilicet quod anima rationalis, cum sit hoc aliquid, et per se nata subsistere, et agere, et pati, mouere, et moueri, quod habeat intra se fundamentum suæ existentiæ, et principium materiale, a quo habet existere, et formale, a quo habet existere, et pati, mouere, et moueri, quod habeat intra se ipsa fundetur in corpore: Cum igitur principium, a quo est fixa existentiæ creaturæ in se, sit principium materiale: concedendum est animam humanam materiam habere: illa tamen materia subleuata est supra esse extensionis, et supra esse priuationis, et corruptionis: et ideo dicitur materia spiritualis. Et propterea illi qui locuti sunt de materiali principio quantum ad esse extensionis, et prout habet esse sub priuatione, dixerunt animam rationalem non habere materiam, non intendentes de materia in sua generalitate, sed prout ad eam stat resolutio philosophica, sicut dictum est de simplicitate angelij. Vnde concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud quod obijcitur, quod omnis forma est simplex, dicendum quod auctor ille diffiniens formam, loquitur de forma illa, quæ est forma tantum: non de ea, quæ est materia, et hoc aliquid: vnde vel diffinit ibi formam accidentalem, vel diffinit formam yniuersalem.

2. Ad illud quod obijcitur, quod intellectus est impassibilis, et impermixtus, dicendum quod philosophus remouet ab intellectu materiam secundū quod consideratur sub priuatione, et sub potētiā ad transmutationem secundum esse: non remouet materiam yniuersaliter, immo ponit, cum dicit quod in intellectu est natura, qua est facere, et qua est fieri.

3. Ad illud quod dicit Magister in littera, dicendum quod Magister non vult dicere, quod anima non habeat materiam: sed quod non habeat materiam præiacentem: huius autem ratio habebitur infra scilicet quare anima non est producta, nec producitur ex præiacenti materia.

4. Ad illud quod obijcitur, quod substantia intellectiua nihil cognoscit, nisi quod abstrahitur a materia, dicendum quod hoc non facit propter hoc quod ipsa sit omnino immaterialis: sed propter hoc, quod res non potest ei vniiri secundum veritatem. Ideo oportet, quod vniatur secundum similitudinem, quā anima abstrahit a re. Alia est etiam ratio, quia intellectus per similitudinem, per quam intelligit, debet fieri in actu intelligendi: illud autem quod facit rem

Opinio 1. Improbatio Opin. 2. Improbatio Opin. 3.

esse in actu, species est, et forma: ideo anima non cognoscit rem nisi speciem eius, et formam sibi imprimat: et hoc non potest esse, nisi illa abstrahatur a materia: nec ex hoc sequitur, quod anima careat materia: res enim abstracta a materia propria bene potest fieri in re alia, quæ suam habet propriam materiam, et formam, sicut similitudo coloris in speculo.

5. Ad illud quod obijcitur, quod quanto forma nobilior, tanto simplicior est, dicendum quod illud habet locum in his, quæ sunt puræ formæ: anima autem non tantum est forma, immo etiam est hoc aliquid: et ideo si comparatur forma animæ ad alias formas, absque dubio simplicior erit, quàm aliæ formæ. Ipsa autem anima cum sit rationalis, cum sit per se existens, aliquam compositionem habet, quàm aliæ formæ non sunt natae per se habere, dum non sunt natae per se existere: nihilominus tamen ipsa anima simplicior alijs formis dici potest. Est enim multiplex genus simplicitatis, secundum quod et multiplex est genus compositionis, et partium. Sunt enim partes substantiales, et sunt partes quantitatiuæ: et compositio ex partibus quantitatiuis. Et sic simplex dicitur dupliciter. Aut quod caret partibus constitutiuis, aut quod caret partibus quantitatiuis. Quamuis igitur anima non sit alijs formis simplicior quantum ad partes constitutiuas, quia tales partes habere spectat ad complementum, et perfectionem: hoc enim facit rem esse per se simplicior tamen est quantum ad priuationem partium quantitatiuarum: ipsa enim nec habet extensionem per se, nec habet extensionem per accidens, nec quantum ad substantiam, nec quantum ad actum proprium. Aliæ tamen per accidens possunt habere extensionem, et partibilitatem: vel secundum id quod sunt, vel secundum id quod operantur: et ideo quantum ad hoc, anima et maxime rationalis, est forma nobilior.

6. Ad illud quod obijcitur, quod compositum ex materia et forma, est ens completum, et ita non conuenit ad constitutionem tertij, dicendum quod hoc non est verum generaliter: sed tunc quando materia terminat omnem appetitum formæ, et formam omnem appetitum materiæ, tunc non est appetitus ad aliquid extra: et ita nec possibilitas ad compositionem, quæ præexigit in componentibus appetitum, et inclinationem, licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia, et forma: appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem materiam: sicut corpus organicum ex materia, et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam.

QVÆSTIO III.

An anima Adæ fuerit producta ante corpus, vel postea.

- Richardus 2. Sent. dist. 17. q. 2.
Thom. Arg. 2. Sent. dist. 17. q. 1. ar. 4.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 17. q. 3.



TRVM anima Adæ producta fuerit ante corpus, vel postea. Et quod ante, videtur per textū Genesis: Faciamus hominem ad imaginem, et cetera. hoc dictum est sexta die: sed post septimam subditur: Formauit Deus hominem de limo terræ: igitur prima formatio ad animam refertur, secunda ad corpus: ergo prius fuit facta anima, quàm corpus.

Li. 1. dist. 8.

FVNDAMENTA. Gen. 1. b

ITEM

S. Bon. To. 4.

2. I T E M hoc videtur ratione. Sicut homo ex parte corporis comunicat cum animalibus brutis, ita ex parte animæ comunicat cum angelis: ergo sicut corpus hominis productum est eodem die cum animalibus brutis, sic spiritus eius rationalis debuit produci eodem die cum angelis: ergo, et cetera.

3. I T E M anima Adæ se habet ad corpus sicut æternum ad temporale, et sicut ævum ad tempus: sed ævum est prius tempore, et ævum prius temporali: ergo prius videtur debuisse produci anima Adæ, quam corpus cui debebat uniri.

4. I T E M substantia spiritualis a corpore nõ dependens quantum ad esse, non dependet quantum ad productionem: sed spiritus rationalis Adæ ab eius corpore non dependebat quantum ad esse: ergo nec quantum ad productionem: corpus autem a spiritu dependebat, quia sine illo permanere non poterat: ergo si absolutum est ante dependens, prius debuit produci anima quam corpus.

5. I T E M maior est distantia inter spirituale, et corporale, quam sit inter corpora miscibilia: sed corpora miscibilia prius producta sunt separatim, quam sint ad inuicem ad constitutionem tertij mixta: ergo anima prius debuit produci, quam corpori uniri: ergo non est creata in corpore, sed extra corpus.

6. I T E M tanto aliquid prius debet produci, quanto magis appropinquit primariæ rerum origini: sed anima plus appropinquit ad Deum qui est principium omnium, quam corpus humanum, cum sit ei similior et simplicitate, et spiritualitate: ergo, et cetera.

FVNDAMENTA.

C O N T R A: Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitæ: quod exponitur, id est spiritum fecit: sed spiraculum vitæ spirare, nihil aliud est, quam animam hominis creare: ergo si prius creavit corpus, quam spiraculum inspiraret, prius igitur produxit corpus, quam animam.

I T E M anima naturaliter est forma corporis: sed naturalis forma aut simul producitur cum materia, aut sequitur materiam: igitur aut anima non est forma naturalis, aut si est forma naturalis, producta est post corpus, vel simul cum corpore: non igitur ante.

I T E M quanto forma nobilior est, tanto vltimior: sed anima rationalis nobilissima est inter omnes formas naturales: ergo vltima: ergo produci debuit post vegetabilem, et sensibilem.

I T E M ordinata productio procedit ab imperfecto ad perfectum: si ergo perfectio omnium operum facta est in homine, et maxime quantum ad animam, videtur quod homo, quantum ad animam, produci debuit vltimo post omnia.

I T E M si anima producta esset ante corpus, cum haberet vsum liberi arbitrij, nihil esset impediens, nec retardans: ergo videtur quod ante unioem ad corpus meruisset, vel demeruisset: ergo corpus non esset particeps omnis meriti ipsius animæ, nec anima deberet remunerari in corpore: quod si hoc falsum est, planum est animam Adæ ante corpus suum non fuisse productam.

I T E M si anima Adæ ante corpus esset producta: aut appetuisset uniri corpori, aut non. Si non: ergo unio eius ad corpus non esset naturalis, nec unio eius ad corpus fieret per naturam. Si sic, appetebat igitur corpus, quod non habebat: si ergo corpus ei differebatur, ipsa in appetendo affligebatur: ergo pena erat ei ante culpam.

C O N C L U S I O.

Animam Adæ statim in corpore creatam fuisse, esse probabiliter asserendum, licet de hoc divinitus Augustinus.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod quamvis

A circa istam quæstionem videatur dubitasse egregius doctor Augustinus: quia vtraque pars videtur posse sustineri probabiliter, et ordo congruus servari utrobique: tenendum tamen est tamquam verum, et magis congruum, quod anima Adæ producta fuerit in corpore, nec Deus eam produxerit ante corporis formationem. Licet enim videatur satis rationabiliter posse dici, quod Deus ante corpus animam eius produxerit, ut ostenderet eam a corpore non dependere, sed per se subsistere, ut etiam cum hoc pariter ostenderet conformitatem eius, et naturæ angelicæ, tam in rationis capacitate per, quam est anima imago, quam in beatitudine ad quam anima, et angelus habent ordinari. Longe tamen rationabilius videtur ponere, quod anima producta sit statim in corpore: tum quia anima unitur corpori ut perfectio naturalis cui naturaliter appetit copulari, adeo ut sine illo pena sit ei esse, et ab illo sequestrari: tum quia etiam unitur sicut motor mobili, ita quod sine ipso non potest mereri, nec demereri: et ideo non debuit ante corpus produci, ne ante culpam puniretur, et ne absque corpore mereretur, vel demeretur. Huic autem positioni non tam concordat ratio, immo etiam Scripturæ suffragatur auctoritas, quæ dicit post productionem, et formationem hominis Deum sibi vitæ spiraculum inspirasse.

C Huic igitur parti tanquam probabiliori, et securiori adherendo, concedere possumus rationes hanc partem astruentes. 1. A D illud vero quod primo obijcitur in contrarium de textu, dicendum quod alterum eorum est dictum per recapitulationem, vel primum est dictum per anticipationem: melius tamen est dicere, quod Scriptura illud recapitulet, ut addat. 2. A D illud quod obijcitur, quod corpus simul productum est cum brutis: ergo, et cetera. dicendum quod non est simile: productio enim corporis, sic concordat productioni brutorum animalium, ut productio rationalis spiritus non discordet: immo potius illorum imperfectionem sua dignitate conferuet: productio vero spiritus sic concordat productioni angelorum, ut minime concordet productioni corporum humanorum, quæ quidem spectat ad terræ ornatum, cuius ornatus productio spectat ad diem sextum. 3. A D illud quod obijcitur de comparatione æterni ad temporale, dicendum quod est substantia æterna ex parte post se plus extendat, quam temporalis, utpote quia caret fine: non tamen oportet, quod a parte ante, maxime si sit talis, quod sui productione appetitum rei temporalis habeat terminare: et sic fuit in anima Adæ. Et præterea, est illud possit esse verum de æterno, quod pure habet rationem æterni: non tamen habet veritatem de eo, quod sic habet rationem æterni, quod etiam temporalis: anima enim rationalis, in quantum animat corpus transmutabile, habet tempore mensurari. 4. A D illud quod obijcitur, quod anima non dependet a corpore quantum ad esse, dicendum quod est non dependet a corpore tanquam indigens eo ad sui conservationem, dependet tamen per appetitum sui inclinationem, quam habet ad ipsum, sicut forma ad materiam propriam: et ideo sicut forma producit in materia, sic anima Adæ produci debuit in corpore proprio. 5. A D illud quod obijcitur de corporibus miscibilibus, dicendum quod non est simile, quia elementa, quæ miscentur non dependent ad inuicem, et unum potest habere esse completum sine altero: non sic autem de anima, et eius corpore, quorum vtrumque ab altero dependet. 6. A D illud quod obijcitur, quod anima origini primæ magis appropinquit, dicendum quod cum Deus sit alpha, et omega, principium, et finis, et rationalis creatura in vtraque habitudine sit ei propinqua: proprie tamen

Apoc. 22.6

tamen loquendo angelica natura plus ei appropinquat in ratione principij, et humana plus in ratione finis: ideo inter omnes creaturas prior omnium creata est sapientia, siue creatura angelica, et dignitate, et origine, et post omnia producta est anima humana tamquam finis omnium, et consummatio: et ideo quamvis multum approximet Deo, in quantum tenet rationem originis: non minus tamen approximat Deo, quantum habet rationem finis: et ideo competentiùs fuit eam produci posterius, quam prius. Hæc dicta sint de anima Adæ: nam de alijs animabus infra loco suo quæretur.

A R T I C V L V S I I.

C O N S E Q U E N T E R quæritur de productione primi hominis ex parte corporis. Et circa hoc quærantur tria. Primo quæritur, vtrum corpus primi hominis produci debuit pure de natura cælesti. Secundo quæritur, vtrum fuerit pure de natura elementari. Tertio quæritur, vtrum conditum fuerit in complexione æquali, aut inæquali.

Q U Æ S T I O I.

An corpus Adæ debuerit produci de natura pure cælesti.

Agid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 18. q. 1. art. 2. Richardus 2. Sent. dist. 17. art. 2. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 17. q. 4.

A D O P P O S I T V M

V O D corpus Adæ produci debuerit pure de natura cælesti, ostenditur sic. Nobilissima formæ debet dari nobilissima materia: sed nobilissima inter formas est anima rationalis innocens, et absque peccato, qualis fuit anima Adæ: sed nobilissima inter naturas corporales est natura cælestis: ergo, et cetera.

1. I T E M motoris ad mobile debet esse proportio: sed anima rationalis est motor incorruptibilis: ergo debuit ei dari impassibile corpus.

3. I T E M finis imponit necessitatem his, quæ sunt ad finem: sed totus Adam factus est ad perceptionem beatitudinis: locus autem beatitudinis spiritualis est ipse Deus, corporalis est cælum: ergo sicut spiritus Adæ non quiescit nisi in Deo: sic debuit ei dari corpus, quod non quiescit nisi in cælo: hoc autem est corpus de natura cælesti: ergo, et cetera.

4. I T E M spiritus rationalis, prout absque culpa conditus fuit, maxime erat potens, et idoneus ad agendum, et perfectus erat cognitionis lumine: et ideo idoneus ad cognoscendum liber erat voluntate, et rectitudine, et ideo facilis ad tendendum in sui optimū: ergo debuit ei dari corpus, cui maxime competit agere: et ad cognitionem disponere, et quod minime habet retardationem: hoc autem est lux, et natura cælestis: ergo corpus Adæ pure produci debuit de cælesti corpore.

FVNDAMENTA.

S E D C O N T R A: Anima rationalis quodam modo est omnia: si igitur corpus debet proportionari animæ, corpus eius debet habere cum omnibus convenientiam: sed hoc non haberet si esset pure de natura cælesti, et non communicaret elementis: ergo, et cetera.

I T E M anima rationalis, quamvis sit simplex in essentia, tamen est multiplex in effectu: ergo si corpus ei debet correspondere, necesse est, quod corpus eius habeat varietatem in partium compositione, et organizatione: sed hoc non haberet si esset corpus pure cælesti: ergo, et cetera.

S. Bon. To. 4.

I T E M vegetabilis, et sensibilis disponunt ad rationale, et magis ad ipsam appropinquant, quam natura alicuius corporis, nec alicui corpori uniri rationalis potentia absque vegetabili, et sensibili: nullum igitur corpus est habile ad actum vitæ rationalis, nisi prius fuerit habile ad actum vitæ vegetabilis: tale autem corpus est cibabile, et huiusmodi non potest esse pure corpus cælesti: ergo, et cetera.

I T E M corpori simplici debetur vnus motus tantum, siue illud corpus sit cælesti, siue elementare: corpori autem, quod movetur ab anima, debetur motus in omnem differentiam, cum anima sit motor sufficiens: ergo corpus Adæ non potuit esse omnino de natura corporis simplicis: ergo nec pure de natura cælesti.

C O N C L U S I O.

Ada corpus constitutum fuit ex natura pure elementari, et non cælesti, hoc enim requirebat ordo ipsius in seipso ad inferius, ad æquale, et ad Deum.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod corpus Adæ non fuit pure formatum de natura cælesti, sicut innuit textus Genesis qui dicit, eum formatum de limo terræ, nec debuit pure de natura cælesti formari, immo de natura elementari: hoc exigente ordinis congruentia, quam in omnibus suis operibus semper servat sapientia diuina. Requirebat enim hoc ordo hominis siue in se, siue ad creaturam inferiorem, siue ad creaturam parem, siue ad Deum finem. Ordo ipsius hominis in seipso hoc requirebat: quia enim homo conditus fuit, ut natus multa cognosceret, non solum cognitione intellectiva, sed etiam sensitiva: ideo debuit ei dari corpus multiforme, ut diuersa organa diuersitati sensuum deseruirent ad diuersa objecta cognoscenda. Quia vero conditus fuit in vertibilitate liberi arbitrij, ut potens viuere in iustitia, et mori per culpam, dari debuit ei corpus, quod non esset tantum habile ad viuendum, sed etiam quod posset fieri habile ad corrumpendum, siue moriendum: et ita ordo hominis ipsius in se requirebat, ut corpus daretur homini multiforme, et ad corruptionem possibile: et ideo nõ cælesti, sed elementare. Ordo etiam hominis ad creaturam inferiorem requirebat. Quia enim corporales nature inferiores factæ sunt, ut deseruirent creaturæ rationali, sicut supra ostensum fuit, factæ sunt etiam, ut mediante illa quodam modo perducatur in finem: hinc est, quod debuit fieri rationalis creatura taliter composita, quod obsequium inferiorum creaturarum esset ei vtile, et quod mediante illa creatura, nature inferiores quodam modo perducerentur ad beatitudinem: et ideo, ut nature inferiores possent homini deseruire, et in homine quodam modo glorificari, debuit homo non tam ex natura superiorum corporum, quam ex natura elementorum constitui. Ordo etiam ad creaturam parem, id est ad angelum hoc requirebat. Sicut enim facta est vna rationalis creatura prope Deum, et in loco supremo, ut in empyreo: sic debuit fieri alia rationalis creatura in loco infimo, scilicet terra: et ideo corpus eius constitui debet ex natura tali habitati conuenienti: et ideo magis ex natura elementari, quam cælesti. Ordo etiam ad Deum finem hoc requirebat: debebat enim homo subijci, ut per humilitatem subiectionis ascenderet, vnde angelus ceciderat per sublimitatem elationis: et ideo debuit sibi dari corpus constitutum de natura inferiori, ut seipsum puluerem reputans, Deo per omnia subiaceret. Vnde et Scriptura maluit eum dicere de limo terræ productum, ut ex hoc homo proficeret, et ascenderet per humilitatis meritum. Et ideo concedendæ sunt rationes, quæ ad hoc inductæ sunt.

Primario Ratio.

2. Ratio.

3. Ratio.

4. Ratio.

A D illud vero, quod obijcitur in contrarium de nobilitate formæ dicendum quod nobilitas materiæ venit ex ordine ad formam. Quoniam igitur corpus

x 2

corpus magis erat ordinabile ad animam, quod erat...

2. Ad illud quod obijcitur, quod motoris ad mobile...

3. Ad illud quod obijcitur, quod homo factus est...

4. Ad illud quod obijcitur, quod anima illa erat...

QVÆSTIO II.

An corpus Adæ constitutum fuerit ex natura pure...

Ægid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 18. q. 1. art. 2.

AD OPPOSITVM



TRVM corpus Adæ, siue corpus primi hominis...

Lib. 7. c. 15.

Lib. 16.

2. ITEM Philosophus in libro de animalibus dicit...

3. ITEM impossibile est contraria venire ad conformitatem...

ret: si igitur natura corporalis a contrarietate eleuata...

4. ITEM omne corpus mediante anima rationali...

5. ITEM in quolibet organo cuiuslibet sensus dominatur...

6. ITEM ordo est in ascendendo, et in descendendo...

CONTRA: Ex nullis corporibus constituitur corpus...

ITEM nihil venit ad constitutionem mixti, nisi corpus...

ITEM corpus humanum secundum se totum est propagabile...

ITEM si est de constitutione, quæro unde sumpta...

ITEM si natura quinti corporis venit ad constitutionem...

ITEM si natura quinti corporis venit ad constitutionem...

Lib 3. c. 3.

FVNDAMENTA.

quinti corporis esse de constitutione vermium, sicut...

ITEM quæro propter quid natura quinti corporis...

CONCLUSIO.

Cali non concurrunt ad constitutionem corporis humani...

Opinio 1.

August. de Gen. ad lit. lib. 7. c. 21. Improbatio

Opinio 2.

Improbatio

Opin. 3.

tionem, quæ veniunt ad humani corporis constitutionem...

1. NAM ad illud quod primo obijcitur de luce...

2. Ad illud quod obijcitur de calore, dicendum quod...

3. Ad illud quod obijcitur de conciliatione, iam patet...

4. Ad illud quod obijcitur de beatificatione, dicendum...

5. Ad illud quod obijcitur de quinque sensibus...

6. Ad illud quod obijcitur de ordine, dicendum quod...

August. de Genes. 7. 20. 3.

quia cum hæc in æqualitate, et harmonia conformatur naturæ cælesti: ideo habilis est ad susceptionem nobilissimæ influentiæ, scilicet vitæ: et sic in vnione animæ ad corpus rectus seruatur ordo. Magna etiam est dignitas humani corporis propter magnam harmoniã et proportionalem coniunctionem suarum partium, ob quam in statu viatoris conformis fit naturæ cælesti: in statu autem comprehensoris perficitur a Deo, nõ tantum, vt sit conformis, sed etiam vt supra cælestem naturam sit exaltata, et sublimata, vt ei congruat potissime habitatio cæli empyrei.

QVÆSTIO III.

An corpus Adæ constitutum sit ex elementis in æquali compositione.

Richardus 2. Sent. dist. 17. art. 2. q. 3.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 17. q. 6.

FVNDAMENTA.



MTRVM corpus primi hominis constitutum sit ex elementis in compositione, et compositione æquali. Et quod sic, videtur. Quanto complexio, et compositio magis accedit ad æqualitatem, tanto nobilior est: et quanto nobilior est, tanto nobilioris est formæ susceptiua: sed complexio corporis primi hominis fuit susceptibilis nobilissimæ formæ per naturam, quæ etiam non erat deprauata per culpam: ergo fuit complexio maxime nobilis: et si hoc: ergo maxime æqualiter.

ITEM tanto res complexionata est ad durandum habilior, quanto eius complexio est æqualior: inæqualitas enim miscibilium est via in corruptione: sed corpus Adæ habile erat ad durandum in sempiternum, quantum est ex sua prima constitutione: ergo videtur quod in perfecta æqualitate complexionis, et compositionis fuerit constitutum.

ITEM vbi est inæqualitas complexionis, ibi necessario est pugna: vbi vero pugna est, forma non potest sic gubernare materiam, sicut si esset ibi pax, et tranquillitas: vbi autem hoc est, ibi est aliqua pœnalitas: ergo aut in corpore primi hominis perfecta fuit elementorum æqualitas, aut ante peccatum fuit in eo aliqua pœnalitas: sed nullo modo pœna præcessit culpam: ergo, et cetera.

ITEM corpus Adæ debuit fieri proportionabile anime: et ideo quamdiu anima fuit immunis a morte culpæ, corpus eius fuit immune a morte naturæ: ergo pari ratione quamdiu anima fuit æqualis in voluntate, corpus fuit æquale in complexione: sed in anima primi hominis nulla erat obliquitas iniustitiæ in prima constitutione, immo perfecta innocentia: ergo nec in corpore erat aliqua inæqualitas: sed concordia, et amicitia perfecta.

AD OPPOSITVM

ITEM SED CONTRA: Vita est per calidum, et humidum: et omnis operatio animæ in corpore est per calorem, sicut dicunt naturales medici: sed in corpore Adæ anima habebat expeditas operationes: ergo magna erat ibi abundantia caloris: ergo prædominabatur calidum: et si hoc, ergo non erat ibi perfecta æqualitas complexionis.

ITEM etsi complexio hominis est deteriorata, tamen nõn est totaliter corrupta: sed nos videmus, quod cor per naturam est calidissimum, et hepatis similiter, et quædam sunt alia membra, in quibus regnat phlegma, et melancholia: ergo et tunc ita erat. Si ergo in corpore Adæ erat prædominatio humoris, pari ratione et qualitate elementorum: ergo non erat ibi perfecta adæquatio miscibilium.

ITEM si esset ibi permixtio secundum omnimodam æqualitatem: ergo tantum esset ibidem de graui-

A quantum de leui: ergo corpus illud esset indifferens ad grauitatem, et leuitatem: ergo et ad motum, et quietem: si igitur nec esset natum moueri, nec quiescere, nec sursum, nec deorsum esse: ergo non esset corpus naturale.

ITEM si corpus illud esset constitutum secundum omnimodam æqualitatem, tunc quantum vnum elementum ageret, tantum reliquum resisteret, et ipsum repelleret: ergo vnum virtutem suam, et actionem in alterum non profundaret: et si hoc, non esset ibi alteratio, nec transmutatio, ac per hoc nec mixtio: aut igitur corpus Adæ non fuit mixtum: aut si mixtum, non fuit in perfecta æqualitate constitutum.

ITEM si corpus Adæ esset constitutum in perfecta æqualitate: ergo ignis siue calor in eo non consumpsisset: igitur alimento non indiguisset: sed constans est secundum Sanctos, et maxime secundum Augustinum, quod alimento indiguit: ergo in æqualitate miscibilium ipsum corpus constitutum non fuit.

ITEM cum Adam peccauit, non fuit ei ablatum aliquid, quod esset ex parte corporis: ergo si prius erat compositus complexionis æquali, postea fuit similiter: ergo post peccatum nulla fuit in corpore eius pugna: ergo nec infirmitas, nec mortalitas: quod si hoc falsum est, restat, et cetera.

CONCLUSIO.

Corpus primi hominis non fuit constitutum ex elementis in complexione æqualitatis a pondere, quia talis est impossibilis: sed in complexione æqualitatis a iustitia.

RESP. AD ARG. Sicut distinguunt naturales, et medici duobus modis dicitur æqualitas miscibilium in mixto, scilicet a pondere, et a iustitia. Æqualitas a pondere, vt dicunt, non est possibilis in rerum natura. Æqualitas enim a pondere potest dici tripliciter. Vno modo dicitur æqualitas a pondere, quando miscibilia adæquantur et quantum ad quantitatem molis, et quantum ad quantitatem virtutis, et hæc duo sunt incompossibilia non solummodo secundum rem, sed etiam secundum intellectum: et hoc, intellecto quod elementum, quod plus habet de materia, minus habet de specie, et econuerso. Sicut enim impossibile est, quod verum aurum æquetur argento in quantitate, et valore, sic impossibile est, elementa actiua, et passiua æquari adinuicem æqualitate ponderis in aliqua mixtione. Alio modo potest dici æqualitas a pondere secundum adæquationem miscibilium in quantitate molis solum, et adhuc est impossibilis. Primum, quia corpus illud non esset durabile: elementa enim actiua statim passiuia consumerent: si enim adæquarentur in substantia, adeo actiua excederent in virtute, vt potius esset consummatio, vel consumptio, quam mixtio: nec tantum corpus illud non esset durabile, immo etiam nec esset leue, nec graue, cum motus grauis, vel leuis sequitur prædominans, quantum ad quantitatem molis: et si non esset durabile, nec leue, nec graue, non esset de naturæ intentione, nec naturæ possibile. Tertio modo dicitur æqualitas a pondere, æqualitas a quantitate virtutis: et sic adhuc dicunt talem æqualitatem non esse in natura possibile.

Primo quia si esset omnimoda æqualitas virtutum, virtus vnus tantum resisteret, quantum virtus alterius ageret, et sic non esset profundatio, et contractio vsque ad minima: ac per hoc non esset mixtio. Item: Si hoc esset, corpus illud careret ratione calidi, et frigidi, et aliarum qualitatuum elementarium: igitur frustra esset ex diuersis constitutum: tale igitur corpus nec est naturæ possibile, quia repugnat naturæ mixtionis: nec etiam est ex intentione naturæ, quia careret debita sibi operatione. Et sic quocumque modo accipiatur æqualitas a pondere, non potuit esse, nec debuit in corpore.

Lib. 23. de Ciu. Dei. c. 23. et 5.

Miscibilium æqualitas quot modis

Corpore Adæ: et hoc satis apparet cum corpus Adæ magis esset graue, quam leue, magis esset idoneum ad agendum, quam ad patiendum: igitur non habuit æqualitatem miscibilium, nec quantum ad quantitatem molis: nec quantum ad quantitatem virtutis: et ita non habuit æqualitatem a pondere. Vnde concedendæ sunt rationes hoc ostendentes, quoniam procedunt ista via, sicut patet consideranti. Est et alia æqualitas a iustitia, et hæc est æqualitas, quæ attenditur in commensuratione miscibilium secundum proportionem debitam, et secundum exigentiam formæ introducendæ. Et hæc æqualitas reperitur in homine, quia nobilior debet esse in eius corpore proportio, et harmonia miscibilium secundum quod disponitur ad nobiliorem formam: Hæc autem æqualitas non est æqualitas punctalis, sed latitudinem habet, et gradus, et hoc secundum diuersos status. Est enim status gloriæ, et est status miseræ, et est status innocentia. Secundum statum gloriæ, qui est perfectus, debetur corpori humano æqualitas a iustitia, æqualitas inquam perfecta, in quo nec cadit discordia, nec repugnantia, nec actus, nec potentia. Secundum statum miseræ, qui est status imperfectus, debetur corpori hominis æqualitas, sed diminuta, quæ permisceri habet inæqualitati, et discordiæ: non solum possibilitate, sed etiam quadam necessitate. Secundum vero statum mediū,

A scilicet innocentia, debetur corpori hominis æqualitas media, quæ a discordia, et repugnantia miscibilium erat aliena in actu per adiutorium intrinsecum anime gubernantis, et per adiutorium extrinsecum alimentis nutrientis: erat tamen hæc æqualitas possibilis ad inæqualitatem, siue ob defectum virtutis contentiua, siue etiam ob defectum alimonie: nullus autem horum defectuum esse poterat in homine, si non præcessisset transgressio inobedientia. Et sic patet, quod corpus primi hominis constitutum fuit in æqualitate a iustitia, quasi media inter æqualitatem, quæ nunc est in miseræ, et æqualitatem, quæ nunc est in gloria, secundum quod status animæ exigebat. Et hanc æqualitatem probant in corpore fuisse primi hominis rationes inductæ ad firmandam partem istã: et ideo concedendæ sunt, quia verum concludunt. Si autem ex eis velint concludere omnimodam æqualitatem a pondere, rationes illæ non valent, quia illa æqualitas ad nobilitatem non spectat. Si autem velint concludere æqualitatem omnimodam a iustitia, adhuc non concludunt, quia etsi corpus haberet nobilissimam formam, non tamen adhuc erat in statu suo nobilissimo, sicut erit in gloria: hoc autem solum modo concludunt, quod ibi erat tanta æqualitas a iustitia, quod non erat ibi miscibilium actualis repugnantia: et hoc quidem est verum. Et ita patet responsio ad totū.

DISTINCT. XVIII.

DE FORMATIONE MULIERIS. CUR

facta ex viro, ex latere, ex dormiente. Et si de costa sine additione extrinseci. Et si ex ratione feminali.

Item de animæ creatione.



Neodem quoque paradiso mulierem formauit Deus de substantia viri, sicut post plantatum paradysum, hominem in eo positum, et post vniuersa animalia ad eum ducta, suisque nominibus designata, subnectit Scriptura: Immit Deus soporem in Adam. Cumque obdormisset, tulit vnam de costis eius, et formauit eam in mulierem.

Quare virum prius, et postea de viro mulierem creauit, non simul vtrumque.

HIC attendendum est quare non creauit simul virum et mulierem, sicut angelos: sed prius virum, deinde mulierem de viro. Ideo, scilicet vt vnum esset generis humani principium, quatenus in hoc et superbia diaboli confunderetur, et hominis humilitas Dei similitudine sublimaretur. Diabolus quippe aliud a Deo principium esse concupierat. Ideoque vt eius superbia resunderetur, hoc homo in munere accepit, quod diabolus peruersè rapere voluit, sed obtinere non potuit. Et per hoc imago Dei in homine apparuit: quia sicut Deus omnibus rebus existit principium creationis, ita homo omnibus hominibus principium generationis. Ideo etiam ex vno homine omnes esse voluit Deus, vt dum cognoscerent se ab vno esse omnes, se quasi vnum amarent.

Quare Mulier de latere viri, non de alia corporis parte formata sit.

CVM autem his de causis facta sit mulier de viro, non de qualibet parte corporis viri, sed de latere eius formata est, vt ostenderetur, quia in consortium creabatur dilectionis, ne forte si fuisset de capite facta, viro ad dominationem videretur preferenda: aut si de pedibus, ad seruitutem subiicienda. Quia igitur viro nec domina, nec ancilla parabatur, sed socia: nec de capite, nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda: vt iuxta se ponendam cognosceret, quam de suo latere sumptam didicisset.

Quare dormienti, et non vigilanti costa substracta est.

NON siue causa dormienti quoque viro potius quam vigilanti detracta est costa, de qua mulier

Aug. 12. de Ciu. Dei c. 26. in sen su. 10. 5.

Ibid. et li. 9 de Gen. c. 13

mulier in adiutorium generationis viro est formata, scilicet ut nullam in eo sensisse penam monstraretur, et diuina simul potentie opus mirabile ostenderetur, que hominis dormientis latus aperuit, nec eum tamen a quiete soporis excitauit. In quo etiam opere Sacramentum Christi, et Ecclesie figuratum est. Quia sicut mulier de latere viri dormientis formata est: ita Ecclesia ex Sacramentis, qua de latere Christi in Cruce dormientis profluxerunt: scilicet sanguine et aqua, quibus redimimur a penis, atque abluimur a culpis.

Quod de illa costa sine extrinseco additamento facta fuit per Dei potentiam, sicut quinque panes in se multiplicati sunt.

SOLET etiam quari: Vtrum de illa costa sine adiectione rei extrinseca facta sit mulier. Quod quibusdam non placuit. Ceterum si ad perficiendum corpus mulieris Deus extrinsecum augmentum addidisset, maius illud esset quam ipsa costa. Ideoq. potius de illo addito quam de ipsa costa mulier facta deberet dici, de quo plures accepisset substantia partes. Restat ergo de sola ipsius costa substantia sine omni extrinseco additamento, per diuinam potentiam in semetipsa multiplicata mulieris corpus factum dicatur: eo sane miraculo, quo postea de quinque panibus a Iesu celesti benedictione multiplicatis quinque millia hominum satiata sunt. Illud etiam scire oportet, quod cum angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potentia. Angeli enim nullam possunt creare naturam: ergo nec formare costam in mulierem, nec carnis supplementum in loco coste: non quod nihil agant ut aliquid creetur, sed non ideo creatores sunt, sicut nec agricole segetum vel arborum. Solus Deus, id est, Trinitas est Creator. Facta est ergo femina a Deo, etiam si costa ministrata sit per angelos.

Vtrum secundum superiores, an secundum inferiores causas ita facta sit mulier, id est, an ratio feminalis id haberet, ut ita fieret, an tantum ut ita fieri posset, sed ut sic fieret in Deo tantum esset causa.

SED queritur, an ratio quam Deus primis operibus concreauit, id haberet, ut secundum ipsam ex viri latere feminam fieri necesse foret: an hoc tantum, ut fieri posset. Ad quod sciendum est, omnium rerum causas in Deo ab eterno esse. Vt enim homo sic fieret, vel equus et huiusmodi, in Dei potentia, et dispositione ab eterno fuit. Hæ dicuntur primordiales cause: quia istæ aliæ non præcedunt, sed istæ aliæ, quæ sunt cause causarum. Cumq. vnum sit diuina potentia, dispositio, siue voluntas, et ideo vna omnium principalis causa, tamen propter effectus diuersos pluraliter dicit Augustinus causas primordiales omnium rerum in Deo esse: inducens similitudinem artificis, in cuius dispositione est, qualis futura sit arca. Ita et in Deo vniuscuiusque rei futura causa præcessit. In creaturis vero quarundam rerum, sed non omnium cause sunt, ut ait Augustinus, quia inseruit Deus feminales rationes rebus, secundum quas aliæ ex alijs proueniunt: ut de hoc semine tale granum: de hac arbore talis fructus et huiusmodi. Et hæ quæque dicuntur primordiales cause, est non adeo proprie, quia habent ante se causam eternam, quæ proprie et vniuersaliter prima est. Ille vero ad res aliquas dicuntur primæ, scilicet quæ ex eis proueniunt. Ideo etiam primordiales dicuntur, quia in prima rerum conditione rebus a Deo insite sunt. Et sicut creaturæ mutabiles sunt, ita et hæ cause mutari possunt: quæ autem in immutabili Deo causa est, non mutari potest.

Distinctio causarum rerum perutilis, scilicet quod quædam in Deo, et in creaturis: quædam in Deo tantum sunt.

OMNIVM rerum cause in Deo sunt: sed quarundam cause et in Deo sunt, et in creaturis, quarundam vero cause in Deo tantum sunt: et illarum rerum cause dicuntur absconditæ in Deo, quia ita est in diuina dispositione ut hoc vel illud fiat, quod non est in seminali creaturæ ratione. Et illa quidem quæ secundum causam feminalem fiunt, dicuntur naturaliter fieri, quia ita cursus naturæ hominibus innotuit. Aliæ vero præter naturam, quorum cause tantum sunt in Deo. Hæ autem dicit August. esse illa quæ per gratiam fiunt, vel ad ea significanda non naturaliter, sed mirabiliter fiunt. Inter quæ mulieris facturam de costa viri ponit, ita dicens: Vt mulierem ita fieri necesse foret, non in rebus conditum, sed in Deo absconditum erat. Omnis creaturæ cursus habet naturales leges: super hunc naturalem cursum Creator habet apud se posse de omnibus facere aliud, quàm eorum naturalis ratio habet: ut scilicet virga arida repente floreat, et fructum gignat, et in iuuentute sterilis femina in senectute pariat, ut asina loquatur, et huiusmodi. Dedit autem naturis, ut ex his etiam hæc fieri possent, non ut in naturali motu ha-

motu haberent. Habet ergo Deus se absconditas quorundam futurorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easq. implet non opere prouidentie, quo natura subsistunt ut sint: sed quo illas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Omnium ergo quæ ad gratiam significant, non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, abscondita cause in Deo fuerunt: quorum vnum erat, quod mulier facta est de latere viri dormientis. Non habuit prima rerum conditio ut femina sic fieret, sed ut fieri posset: ne contra causas quas Deus voluntarie instituit, mutabili voluntate aliquid facere putaretur.

De anima mulieris, quod non est ex anima viri, ut quidam putauerunt, dicentes animas esse ex traduce.

QUEMADMODUM mulieris corpus de uiri corpore traductum fuit, ita putauerunt aliqui ipsius animam de uiri anima propagatam: et omnes animas præter primam, de traduce esse, sicut corpora. Alij autem putauerunt simul omnes animas ab initio creatas. Catholica autem Ecclesia nec simul ex traduce factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatatis atque formatis infundi: et infundendo creari. Vnde in Ecclesiasticis dogmatibus: Animas hominum non esse ab initio inter creaturas intellectuales natas nec simul creatas, sicut Origenes fingit, dicimus: neque in corporibus per coitum seminari, sicut Luciferiani, et Cyrillus, et quidam Latinorum presumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per coniugij copulam seminari, creationem vero anima solum Creatorem nosse, eiusq. iudicio corpus coagulari in uulua, et compingi atque formari: ac formato iam corpore animam creari, atque infundi, ut uiuat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur uiuus ex utero plenus humana substantia. Hieronymus etiam anathematis uinculo illos condemnat qui animas ex traduce dicunt: inducens auctoritatem propheta: Qui finxit sigillatim corda eorum. Hoc satis, inquit, innuit propheta, quod non ipsam animam de anima facit Deus, sed sigillatim animas de nihilo creat.

D I S T I N C T. XVIII.

De formatione mulieris de viro.

In eodem quoque paradiso, et c.

Expositio textus.

SVPRA egit Magister de formatione uiri, hic agit de formatione mulieris de viro. Diuiditur autem ista pars in duas partes. In quarum prima determinat de productione mulieris ex parte corporis. In secunda ex parte animæ, ibi: *Quemadmodum mulieris corpus.* Prima pars habet quattuor partes. In prima parte determinat de productione corporis mulieris ex viro in comparatione ad causam finalem. In secunda vero in comparatione ad causam materialem, ibi: *Solez etiam quari, utrum de costa illa,* et cet. In tertia vero in comparatione ad causam efficientem, ibi: *Illud etiam sciri,* et cet. In quarta vero in comparatione ad causam formalem, ibi: *Sed quarietur, an ratio, quam Deus primis operibus concreauit.* Similiter secunda pars principalis habet quattuor particulas. In quarum prima ponit opinionem quandam erroneam de productione animæ mulieris. In secunda vero subiungit aliam opinionem non minus falsam, ibi: *Alij autem putauerunt,* et cet. In tertia vero ponit veritatem catholicam, ibi: *Catholica autem Ecclesia.* In quarta autem, et vltima falsitatem impugnat, et veritatem confirmat auctoritate Hieronymi: et Augustini, ibi: *Vnde in Ecclesiasticis dogmatibus, et c.* Et sic duo determinantur in parte ista, quorum primum est formatio mulieris. Secundum est perfectio quantum ad animam.

Mulieris corpus factum dicatur, et cetera.
Dub. I.

Videtur hic dicere, quod formatio mulieris fuerit

miraculosa, et gratia huius posset introduci quæstio de miraculis: sed propter suam prolixitatem, et quia parum valet ad propositum, omittenda est ad presens: hoc tamen solum dixisse sufficiat, quod ideo dictum est, mulierem de costa miraculo esse factam, non quia factum sit contra solium cursum naturæ, vel contra naturam: sed quia factum est virtute diuina operante supra naturam. Si quis autem quærat, utrum hoc opus supra naturam fecerit ministrante sibi virtute angelica, respondet Augustinus super Genesim ad litteram lib. 9. ita inquit: *Quale ministerium exhibuere angeli in illa formatione mulieris, quis audeat assignare: certissime tamen dixerim supplementum illud carnis in costa loco ipsius feminæ corpus et animam, configurationemq. membrorum, omnia viscera, sensus omnes, et quidquid, quo ea creatura et homo, et femina erat, non nisi illo opere Dei factum, quod Deus non per angelos, sed per seipsum operatus est. Ratio autem potissima, quare Deus ita formauit, est tum quia modus ille formandi erat supra potestatem naturæ: tum etiam, ut homo in utroque sexu immediate in eum tenderet, et ex se toto eum diligeret, a quo se nosset immediate esse factum. Ratio autem, quare ex vno homine Deus omnes producere voluerit, licet in alijs generibus animalium hoc non fecerit, sumi potest ex ordine, et connexionione, et significatione. Ex ordine vero dupliciter. Primo ex ordine corporis ad animam, ut sicut omnes animæ rationales immediate procedunt ab vno principio, sic omnia corpora humana immediate exirent ab vno. Secundo vero ex ordine totius coniuncti ad alias creaturas. Quia enim homo medium tenet inter naturam angelicam, et brutalem, cum angeli singulatim a Deo producti sint: et creaturæ brutales in duplici sexu, in masculino scilicet et feminino, homo debuit produci medio modo, et sic femina ex viro. Ex connexionione similiter duplex sumitur ratio. Primo respectu totius speciei vniuersaliter, ut omnis homo diligat omnem hominem, tamquam fratrem. Secundo vero respectu vxoris specialiter, propter quod vinculum relinquet homo patrem.*

Ephes. 5. g
Ioan. 19. f
Ioan. 6. e
Mat. 14. b
Aug. super Gen. li. 9. c. 17. in sensu
Aug. de Ge. nesi lib. 6. c. 14. et seq. et lib. 9. c. 17. et 18. 10. 3.
Aug. ibid. c. 17. et 18. in sensu
Ibidem.

Li. 9. c. 12. in princ. 30.
Aug. lib. 10. de Gen. ad litt. cap. 1. 20. 30.
Ca. 14. 10. 8
Psal. 32. 6
Ca. 1. 5. in f. 20. 30.

Gen. 2. d.

trēm, et matrem, et adhærebit vxori suæ, et sunt duo in carne vna. Ex significatione etiam duplex sumitur ratio. Prima ex significatione allegorica, qua intelligimus per virum et mulierem Christum, et ecclesiam. Secunda per anagogicam, qua per virum intelligimus Deum, qui fuit principium omnium rerum.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam autem huius partis circa duo incidit hic quæstio. Primum est circa productionem corporis mulieris ex latere viri. Secundum est circa productionem spiritus, siue animæ eiusdem mulieris, et per consequens omnium animarum, quæ sunt in posteris. Circa primum quaruntur tria. Primo quæritur, vnde mulier formata fuerit. Secundo quæritur, virum secundum feminalem rationem corpus mulieris in costa præcesserit. Tertio quæritur, quid sit secundum rem, et essentiam ipsa ratio seminalis.

QVÆSTIO I.

An et vnde productum fuerit corpus mulieris.

- Alex. Alenf. 2. p. q. 83. Membr. 4. S. Tho. 1. p. q. 92. art. 2. Et 2. Sent. dist. 18. q. 1. art. 1. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 18. q. 1. art. 3. Et Quol. 2. q. 12. Richardus 2. Sent. dist. 18. q. 1. Henricus Quol. 7. q. 8. Tho. Arg. 2. Sent. dist. 18. q. 1. art. 1. Greg. Arim. 2. Sent. dist. 18. q. 1. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 18. q. 1.

AD OPPOSITVM

ND E fuerit productum corpus mulieris. Et dicit magister in littera, et tractum est ex secundo Genesis quod mulier formata est de viro, et non de quacumque parte, sed de costa, ex qua mulier est de viro dormiente formata: et sic tria tanguntur in formatione mulieris scilicet quod facta est de viro, et de viro dormiente, et non de quacumque parte, sed de costa eius, et osse.

Gen. 1. d.

Contra primum obijcitur sic. Fecit Deus hominem ad imaginem, et similitudinem suam, masculinum, et feminam creauit eos. Si igitur Deus in primaria conditione masculinum, et feminam simul creauit, non videtur, quod mulierem de viro produxerit.

2. I T E M sexuum distinctio spectat ad perfectionem speciei: sed alia species animalium, in quibus est distinctio sexuum, simul et semel productæ sunt: ergo, et cor.

3. I T E M quod se habet per modum materialis ad alterum, minus est completum, quam illud, quod ex ipso producitur: si ergo vir habet completionem respectu mulieris, non mulier de viro, sed e contra de muliere vir produci debuit.

4. C O N T R A secundum obijcitur sic. Somnus, vel sopor est quies animalium virtutum cum intentione naturalium: sed in Adam non erant sensus fatigati, nec virtutes animales: ergo videtur, quod somnus ille non fuerit Adæ naturalis: si ergo nihil debuit fieri circa Adam, nisi quod eius naturæ congrueret, videtur quod Deus in eum non debuit soporem mittere, vt de costa eius produceret mulierem.

5. I T E M in separatione illius, aut fuit aliqua læsio, et afflictio, aut non. Si sic: ergo Adam ante passus est poenam quam committeret culpam. Si non: ergo ita bene potuit fieri de latere vigilantis, sicut de latere dormientis.

6. I T E M maiori potentie attestatur separare partem a toto ab homine vigilante sine dolore, quam a dormiente: magis igitur esset manifesta Dei potentia si absque dolore produxisset mulierem de latere Adæ vigilantis, quam cum produxerit de latere dormientis.

7. I T E M contra tertium obijcitur sic. Sexus muliebris est infirmior, quam sexus virilis per naturam: ergo de partibus eius infirmis, debuit fieri: non ergo de osse, sed potius de carne.

8. I T E M in textu postea subiungitur. Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: ergo non tantummodo de costa Adæ facta est, sed etiam de carne alia.

9. I T E M costa illa aut erat necessaria Adæ, aut superflua. Si necessaria: ergo debuit alia costa reddi Adæ pro illa. Si superflua: ergo corpus Adæ non fuit in prima sui productione perfecte formatum, cum ad perfectionem spectet nihil habere superfluum, vel diminutum.

10. I T E M si superflua erat: ergo non oportebat carnem repleri pro ea. Est igitur quæstio, quare mulier de viro: etsi de viro, quare magis de dormiente, quam de vigilante: etsi de dormiente, quare magis de costa, quam de carne fuerit producta.

C O N C L V S I O.

Corpus prima mulieris formatum est de osse lateris Adæ dormientis propter ordinis habitudinem inter virum et mulierem: et inter ea qua per ipsos signi- ficantur, qua sunt Deus & anima, Christi- tus & Ecclesia, portio super- rior & inferior.

R E S P. A D A R G. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum sapientia Dei admirabilis, et laudabilis ostendatur in omnibus operibus suis, potissime tamen manifestatur in formatione creaturæ rationalis. Hoc autem clarius apparet si consideretur ordinis congruentia, quam seruauit diuina sapientia, dum produxit mulierem de latere viri. Congruum erat enim, mulierem sic de viro produci, tum propter ordinis habitudinem, quæ attenditur inter virum, et mulierem in humana specie: tum etiam propter ordinem, et habitudinem, quæ attenditur inter ea, quæ per virum, et mulierem habent signari. Vir enim, et mulier secundum suorum sexuum, et proprietatem, et naturam sic facti sunt, vt inuicem coniungerentur: et ex hoc vnus in altero quietaretur, et vnus ab altero sustentaretur. Quia igitur forti vinculo et singulari mulier coniungitur viro, et econuerso, ideo vnus sexus productus est de altero. Quia vero ista coniunctio dat viro quietationem, ideo producta est de viro dormiente. Rursus, quia dat mulieri fortitudinem, et sustentationem: hinc est, quod mulier dicitur esse facta de osse. Et quia in omnibus his est quædam æqualitas mutue societatis: ideo formata est mulier de osse: non quocumque, sed de costa, et eius latere. Et sic patet, quomodo modus formationis respondet proprietatibus illius mutue coniunctionis, quæ est inter virum, et mulierem secundum rem. Consonat etiam nihilominus his, quæ signantur per mulierem, et virum. Per virum namque, et mulierem signatur Deus, et anima, Christus, et ecclesia, superior portio rationis, et inferior. Primæ significationi competit formatio mulieris ex viro secundum modum prædictum. Quia omnes spiritus rationales immediate producuntur a Deo tamquam a primo principio, et immediato: et Deus in eis requiescit, et quasi soporatur, dum delicia suæ sunt esse cum filiis hominum, et rationalis spiritus a diuino spiritu inhabitante conformatur, et roboratur: optima consonantia conformatur signum signato, secundum quod per virum, et mulierem significatur Deus et anima. Similiter

Proner. 8. d.

corre-

correspondet secundum quod per virum, et mulierem significatur Christus, et Ecclesia. Ecclesia enim ex Christo formatur, dum de latere Christi dormientis in cruce profluit sanguis, et aqua, ex quibus in sacramentis Ecclesiæ redoundant efficaciam, per quæ sacramenta fundatur Ecclesia, et sic vir respondet Christo, dormitatio respondet morti, ablatio costæ apertioni lateris. Concordat etiam formatio hæc significationi prout per virum, et mulierem superior portio rationis, et inferior habet signari. Sicut enim vir est fortior, et mulier est infirmior, sic superior portio, et inferior: et sicut mulier ex viro, sic inferior portio est ex conuersione spiritus ad hæc inferiora: dum autem ad hæc inferiora conuertitur, cessat a vigilantia contemplationis, et quodam modo efficitur infirmior semetipso, et tendit ad molliciem mulieris: et ideo quodam modo soporari dicitur, et os ei auferri, et exinde mulier formari. Et sic patet quod magna fuit congruentia ordinis obseruata in huius formatione mulieris, siue in se, siue in signato per ipsam. His visis de facili respondetur ad obiecta.

Art. seq. q. ult.

1. QV O D enim primo obijcitur de textu. Genes. dicens quod illud dictum est per anticipationem: præterea illud dictum est quantum ad productionem animæ, secundum quam non est formata mulier ex viro, sed ex nihilo, sicut infra patebit.

2. A D illud vero quod obijcitur de alijs speciebus, patet responsio. Non enim est simile propter legem matrimonij, quæ non ita attenditur in bestijs, sicut in hominibus.

3. A D illud quod obijcitur, quod vir est muliere fortior, et perfectior, dicendum quod materiale minus est nobile, quam illud quod ex eo produci- tur secundum id, quod est materiale: vir autem non fuit materia mulieris secundum se totum, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum costam: et ideo quamuis vir est nobilior, potuit tamen ex eius costa corpus mulieris formari. Nam non est tanta perfectio in vna costa viri: quanta est in vno corpore mulieris. Quod si quæras, quare magis mulier de viro, quam vir de muliere, dicendum quod hoc aliquando futurum erat, sicut in secundo Adam, scilicet Christo: et ideo, vt perfecta essent Dei opera, debuit esse similiter et perfectæ de solo viro: sic enim sunt impleti, sicut dicit Anselmus, quattuor modi educationis hominis in esse. Vnus, qui est de viro, et muliere, quem modo obseruat natura. Alius, qui est nec de viro, nec de muliere: qui fuit in productione primi hominis. Tertius qui est de viro tantum: et hic fuit in formatione Euæ. Quartus, qui est de muliere tantum absque viro: et hic fuit in productione Christi de Virgine. Tunc autem magis congruebat mulierem educi de viro, vt ostenderetur, quod vir caput est mulieris, et quod non vir propter mulierem, sed mulier propter virum, et alia similia plura, quæ prius tacta sunt.

4. 5. 6. A D illa quæ obijciuntur de soporatione, dicendum quod ille sopor non fuit ex lassitudine: sed fuit ex diuina immisione, sicut dicit textus: nec tamen fuit contra naturam: quia si Adam stetit, esset vtique in illo somnus, non propter debilitationem potentie sensitivæ: sed propter vigorationem potentie vegetatiuæ: quoniam etsi neutrum harum viriū contingeret in Adam lassari, tamen quando vna cessabat ab operatione, contingebat, alteram vigorari, dum tota anima circa actum vnus virtutis intendit. Inmiserit autem Deus soporem in Adam: non propter hoc, quod non posset separare costam a vigilante sine dolore, et horrore: sed propter significationem, et propter etiam mentis Adæ subleuationem: quia, sicut dicunt Sancti, Adam in illo sopore multa præuidit. Vnde statim cum euigilauit, propheticè locutus est: et in hoc multum ostenditur Dei omnipotentia, quæ sic potuit separare costam, vt natura non amitteret quietem suam. Ex hoc patet illa tria obiecta de sopo-

re. Primum enim non valet, quia ibi non erat somnus ex lassitudine. Secundum similiter non valet, quia non est factum propter lassionem hominis occultandam. Tertium etiam non valet, quia etiam ita bene manifesta est Dei potentia, dum non excitauit dormientem a somno: sicut manifesta esset, si formasset eam de latere vigilantis sine dolore aliquo.

7. 8. 9. A D illa quæ obijciuntur, quod non debuit fieri de osse, dicendum quod non tantummodo mulier facta est de osse, siue de costa: sed etiam aliqua particula fuit sumpta de carne Adæ, sicut sequens littera innuit. Hoc nunc os, et caro de carne mea. Magis autem fit denominatio ab osse: siue quia illa fuit pars principalior, siue quia vir mulieri confert robur: et mulier per viri consortium vigoratur. Vir autem per mulieris consortium emollitur: et ideo dicitur caro repleta pro costa, quia vir dat fortitudinem et suscipit infirmitatem, siue etiam quia costa illa locum carnis occupabat: non enim facta fuit in Adam, vt in eo maneret, sed vt de ealformaretur mulier. Et sic patet illa tria obiecta. Primum enim non valet, quia mulier, etsi debilis sit in se, tamen a viro habet roborari: et ideo magis dicitur esse facta de costa, quam de carne. Secundum non valet: quod enim mulier dicitur esse facta de costa, non intelligitur præcise, ita quod non de carne. Tertium non valet, quia si illa costa superflua erat Adæ, in quantum erat indiuiduum: erat tamen opportuna in quantum erat mulieris principium: et ideo resurget in muliere non in viro, sicut planius explicatur in quarto.

QVÆSTIO II.

An mulier formata fuerit de costa viri secundum feminalem rationem.

- Alex. Alenf. 2. p. q. 85. Membr. 2. S. Tho. 1. p. q. 92. art. 3. Et 2. Sent. dist. 18. q. 1. art. 2. Scot. 2. Sent. dist. 18. q. 1. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 18. q. 2. art. 5. Richardus 2. Sent. dist. 18. q. 3. Durandus 2. Sent. dist. 18. q. 2. Ioan. Bacch. 2. Sent. dist. 18. q. 1. Thom. Arg. 2. Sent. dist. 18. q. 1. art. 2.

AD OPPOSITVM

TR V M mulier formata sit de costa viri secundum rationem feminalem. Et quod sic, primo videtur per textum. Consummavit Deus die sexto omne opus suum.

Si ergo formatio mulieris fuit post diem sextum, sicut Scriptura innuit: ergo aliquo modo in illis operibus sex dierum mulier condita fuit: sed non erat nisi in costa: ergo in costa erat vnde fieret mulier: sed quod sic est in aliquo, dicitur esse in eo secundum rationem feminalem: ergo, et c.

I T E M Augustinus in lib. 6. super Genesim ad litteram. Omnia quæ consequentibus erant enoluentia temporibus, primitus Deus simul creauit, cum faceret mundum: consummata quidem, quoniam nihil habent illa in naturis proprijs, quibus suorum temporum cursus agunt, quod non in istis causaliter factum sit: inchoata autem, quoniam quædam erant femina futurorum: ergo si mulier postea producenda erat: ergo semen mulieris præexistebat, sed non nisi in costa: ergo, et c.

3. I T E M vir dicitur esse imago Dei, quia ex ipso sunt omnes homines, sicut omnia sunt ex Deo: sed nulla creatura est ex Deo materialiter: ergo si recta est assimilatio, necesse est, quod vir respectu mulieris non solum habeat habitudinem principij materialis:

AD OPPOSITVM Gen. 1. d.

Cap. 11. in princ.

lis: sed etiam actiui: sed quod est ex aliquo sicut ex materiali, et actiui principio, est secundum rationem feminalem: ergo, et c.

4. I T E M vir productus est de limo, et mulier de viro, aut igitur est maior habitudo, et conuenientior costae ad mulierem quam viri ad limum, aut non. Si non, ergo non magis couenit mulier viro, quam vir limo. Si sic, ergo ultra rationem passibilis fuit ibi aliquo modo ratio actiui: si ergo haec est ratio seminalis, apparet, quod secundum rationem feminalem ex costa fuit formatum corpus mulieris.

5. I T E M cum Deus produxit corpus mulieris de costa, aut hoc fuit secundum naturam, aut contra. Si secundum naturam, cum natura quidquid facit, faciat secundum rationes feminales, videtur quod feminaliter de costa mulier producta sit. Si contra naturam. Contra: Conditor naturae, vt dicit Augustinus, non facit contra naturam. Et idem super Genesim ad litteram: Non facit Deus contra causas quas bonas constituit, quia contra voluntatem suam non facit: ergo si formatio Euae non potuit esse contra naturam, fuit igitur secundum naturam: si hoc fuit: ergo secundum rationem feminalem.

Lib. 6. c. 18. in princ. 20. 3.

Lib. 2. c. 1. 20. 3.

FVNDAMENTA.

6. I T E M si productio illa fuit contra naturam: ergo formatio mulieris fuit miraculum. Sed Augustinus super Genesim ad litteram dicit quod Deus in rerum conditione non vitur rebus ad miraculum suae potentiae, sed secundum quod proprie competit ipsarum rerum naturae: ergo si miraculum non faciebat, sed operabatur secundum quod natura exigebat, videtur quod mulierem produxerit secundum feminalem rationem, si eam produxit secundum exigentiam naturae.

C O N T R A: Magister dicit in littera, et est auctoritas Augustini: Illa quae secundum causam feminalem sunt, dicuntur naturaliter fieri, quia ita cursus naturae hominibus innotuit: si ergo productio mulieris de costa non est secundum naturam cursum: ergo non erit secundum feminalem rationem.

10. 6. a

I T E M Magister in littera: Corpus mulieris de costa factum dicitur eo sane miraculo, quo de quinque panibus quinque millia hominum saturati sunt: sed illud non fuit secundum feminalem rationem: ergo, et c.

I T E M hoc videtur ratione: Semen dicitur principium actiuum, et intrinsecum: vnde non dicitur semen hominis humor quicumque: sed ille, qui decisius est a lumbis paternis: sed in costa non erat vis actiua ad mulieris productionem: ergo nec ratio seminalis.

Cap. 22. in princ.

I T E M semen habet in se rationem totius, et partium eius rei, quae ex ipso producitur. Vnde Augustinus in lib. 5. super Genesim ad litteram: In semine omnia producta sunt: et fuerant primitus, non mole magnitudinis, sed in potentia causali: sed in costa illa non erat virtus ad singula membra formanda: ergo non erat ibi mulier secundum rationem feminalem.

I T E M impossibile est aliquid crescere per virtutem creatam, nisi per rarefactionem, aut appositionem: sed corpus mulieris de illa costa productum est, quod erat ipsa maius, non per costae rarefactionem, nec extrinsecam materiae appositionem, sicut dicit Magister in littera: ergo productio illa ex costa non fuit secundum virtutem creaturam, sed solum creatricis essentiae: sed feminalem ratio dicit virtutem creatam: non enim dicuntur in Deo res esse feminaliter: ergo haec productio mulieris ex costa non fuit secundum feminalem rationem.

I T E M secundum feminalem rationem attenditur rerum propagatio et generatio, sed secundum educationem corporis de costa non fit propagatio in humana specie: ergo productio alicuius corporis humani ex costa non est secundum rationem feminalem. Et propter hoc est quaestio: cum Magister dicat aliquando secundum rationes causales, aliqua secundum rationes

feminales, quae sit differentia inter haec duo. Si tu dicas, quod illa sunt secundum rationes causales, quae sunt secundum rationes incommutabiles, vel aeternas: illa secundum rationes feminales, quae sunt secundum exigentiam, et virtutem potentiarum inditarum ipsis creaturis: Obijcitur contra hoc per Augustinum. Dicit enim Augustinus in lib. 6. super Genesim ad litteram: Nihil habent res in naturis proprijs, quod non in primis diebus causaliter factum est. Et iterum: Causales illae rationes quas mundo indidit, cum primum creauit, quo modo instituta sunt, merito quari potest. Et paulo post: In illis primis rerum causis, quas mundo primitus Creator inferuit, non tantum posuit, quod de limo formaturus erat hominem: sed quemadmodum producturus: ergo rationes causales non dicunt quid increatum, sed creatum.

Cap. 22. et cap. 24. in princ. et c. 15 in med.

I T E M ipse Augustinus rationes causales, quas dicit inditas primis rebus, distinguit contra incommutabiles rationes tam in quinto super Genesim ad litteram, quam in sexto. Queritur etiam, quae differentia sit inter rationes feminales, et naturales: et videtur quod nulla, quia Augustinus dicit quod cum arbor germinat de semine, quotidie est propagatio secundum rationem feminalem, in fine quini super Genesim: sed hoc idem est secundum rationem naturalem.

Li. 5. c. 2. 3 Lib. 6. c. 14. 20. 3. Li. 9. c. 17. et 18. Cap. 23. ad lit.

I T E M operatio, quae est a vi feminali, aut est naturalis, aut est voluntaria: cum enim non sit a causa per accidens, et sit a causa creata: necesse est quod sit a natura, vel ab intellectu: sed non est ab intellectu: ergo a natura: ergo omne quod fit feminaliter, fit naturaliter. Pari ratione, cum natura sit vis propagatiua, et propagatio fiat mediante semine: omne quod fit naturaliter, videtur fieri feminaliter.

C O N C L V S I O .

Corpus mulieris non fuit in costa Ada secundum rationem feminalem proprie dictam, sed secundum usum tantummodo ibi fuisse, dici potest.

R E S P. A D A R G. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod cum de his rationibus feminilibus egregius doctor Augustinus in lib. quinto, et sexto super Genesim ad litteram ambigue loquatur, et ab ipso potissime habemus horum nominum usum, non est facile inter huiusmodi vocabula recte distinguere. Ipse enim rationes causales modo dicit rebus fuisse insertas, modo dicit, quantum ad aliqua, in diuina voluntate fuisse seruatas: possumus tamen quantum est de vi vocabuli, differentiam assignare in hunc modum. Causa enim communis est ad principium, intrinsecum, et extrinsecum: similiter et ratio causalis, quantum est de vi nominis: semen vero dicit principium intrinsecum: et ita ratio causalis se extendit ad rationes creatas, et increatas: ratio vero seminalis solum ad rationes creatas: quantum ergo est de vi nominis, vnum est commune respectu alterius: in quantum autem adinuicem distinguuntur, et connumerantur, sic causa et causalis ratio accipitur quantum ad principium increatum: semen vero, et feminalem ratio spectat ad principium creatum: differunt autem causa et ratio causalis, quia causa dicit principium productum: ratio vero causalis dicit regulam dirigentem illud principium in sua operatione. Similiter per hunc modum differt semen, et ratio seminalis. Regula autem agentis increati est forma exemplaris, siue idealis. Regula vero agentis creati est forma naturalis: et ita rationes causales sunt formae ideales, siue exemplares: rationes vero feminales sunt formae naturales. Et secundum hoc patet quod rationes causales, et primordiales idem sunt re, differentes sola ratione. Primordiales enim dicuntur per priuationem prioris,

Ca. 14. vsque ad c. 19

prioris: sed causales per positionem posterioris: et primordiales in quantum respiciunt Deum, vt principium primum: causales in quantum respiciunt Deum, vt finem vltimum, quae est causa causarum. Similiter naturales rationes, et feminales re idem sunt, ratione vero differunt: quia enim semen dicit vt ex quo, et natura dicit a quo, ratio seminalis attenditur in quantum dirigit potentiam naturae, vt ex aliquo fiat aliquid, naturalis vero, vt ab aliquo fiat aliquid. Vel ratio seminalis respicit inchoationem, et intrinsecam virtutem, quae mouet et operatur ad effectus productionem: naturalis vero concernit producentis ad productum assimilationem, et modi agendi assuetudinem: vnde appropriate loquendo, cum magi ex virgibus fecerunt serpentes, hoc fuit secundum rationes feminales: cum vero serpentes, sicut affolent, serpentes generant, hoc fit secundum rationes naturales: licet vtraque naturales, et feminales congrue dici possint. Quando igitur queritur, vtrum aliquis effectus fiat secundum rationes causales, aut feminales, respondendum est, quod aut sic est a Deo ille effectus, quod creatura non habet in eo potentiam aliquam: aut si habet, habet solum potentiam obedientiae, vt pote cum mundus sit de nihilo, vbi nulla est potentia creaturae, vel cum multi panes multiplicentur ex pane vno, vbi est sola potentia obedientiae, et haec sunt secundum rationes causales, quas Deus seruauit in sua voluntate, quia non sunt secundum exigentiam creaturae, sed secundum exigentiam dispositionis aeternae. Si autem sic producitur effectus, quod est in potentia naturae, non solum obedientiae, sed etiam potentis ad actum perducere, sic dicitur fieri secundum rationes feminales, sicut patet, cum homo generatur ex homine, vel arbor ex arbore. Sed attendendum est, quod illa potentia naturae ad effectus istos, aut est propinqua et sufficiens, sicut est in semine deciso a lumbis ad generationem humani corporis, et sic dicitur proprie habere in se rationem feminalem. Aut est remota, et insufficientis, sicut est in pane, vel in alimento, vt ex eo fiat homo: et sic minus proprie dicitur esse ibi ratio seminalis. Non enim dicitur in pane esse ratio seminalis respectu hominis producendi, nisi valde lar ge accipiatur. Quod autem est sic in remota dispositione respectu effectus, aut perducitur ad illum effectum mediantibus illis, ad quae habebat ordinem immediatum, aut immediate. Si mediate, tunc potest dici quod effectus ille fit secundum rationem feminalem, vt pote si panis comedatur, et digeratur, et conuertatur in humorem, et postmodum in lumbis conuertatur in semen, deinde in hominem. Si autem immediate perducatur ad effectum, vt pote si de pane statim formaretur corpus hominis: sic nullo modo dicitur esse factum secundum rationes feminales, sed secundum rationes causales: quauis enim ibi esset aliqua potentia actiua ad hoc, quod inde fieret corpus per multa intermedia, tamen quod immediate fieret, hoc habuit in sola potentia obedientiae. Cum ergo queritur, vtrum corpus mulieris fuerit in costa feminaliter, dicendum quod si proprie accipiatur ratio seminalis, non: Si autem accipiatur large pro quantumque potentia actiua existente in materia, sic potest dici in costa fuisse ratio seminalis. Rursus si queratur, vtrum mulier facta sit de costa secundum rationes feminales. Respondendum est quod non: quia costa respectu talis modi producendi, et respectu tanti corporis ex ea formandi absque additione, non habuit nisi solum potentiam obedientiae: vnde concedenda sunt rationes ad hoc inductae.

1. 2. A D illud autem quod primo obijcitur in contrario, quod nihil nouum fecit Deus vltra diem sextum, dicendum quod illud argumentum deficit tripliciter. Primo quia est formatio mulieris post diem sextum narratur: non est tamen credendum quod tam longo tempore viri formatio precesserit: sed quod die

S. Bon. To. 4.

sexta de latere viri producta sit. Illud autem quod subditur, intelligendum est per recapitulationem: recapitulat enim Scriptura, vt addat. Deficit etiam in hoc, quod Deus non dicitur facere nouum, non solum in hoc, quod omnia producta sint in ratione feminali: sed quia producta sunt in suo simili: et hoc necessarium est dicere propter creationem animae, quae non existit in esse secundum feminalem rationem. Et per hoc patet responso ad sequens, quia formatio mulieris non fuit de consequentibus ad opera sex dierum: vel si fuit, causaliter dicitur fuisse facta, quia praecessit potentiae obedientiae in costa: vel etiam aliqua ratio seminalis longinqua, licet secundum illam mulier non sit formata, sed secundum potentiam diuinam.

3. A D illud quod obijcitur, quod vir est imago Dei, quia principium omnium hominum, dicendum quod non est omnimoda similitudo. Deus enim est principium sufficiens respectu omnium: vir autem non est per se principium sufficiens respectu hominum: alio quo tamen modo tenet rationem principij, et hoc facit ad maiorem expressionem imaginis, ad cuius expressionem aliquo modo amplificandam non solum facit assimilatio perfecta, sed etiam assimilatio medica.

4. A D illud quod obijcitur, quod maior erat conuenientia costae ad mulierem, quam limi ad virum, dicendum quod costa dupliciter potest considerari: aut in se: aut in quantum fuit pars viri. In se quidem ita bene distabat a formatione corporis mulieris, sicut limus a formatione corporis viri. Si autem consideretur in quantum est pars viri: sic quia vir et mulier sunt personae, in quibus potest esse affinitas, et attentione, talis formatio faciebat quoddam maius vinculum attentione esse inter virum et mulierem, quod quidem non poterat esse inter virum, et elementum terrae.

5. A D illud quod obijcitur, quod productio mulieris de costa non fuit contra naturam, dicendum quod dupliciter dicitur natura. Vno modo dicitur natura, omne illud quod competit rei a sua naturali origine: et sic competit creaturae, vt ex ea producatur omne, quod Deus vult. Opus enim respectu sui artificis habet in se potentiam perfectae obedientiae, cum per omnia subiaceat eius voluti: propter quod dicitur quod spiritus Domini ferebatur super aquas: et contra haec naturam Deus numquam facit: immo quidquid facit de creatura, secundum hanc naturam facit: et secundum hunc modum accipiendi naturam, mulier de costa non est formata contra naturam. Alio modo dicitur natura propria vis insita rebus, secundum quam res naturales peragunt cursus suos, et morus solitos, et hoc modo accipiendo naturam, aliquando Deus facit contra naturam, aliquando supra naturam.

Gen. 1. 4

Tunc facit contra naturam, quando facit aliquid cuius simile in natura, era natura produci habet, tamen alio modo omnino diuerso: vt patet in hoc, quod natura dat alicui visum, et successiue in primaria generatione: similiter, et dat vitam, numquam tamen eadem reducit ad visum, nec mortuum ad vitam. Si ergo Deus sua virtute hoc faciat, vt alicui caeco visum restituat, et mortuo vitam, tunc dicitur facere contra naturam, id est contra solum cursus naturae: et tunc dicitur miraculum. Quando vero Deus facit aliquid cuius simile natura facere non potest, et ad quod natura non habet ordinem secundum propriam virtutem, sicut quando Deus factus est homo, vel quando corpus mortale factum est gloriosum, tunc facit supra naturam, et illud opus proprie dicitur mirabile, non miraculum. Quomodo igitur in operibus sex dierum naturae rerum nondum erant conditae, nec cursus earum determinati: ideo ta in productione mulieris ex costa viri, quam in productione aliarum rerum operabatur supra naturam, non contra: et ideo opera illa mirabilia, non miracula dici debebant.

6. Et per hoc patet responso ad vltimum obiectum, y quia

quia non fuit proprie contra naturam, nec est miraculum dicendum. Patet etiam respofo ad illud quod consuevit quaeri, quae differentia est inter miraculum, et mirabile: et in quo differt facere aliquid contra naturam, et supra. Postremo qualiter verum est, quod Deus nihil facit contra naturam, et tamen miracula aliquo modo sunt contra naturam. Patet etiam, quae differentia fit inter rationes primordiales, causales, feminales, et naturales. Duo enim prima membra secundum primordiales rationes, et causales differunt ratione. Similiter duo vltima scilicet rationes feminales, et naturales. Duo vero intermedia scilicet rationes causales, et feminales, vno modo se habent sicut generale, et speciale: alio modo si fiat appropriatio, causales sunt, quae seruatae sunt in mente diuina: feminales vero, quae sunt rebus insertae. Et hinc est quod Augustinus causales rationes dicit esse communes ad ea quae fiunt miraculose, et naturaliter: dicit etiam quaedam rationes causales in mente diuina referuatas, quaedam autem esse rebus insertas: sexto super Genesim. Et sic patet quod nulla est contrarietas.

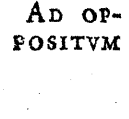
Aug. de Gen. ad lit. lib. 6. c. 14. et. 15.

QUESTIO III.

An ratio seminalis sit forma vniuersalis, vel singularis.

Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 18. q. 2. art. 2. Thom. Arg. 2. Sent. dist. 18. q. 1. art. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 18. q. 2.

AD OPPOSITVM



VIDE sit ratio seminalis secundum essentiam, et cum constet eam esse formam, est quaestio, vtrum sit forma vniuersalis, an singularis. Et quod sit forma vniuersalis, videtur primo per Philosophum in lib. 16. de animalibus, vbi dicit, quod prius est animal, quam homo: ergo natura producit formam speciei mediante forma generis: sed illa est ratio seminalis, mediante qua natura peruenit ad vltimum complementum: ergo ratio seminalis non est aliud quam forma vniuersalis.

2. ITEM quanto est aliquid simplicius, tanto prius: sed forma quanto vniuersalior, tanto simplicior, ergo tanto prior: sed in processu ordinato per id quod prius est, deuenitur ad id quod posterius est: ergo natura procedens ad generationem formae singularis, peruenit ad ipsam mediante vniuersali: sed ratio seminalis est illa, mediante qua peruenitur ad effectum completum: ergo, et cetera.

8. Metaph. context. 5.

3. ITEM intellectus, si verus est, intelligit sicut est in re: alioquin si non respondet ei ita in re, sicut intelligit, falsus est, et vanus: sed tam rationalis Philosophus, quam etiam Metaphysicus, dicit differentias extrahi de potentia generis: ergo oportet, quod ita sit in re, scilicet quod formae minus vniuersales exeant in esse a formis magis vniuersalibus, aut consideratio logici, et philosophi est omnino vana: quod si hoc est inconueniens, restat quod formae vniuersales sunt illae mediantibus quibus educuntur singulares in esse: sed huiusmodi sunt rationes feminales: ergo, et cetera.

7. Metaph. context. 7.

4. ITEM forma particularis dicit ens in actu completo, quia nulla potest vltius fieri additio: materia vero dicit ens omnino in potentia: sed inter ens omnino in actu, et omnino in potentia cadit medium ens, quod est partim in actu, et partim in potentia, huiusmodi autem est forma vniuersalis ens in potentia: igitur si non peruenitur ab extremo in extremum, nisi per medium, materia non perducitur ad actum completum, nisi mediantibus formis vniuersalibus: sed rationes feminales sunt illae mediantibus quibus peruenitur ad actum completum: ergo, et cetera.

5. ITEM ex homine generatur homo, non asinus: hoc autem non est nisi propter aliquam conuenientiam, quae est inter hominem, et hominem, et non inter hominem, et asinum: illa autem conuenientia non est nisi in forma vniuersali: ergo ratio, quare homo generatur hominem, est forma vniuersalis: sed illa est ratio seminalis: ergo, et cetera.

6. ITEM hoc videtur per deductionem ad impossibile. Ex eo incipit generatio, in quod terminatur corruptio, et e conuerso: si igitur natura nihil producit ex nihilo, corruptione naturali, nulla forma naturalis cedit in nihil: cum igitur ex aere fit ignis, forma aeris non corrumpitur in nihil: nec materia, quia materia non erat aliquid de essentia ipsius formae: corrumpitur ergo in aliquam formam: illa ergo forma, aut est vniuersalis, aut singularis. Si singularis, aut ergo est forma ignis, aut forma alia ab igne. Non alia ab igne, quia in igne generato non sunt duae formae singulares, sed vna tantum. Si est forma ignis: ergo forma aeris, et ignis sunt vna forma numero: quod est impossibile. Restat igitur cum non possit esse forma singularis, quod sit forma vniuersalis: si ergo habet incipi generatio ad quod terminatur corruptio, generatio vniuersalisque rei naturalis incipit a forma vniuersali: sed id a quo generatio incipit, est ratio seminalis: ergo ratio seminalis non est aliud quam forma vniuersalis.

CONTRA: Philosophus in libro de anima. Vniuersale aut nihil est, aut posterius, et cetera. sed ratio seminalis semper prior est: ergo ratio seminalis non potest esse forma vniuersalis.

FVNDA-MENTA. Arist. lib. 1. context. 8.

ITEM vniuersale est semper, et vbiq; sed ratio seminalis respicit hanc materiam, in qua fundatur determinate: ergo ratio seminalis non potest esse forma vniuersalis.

ITEM ratio seminalis non praedicatur de eo, cuius est seminalis ratio: non enim potest dici quod homo sit semen, vel quod corpus hominis sit embryo: sed vniuersale praedicatur de singulari: ergo ratio seminalis non potest esse forma vniuersalis.

ITEM omnis operatio naturae terminatur ad hoc aliquid, et circa hoc aliquid: hoc aliquid autem dicit formam cum materia: vniuersale autem dicit formam tantum: ergo forma vniuersalis secundum quod huiusmodi nec est operationis principium, nec est operationis terminus per se: sed ratio seminalis dicit operationis principium, ergo ratio seminalis non potest esse forma vniuersalis.

ITEM si ratio seminalis dicit formam vniuersalem, aut igitur formam generis, aut formam speciei. Si formam generis: ergo in homine est ratio seminalis respectu asini. Si formam speciei: ergo humanitas est ratio seminalis huius hominis: sed illud est ratio seminalis alicuius, quod ante praexistit in materia, quam sit res completa in actu, ergo ante erit forma humanitatis in materia, quam sit res completa: sed hoc est falsum, et non intelligibile, quod forma humanitatis sit in aliquo, et illud non sit res completa: ergo non est ponere, quod forma vniuersalis dicat rationem feminalem.

ITEM si forma vniuersalis respectu particularis esset ratio seminalis: cum ergo haec albedo dicat singularem formam, et albedo dicat formam speciei, et color formam generis, et qualitas sensibilis adhuc formam superioris generis, et qualitas corporalis adhuc formam magis vniuersalem, et qualitas adhuc formam vniuersalissimam, tunc natura in productione huius albedinis perueniret mediantibus omnibus praedictis: ergo prius faceret qualitatem, quam qualitatem corporalem, et qualitatem corporalem prius quam qualitatem sensibilem, et qualitatem sensibilem, prius quam colorem: quod non est intelligibile.

Sec. dist. presens. q. vnic. libi: Re stat igitur.

Opin. 1.

1. Physic. context. 2.

Opinio 1.

CON-

CONCLUSIO.

Si vniuersale proprie accipitur, ratio seminalis non est forma vniuersalis: si autem vniuersale accipitur pro forma existente secundum esse incompletum indifferente et possibili ad multa: ratio seminalis vniuersalis est.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod cum satis constet rationem feminalem esse potentiam actiuam in ditam materiae, et illam potentiam actiuam constet esse essentiam formam, cum ex ea fiat forma mediante operatione naturae, quae non producit aliquid ex nihilo, satis rationaliter ponitur, quod ratio seminalis est essentia formae producendae, differens ab illa secundum esse completum, et incompletum, siue secundum esse in potentia, et esse in actu. Vtrum autem illa forma, siue potentia actiuam, quam dicimus rationem feminalem, sit forma vniuersalis, hoc non est ita planum. Diuersi enim sunt modi dicendi secundum diuersas positiones, quas habent diuersi de forma vniuersali. Quidam enim dicere voluerunt, quod cum vniuersalia non sint fictiiones realiter, et secundum veritatem, non solum sunt in anima, sed etiam in natura: et quia omne quod est in natura habet fundari in materia: tam formae vniuersales, quam singulares in materia habent esse, et ita non differunt forma vniuersalis, et singularis per abstractionem a materia, et concrecionem in materia, sed differunt per additionem vnius ad alteram, et per magis completum, et minus completum. Cuius signum est, quia in coordinatione generum, et specierum forma speciei est completissima, et compositissima. Forma vero generis respectu illius est ens in potentia, et fit magis in actu per differentiam sibi superadditam: et ita cum ratio seminalis dicat formam ratione incompleta, dixerunt nihil aliud esse rationem feminalem, quam formam vniuersalem. Haec autem positio paruipendenda non est, magnum enim est, et concurs esse videtur et auctoritati, et rationi, et sensui. Auctoritati, quia ipse Commentator dicit super metaphysicam in capitulo: (Quando autem in fundamento:) quod materia suscipit formas singulares mediantibus formis vniuersalibus. Rationi etiam concordat, quia cum singulare dicat ens in actu, et materia ens in potentia, et forma vniuersalis quodam modo dicat ens in actu, et quodam modo in potentia, rectum videtur, et congruum, quod materia perducat ad formam completam mediantibus formis vniuersalibus. Sensui etiam concordat, quia sicut vult Philosophus in principio primi physicorum, progressus nostrae cognitionis assimilatur progressui naturae in sua operatione: sed nobis innata est via ab vniuersalioribus ad minus vniuersalia: ergo consimiliter erit in natura. Si quis autem positionem hanc sustinere velit, poterit declinare rationes ad oppositum adductas, dicens quod loquantur de vniuersali, secundum quod habet esse abstractum in anima, et sic praedictae positioni non obuiant. Aliorum vero positio est, quod vniuersale forma est, sed non quilibet forma proprie vniuersale est: est enim forma partis, et forma totius: et vniuersale non est forma partis, sed forma totius. Anima enim non dicitur esse vniuersale respectu vnius hominis, sed potius homo. Illam autem dicunt esse formam totius, quae quidem dat esse toti, et haec dicitur essentia rei, quia totum esse completum: et hanc formam considerat metaphysicus: formam vero partis, quae in genere non habet esse nisi per reductionem, non est dicere proprie vniuersalem: potest tamen dici aliquo modo vniuersalis reductione, cum illa est indifferens ad multa, quae possunt fieri ex ipsa, sicut causa dicitur esse vniuersalis, quia potest in multa: et sic illa potentia actiuam, quae est in materia, quae dicitur ratio seminalis, potest dici vniuersalis: non pro-

prie secundum quod vniuersale consideratur a Metaphysico, sed large, ut dicat quandam principij indifferenciam, quam etiam considerat Physicus. Et haec positio magnum est, et multorum, et magis eam approbat via communis, nec immerito, quia concordat rationi, auctoritati, et sensui. Rationi quidem, quia necesse est ponere vniuersales formas propter cognitionem, et praedicationis vniuocationem: si igitur non est integra cognitio, nisi totum esse rei cognoscatur, et non est cognitio nisi per formam, necesse est aliquam formam esse, quae completatur totum esse, hanc autem dicimus essentiam, et haec est vniuersalis forma, ut dicit Auicenna. Dicit enim quod essentia nihil aliud est, quam quidditas rei vniuersalis. Similiter non est vera vniuocatio, nisi quando aliqua in vna forma communi realiter assimilantur, quae de ipsis essentialiter praedicatur: forma autem, in qua plura assimilantur, non potest esse nisi forma vniuersalis: quae vero essentialiter praedicatur de illis non potest esse nisi forma totum completens. Forma igitur vniuersalis non est aliud, quam forma totius, quae cum de se nata sit esse in multis, vniuersalis est: particularizatur autem non per additionem vterioris formae, sed per coniunctionem sui cum materia: ex qua coniunctione materia appropriat sibi formam, et formam materiam, sicut dictum est supra. Et quia numquam est forma separata a materia, numquam est forma vniuersalis sine particulari: quamuis autem vnum non sit sine altero, differt tamen vnum ab altero: quamuis enim albedo non possit esse sine corpore, differt tamen a corpore, unde inseparabilitas non ponit identitatem omnimodam. Concordat etiam haec positio auctoritati. Dicit enim philosophus quod cum dico caelum, dico formam, cum dico hoc caelum, dico materiam: ergo indiuiduum super formam vniuersalem non addit aliquam formam, sed solum materiam. Dicit enim Boetius, quod species est totum esse indiuidui: ergo forma vniuersalis, quae est species, est forma totius quae completitur totum esse, et quae est efficiens ratio cognoscendi quantum ad esse substantiale, et hoc melius tactum est supra dist. 3. Concordat etiam sensui: alius est enim ordo, et modus in egressu specierum a genere, et in educatione formarum de potentia materiae. Naturalis enim dicit, quod materia prius suscipit formam elementarem, et mediante illa venit ad formam mixtionis, et mediante illa venit ad formam complexionis, quia considerat illam potentiam materiae secundum quod per operationem naturae habet in effectum prodire. Metaphysicus vero qui considerat vniuersales formas, siue essentias, in quibus res singulares habent assimilari, ponit magis vniuersale, et minus secundum quod plura vel pauciora habent assimilari in illo: et illud in quo est prima assimilatio, dicit esse genus generalissimum: illud vero in quo est perfecta assimilatio, dicit esse speciem specialissimam: et propterea dicit speciem addere ad genus, et hoc totum innuit in re. Dicit etiam genus simplicius specie in pluribus reperiri, et hinc est, quod genus in aliquo assimilatur Deo magis, quam species in aliquo econuerso. Deus enim, quia nobilissimus est in fine totius nobilitatis, simul habet in se omnem perfectionem, ita quod ipse est simplicissimus, et omnino incorruptibilis. Est etiam perfectus, et in omnimoda actualitate constitutus: creatura vero secundum quod potest, semiplene assimilatur Deo: et quantum ad rationem simpliciter, et incorruptibilitatis magis assimilatur ei, quod est magis vniuersale: quantum ad rationem actualitatis magis assimilatur minus vniuersale. Harum autem duarum positionum, quae sit probabilior, et verior, difficile est videre stant in ipsa communi consideratione, descendenti vero ad particulares operationes naturae, videbitur consideratio Physici, et Metaphysici diuersificari, nec posse bene simul sibi correspondere: aliter enim diffinitur albedo,

2. Cali con. 95.

Aristot. 12. metaph. contextu 11. et 3. cali context. 57.

sicut prius tactum est, aliter a natura producitur. Dis-
 finitur enim per genus suum, quod est color, et co-
 lor per genus superius, et sic vsque ad summum geni-
 ris sui: sed natura in producendo non seruat hunc ordi-
 nem: sed sic producitur albedo, sicut exigit operatio
 qualitatum elemētariarum cum virtute luminis: et ideo
 positio vltimo dicta communior est, et intelligibilior,
 et sensui vicinior. Hanc igitur iuxta viam communem
 sustinendo respondere possumus ad quæstionem pro-
 positam, quod si forma vniuersalis dicatur proprie,
 secundum quam res est ordinabilis in genere, quam
 metaphysicus habet considerare, ratio seminalis non
 est forma vniuersalis: si autem dicatur forma vniuersalis,
 forma existens secundū esse incompletum in ma-
 teria, et indifferens, et possibilis ad multa producenda:
 sic potest dici ratio seminalis forma vniuersalis. Et
 secundum hoc patet responsio ad obiecta, quantum ad
 vtramque partem. Rationes enim, quæ probant quod
 ratio seminalis non sit forma vniuersalis, loquuntur
 de vniuersali proprie: rationes vero ad oppositum ad-
 ductæ loquuntur de forma vniuersali secundum aliā
 acceptionem, secundum quam forma vniuersalis dicitur
 quæcumque forma existens in potentia: siue sit
 forma totius siue sit forma partis: et hoc patet discurrendo
 per singula.

1. NAM illud quod primo obiicitur, quod prius
 est animal quam homo: non cogit quod ratio semina-
 lis sit forma vniuersalis proprie dicta: nam homo,
 et animal, et quæcumque alia vniuersalis forma
 non dicitur esse nisi per educationem alicuius singula-
 ris. Vnde auctor sex principiorum dicit, quod natura
 in his occulte operatur.

2. AD illud quod obiicitur quod vniuersale est
 simplicius, patet responsio: verum est enim quod
 vniuersale est simplicius secundum eam viam, secundum
 quam habet coordinationem ad id, quod est minus
 vniuersale, scilicet secundum esse diffinitiuum:
 secundum autem viam generationis non habet coordi-
 nationem, nisi solum per accidens: accidit enim quod
 per operationem naturæ prius sit aliquando genus,
 quam species: species autem numquam est, quin sit
 indiuiduum.

3. AD illud quod obiicitur quod considerationi
 physice aliquid respondet in re, dicendum quod ve-
 rum est: vera enim, et realis est similitudo inter Pe-
 trum, et Paulum: et ita necesse est ponere aliquod ter-
 tium, in quo assimilantur: similiter inter hominem,
 et asinum realis est similitudo: et ideo consideratio
 physica non est vana: nec tamen oportet ita essentias
 rerum produci, sicut habent cognosci: sufficit enim,
 quod sic se habeant ad esse, sicut se habent ad cog-
 nitionem: sed non oportet, quod sic se habeant ad pro-
 ductionem.

4. AD illud quod obiicitur, quod forma particu-
 laris dicit ens in actu completo, dicendum quod ve-
 rum est, quod illud quo mediante peruenitur ab ente
 in potentia ad esse completum, est quodam modo
 ens in actu, quodam modo in potentia: sed hoc non est
 quocumque modo ens in potentia: sed illud quod
 habet ordinationem ad hoc: et hoc est potentia mate-
 riæ actiua, quæ rationem vniuersalem non habet, cum
 sit forma partis, quamuis sit quodam modo in actu,
 quodam modo in potentia.

5. AD illud quod obiicitur, quod homo generat
 hominem, non asinum, dicendum quod hoc non est
 propter formam humanitatis: sed hoc est propter
 vim datam illi naturæ ad producendum sui simile.

6. AD vltimū patet responsio: concedo enim, quod
 potentia illa actiua non est forma singularis, nec ignis,
 nec aeris: sed est indifferens ad vtrumque: et ideo ex
 illa quælibet earum potest educi, et in illam quælibet
 earum potest vel habet resolui: et illa dici potest ra-
 tio seminalis.

CONSEQUENTER quæritur de secundo ar-
 ticulo, scilicet de productione animæ ipsius Euæ;
 et per consequens omnis alterius animæ ab anima Adæ.
 Et circa hoc tria quærentur. Primum est, vtrum ani-
 mæ omnium hominum sint vna substantia, vel diuer-
 sæ. Secundo, dato quod diuersæ, quæritur, vtrum si-
 mul, vel successiue sint in esse productæ. Tertio, dato
 quod successiue, quæritur, vtrum anima sit ex traduce.

QUESTIO I.

An animæ omnium hominum sint vna numero, an diuersæ.

S. Tho. I. p. q. 76. art. 2.
 Et 2. Sent. dist. 17. q. 2. art. 1.
 Et 2. contra Gent. c. 73. et 75.
 Regid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 17. q. 2. art. 1.
 Et Quod. 2. q. 22.
 Richardus 2. Sent. dist. 18. art. 2. q. 1.
 Henricus Quod. 9. q. 13.
 Ioann. Bacc. 2. Sent. dist. 18. q. 1. art. 2.
 Thom. Arg. 2. Sent. dist. 17. q. 1. art. 2.
 Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 18. q. 4.

IRCA quam sic proceditur, et ostenditur
 quod animæ omnium hominum sint vna
 anima numero, non diuersæ. Omne quod
 indiuiduatur, et multiplicatur ad alterius
 multiplicationem, et indiuiduationem substantialiter
 dependet ab illo: sed anima intellectiua non dependet
 substantialiter a corpore, cum possit esse substantialiter
 sine illo: ergo non indiuiduatur, nec multiplicatur
 secundum indiuiduationem corporis, vel multiplicatio-
 nem.

1. ITEM plūs assimilantur in complexione, et natura
 duorum hominum corpora, quam eiusdem cor-
 poris membra diuersa, vt caro mea carni tuæ, quam
 os meum carni meæ: ergo si anima vna potest esse vi-
 uificatiua diuersorum membrorum vnius corporis,
 ita quod in illa membra diuersa habet influentias secun-
 dum eorum dispositiones varias, videtur multo
 fortius, quod vna anima possit esse perfectio duorum
 corporum sibi similia.

2. ITEM multiplicatio in indiuiduis eiusdem spe-
 ciei attenditur propter conseruationem, vt perpetue-
 tur esse in pluribus, quod non poterat perpetuari in
 vno: sed anima rationalis est incorruptibilis, sicut in-
 fra patebit: ergo videtur quod in ea non sit multipli-
 catio secundum numerum: igitur in diuersis homini-
 bus non numeratur, sed est eadem numero.

3. ITEM si anima intellectiua indiuiduaretur secun-
 dum corpus, per consequens, quod reciperet in illa,
 indiuiduaretur secundum exigentiam corporis:
 sed anima intellectiua suscipit formam vniuersalem,
 vt est vniuersalis: ergo si forma existens in anima non
 indiuiduatur, pari ratione nec anima prout est in hoc
 corpore indiuiduari potest.

4. ITEM ad hoc quod anima rationalis aliquid
 intelligat, necesse est quod ex se intelligente, et intel-
 lecto fiat vnum: sed contingit animas diuersorum ho-
 minum omnino idem intelligere, ergo contingit vnum
 et idem eis vni: sed quæcumque vni, et eisdem sunt
 eadem, inter se sunt eadem: ergo animæ plurium ho-
 minum sunt vna, et eadem substantia numero.

5. ITEM actus et officium substantiæ spiritualis
 est regere, et mouere substantiā corporalem: ergo si nihil
 est otiosum in natura, numquam est ponere substan-
 tiam spirituales, quæ non moueat corporealem: sed si
 diuersæ

AD OP-
 POSITVM
 Distin. 19.
 art. 1. q. 1.
 r. Physic.
 cont. 17.
 tom. 3.

diuersæ essent substantiæ in diuersis hominibus, cum
 contingit eas separari a corporibus proprijs, contin-
 geret eas aliquando ab actu cessare, et ita otiosas esse:
 quod si hoc est inconueniens, incontentiens est plures
 homines diuersas animas rationales habere.

FVNDA-
MENTA.
 Aristot. 2.
 de anima
 cont. 5.
 Arist. 2. de
 anima.

CONTRA: Sicut dicit Philosophus, proprius
 actus habet fieri in propria materia: sed anima ratio-
 nalis est actus et endelechia corporis humani: ergo cū
 diuersa sint corpora humana, diuersæ erunt animæ ra-
 tionales illorum corporum perfectiua.

ITEM perfectionem, et perfectibile necesse est
 adinuenire esse proportionabilia: ergo nec perfectibile
 excedit perfectionem, nec perfectio ipsum perfe-
 ctibile. Si igitur anima rationalis est perfectio corpo-
 ris humani, illa anima rationalis, quæ est perfectio
 istius corporis, non est perfectio alterius corporis: et
 ita impossibile est, quod perficiat aliud corpus.

ITEM ab eodem esse esse, et esse vnum, siue esse
 distinctum: sed vnum quodque habet esse sua perfe-
 ctione: ergo distinctionem. Si igitur homo ab homi-
 ne distinguitur: ergo et perfectio vnius hominis a per-
 fectione alterius: sed perfectio hominis, secundum
 quod est homo, est ipsa anima rationalis, non tantum
 brutalis, vel sensibilis: ergo, et cetera.

ITEM hoc ipsum videtur per deductionem ad im-
 possibile multiplex. Quorum primum est, quia si ead-
 em sit anima in multis hominibus, cū vnus sit sciens,
 alter ignorans, vnus bonus, alter malus, vnus etiam
 odiat alterum: sequitur tunc, quod duo contraria erūt
 in eodem subiecto secundum numerum, et in eadem
 parte, cum non habeat diuersas partes, et idem ipsum
 contrariabitur sibi ipsi: quod si hoc est impossibile, re-
 stat, quod et illud ex quo sequitur scilicet vnam, et
 eandem animam esse in pluribus hominibus.

ITEM si vna et eadem anima est in pluribus post
 mortem nihil plus habet iustus, quam impius: ergo
 bonum manet irremuneratum, et malum impunitum:
 ergo mundus est inordinatus, et Deus est iniustus: et
 stultus est, qui facit aliquod bonum: ergo si hoc est
 adeo impossibile, vt non tantum sit contra fidem, sed
 etiam contra rationem rectam, impossibile est, plures
 homines eandem animam rationalem habere.

ITEM si vna anima rationalis est in diuersis ho-
 minibus: ergo post mortem non est magis beatus vnus
 quam alter: si igitur ad beatitudinem non peruenitur
 nisi per virtutem: et multi sunt, qui in hac vita non
 habent virtutes: ergo multi sunt, qui non perueniunt
 ad beatitudinem: si igitur eadem est omnium anima,
 nulli beatificatur, ergo frustra factus est homo, fru-
 stra factus est etiam totus mundus: et si hoc est omni-
 no falsum, et impium, falsum est, et impium, vnam
 animam esse in pluribus.

CONCLUSIO.

*Omnium hominum non est vnica anima, sed sicut diuersi
 sunt homines, ita secundum veritatem,
 et fidem diuersæ sunt animæ.*

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligen-
 tiam est notandum, quod in hac quæstione multi phi-
 losophantes multa dixerunt falsa, et vana. Quidam
 enim philosophi crediderunt, non solum eandem esse
 animam in omnibus hominibus, sed etiam in omni-
 bus animalibus: crediderunt enim, animam non esse
 aliud, quam Deum: et huius positionis fuit Pythagoras,
 et Varro, sicut dicit August. in lib. de Ciuitate Dei de
 Varrone. Maxime autem hoc putauerunt de anima
 humana propter sui dignitatem, et spiritualitatem.
 quantum ad intellectum agentem: quantum vero ad
 intellectum possibilem crediderunt esse idem quod
 hyle: quia anima potest recipere omnia, et ita denu-
 data est a formis omnibus. Hoc autem ponere non
 est philosophia, sed manifesta insipientia. Cum enim

anima sit variabilis, et transmutabilis, et bonitatis, et
 malitiæ susceptibilis, omnino Deus esse non potest.
 Cum iterum sit forma nobilissima inter naturales for-
 mas dans actum, et complementum corpori, et dis-
 tincta ab alijs formis naturalibus, hyle esse non po-
 test. Alij autem aliter opinati sunt, quod anima hu-
 mana, siue intellectualis, secundum quod intellectu-
 lis est, vna est in omnibus hominibus, non solum
 quantum ad intellectum agentem, sed etiam quan-
 tum ad intellectum possibilem. Et ratio, quæ mouit,
 ad hoc ponendum fuit ipsius anime immaterialitas, et
 incorruptibilitas. Quia enim immaterialis est, et a
 corpore non dependens, per corpus non potest indi-
 uuari, cum nec sit corpus, nec virtus in corpore,
 vt dicit philosophus. Cum sit incorruptibilis, non
 indiget multiplicari, cum vna numero consuari pos-
 sit. Et hæc fuit positio Commentatoris super lib. de
 anima, quam etiam vult imponere Aristoteli, et trahere
 ex verbis suis: tum quia ponit mundum aeter-
 num et ita homines innumerabiles præferunt: tum
 etiam quia ponit, quod nulla sit substantia spiritalis,
 quæ non habeat corpus mouere: quod si diuersæ ani-
 mæ essent in diuersis hominibus, aliquando cessarent
 ab actu mouendi, cum separantur: essent etiam infi-
 nitæ actu, cum motus cæli non haberet principium
 secundum philosophum. Ad vitandas autem obie-
 ctiones in contrarium adductas, distinguit Commen-
 tator tres partes in humana anima, cuius verba sunt
 hæc super 3. de anima: Opinandum est, quod in ani-
 ma sunt partes tres intellectus, quarum vna est intel-
 lectus recipiens, secunda autem efficiens, tertia au-
 tem factum, et duæ illarum sunt æternæ scilicet agens
 et recipiens, tertia est generabilis, et corruptibilis.
 Animam autem tertiam, quam dicit generabilem, et
 corruptibilem, vocat intellectum passiuum: et illud
 dicit, quod nihil aliud est, quam imaginatio. Vnde
 postmodum subiungit: Intellectus passiuus est corrupti-
 bilis, et absque hoc nihil intelligitur. Per intelle-
 ctum autem passiuum intelligo virtutem imagina-
 riam. Vnde vult dicere, quod sicut in visu est color, et
 est lux, et est oculus videns: sic in intellectu se habet,
 quod species imaginariæ sunt sicut color, intellectus
 agens est sicut lux, intellectus passibilis est sicut ocul-
 us: et sicut ex concursu illorum trium efficitur visus,
 ita ex concursu illorum trium efficitur intellectus: et
 sicut ex diuersitate, et defectu coloris causatur di-
 uersitas, vel defectus actus videndi, sic ex diuersita-
 te existente in similitudinibus imaginarijs, vel ima-
 ginatione causatur diuersitas in intellectu plurium: et
 defectus etiam actus intelligendi in eodem homine,
 quia nihil intelligimus nisi in phantasmate: et pro tan-
 to dicit philosophus corrumpi intellectum quodam
 interius corrupto: intellectum inquam non quemli-
 bet, sed adeptum: et per hæc, quæ dicta sunt, nititur
 declinare inconuenientia, quæ ad hanc opinionem
 sequuntur. Quantumcumque autem hanc opinionem
 coloret, pessima est, et hæretica. Est enim contra
 Christianam religionem, dum auferit meritum re-
 tributionem, quæ non esset, si omnium anima vna
 esset. Est etiam contra rectam rationem. Planum est
 enim, quod anima intellectiua, vt intellectiua, est per-
 fectionis hominis, secundum quod homo. Si ergo homi-
 nes non sunt diuersi solum, secundum quod anima-
 lia, sed secundum quod homines, non solum habent
 diuersas imaginationes, et animas sensibiles, immo
 etiam diuersos intellectus, et animas rationales. Est
 etiam contra sensibilem experientiam: quoniam di-
 uersi homines diuersas habent et contrarias cogita-
 tiones, et affectiones. Quod si tu dicas, quod hoc venit
 ex diuersitate specierum existentium in imaginatione,
 hoc nihil est: quia non solummodo diuersificatur in his
 intelligibilibus, quæ extrahuntur a sensu, immo etiam
 in his, quæ sunt supra omnem imaginationem, sicut
 sunt virtutes, quæ intelliguntur per suam essentiam,
 y 3 non

Improbatio
 Error 2.
 2. de anima
 cont. 46.
 et 72.
 Comm. 7. et
 8. et 36.
 7. de anima
 cont. 66.
 Improbatio

QVÆSTIO II.

An anima omnium simul fuerint producta.

Richardus 2. Sent. dist. 18. art. 2. q. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 18. q. 5.

Ad oppositum

TRVM animæ omniū fuerint simul producta. Et quod sic, videtur per Iob: Ecce Behemoth, quæ feci tecum: ergo Iob factus est simul cum Lucifero: sed non est factum corpus: ergo est facta anima: ergo anima Iob facta est simul cum Lucifero: ergo pari ratione et aliorum animæ hominum producta sunt in primordio.

1. ITEM angeli simul producti sunt, et corpora cælestia propter immortalitatem, et incorruptibilitatem: si ergo animæ rationales sunt huiusmodi, videtur, et cetera.

5. ITEM animæ omnes æqualis sunt durationis cum angelis a parte post: ergo pari ratione videtur, quod debeant esse æqualis durationis ex parte ante: ergo omnes simul cum angelis fuerint creatæ.

4. ITEM non est anima propter corpus, sed corpus propter animam: ergo potius corpus deberet formari secundum exigentiam animæ, quàm anima produci secundum exigentiam corporis: sed illud ad cuius exigentiam fit alterum, prius est: ergo videtur quod omnes animæ antequam sua corpora sint, productæ fuerint.

5. ITEM reperimus spiritum, qui per naturam suam est omnino separatus, et spiritum qui per naturam suam semper est coniunctus: ergo videtur quod sit reperire spiritum, qui sit natus esse separatus, et coniunctus: talis autem non est nisi anima humana, ergo si anima humana de sua natura est separata: ergo videtur quod animæ separatim a suis corporibus debuerint produci, et ita simul.

AD oppositum arguitur sic in Psalmo: Qui finxit sigillatim corda eorum. Glossa exponit, id est animas: ergo animæ factæ sunt sigillatim et successiue sicut et corpora.

ITEM August. in lib. de Ecclesiast. dogmatibus: Tenendum est quod animæ non sunt creatæ simul.

ITEM hoc videtur ratione. Si animæ essent creatæ ante corpus, aut haberent usum rationis, aut non. Si non, quæro, quid impediret: et cum non sit dare, restat, quod si simul conditæ fuerint, statim habuerunt usum rationis: et si hoc, ergo meruerunt, vel demeruerunt: quorum vtrumque est contra Apostolum ad Romanos: Antequam boni, vel mali aliquid egissent, et cetera.

ITEM si animæ fuerint simul creatæ: aut volunt venire ad corpus, aut non. Si volunt, cum corpora illa sint infecta, et pœnalitæ: ergo sunt impiæ, et stultæ, cum veniant voluntarie ad contrahendam culpam, et pœnam. Si nolunt, et mittuntur in corpora: ergo cum sint innocentes, sit eis iniuria, dum ante infligitur pœna, quàm committant culpam.

ITEM anima quamdiu est in corpore, mole corporis grauat: ergo melius ei, et perfectius est esse extra carnem, quàm in carne: sed non est ordo, sed peruersio, procedere ad statum minus perfectum a statu magis perfecto: si igitur Deus et natura ordinare facit quidquid facit: nec ordine naturæ, nec ordine prouidentia diuinæ decet animas simul creari, et postmodum corporibus vniri. Ad hoc etiam faciunt rationes, quæ supradictæ sunt de anima Adæ, vbi ostenditur, quod anima creata fuerit in corpore, et non ante.

CON-

CONCLUSIO.

Anima humana, non omnes simul creata fuerunt: quamuis natura prius quàm corpori uniantur.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod circa hoc triplex est modus dicendi. Vnus secundum æstimationem aliquorum Philosophorum. Alter secundum intentionem quorundam hæreticorum. Tertius secundum instructionem Sanctorum, et Doctorum. Primus modus dicendi est, quod animæ fuerint simul creatæ in stellis comparibus: et post, formatis corporibus sibi idoneis ad hæc corpora viuificanda, descendunt per lacteum cælum, et alios orbis planetarum, et postmodum corruptis corporibus, illuc reuertuntur, et postmodum loco suo, et tempore iterum descendunt: et cum descendunt, obliuiscuntur prius cognitorem, et cum ascendunt obliuiscuntur malorum, quæ in corpore habuerunt. Hæc autem positio Platonis fuit, et suorum sequacium: et hanc multum nititur approbare Macrobius explanans somnium Scipionis. Sed vere ista positio plus est somnium, quàm aliquod dictum autenticum. Primum quidem, quia talis creatio, et descensus, et ascensus nullam omnino potest habere certitudinem, cum nemo possit hoc conuincere ratiocinando: nemo etiam sit, qui possit dicere se talium recordari. Secundo vero, quia manifestam continet absurditatem: quia dum ponit talem animarum circulationem, ponit quod anima non sit vera corporis perfectio, cum purus actus in propria materia habeat fieri. Ponit etiam quod nulla possit esse beatitudo, cum illa non sit, nisi vbi est perpetuitas, et certitudo, sicut ostendit Augustinus in lib. 14. de Trin. Secundus modus dicendi est, quod animæ humanæ simul fuerint creatæ in celo cum angelis, utpote quia sunt eiusdem naturæ, et post modum ad suggestionem Dei tenebra sunt detrusæ tamquam in carceres, ut ibi purgantur, et cum purgatæ fuerint ad cælestem patriam reuocentur. Hæc autem positio est hæreticorum, qui dicuntur manichæi, et non solum est contra fidem Catholicam, sed etiam contra philosophiam, et etiam sensibilem experientiam. Contra fidem Catholicam est, cum ponat animas ante peccasse, quàm corporibus essent vnitæ, cum dicat Apostolus de Iacob, et Esau: Antequam aliquid boni, et mali egissent. Ponit etiam nullam animam damnari finaliter: et ita timorem Dei aufert de corde. Contra philosophiam est, dum ponit animas circuire diuersa corpora, cum propria forma in propria materia habeat fieri: dum etiam ponit, quod corpus comparatur ad animam non sicut perfectibile, sed sicut carcer: quod si verum est, homo non est vera species, cum ex anima, et corpore non fiat vnum. Contra rationem, et sensibilem experientiam est, quia videmus animam, quantumcumque bonam, nolle a corpore separari, secundum quod dicit Apostolus: Nolumus expoliari, sed superuestiri, quod mirum esset, si ad corpus naturalem aptitudinem et inclinationem non haberet, sicut ad suum sodalem, sed sicut ad carcerem. Videmus etiam, quod nihil nouimus nisi eam, quæ postquam nati sumus, didicimus: quod non esset, si animæ nostræ a primordio creatæ fuissent, et in celo peccassent: multa enim alia scirent. Quod si tu dicas, quod mole corporis oppresse obliuiscuntur, quæro tunc, quare in processu temporis non recordantur aliqua. Tertius modus dicendi est, quod animæ non sint simul creatæ, sed successiue producuntur in suis corporibus: et in hoc consenserunt omnes Catholici tractatores: et adeo certum est quod non licet alicui dubitare de animabus aliorum hominum ab Adâ. Nam de anima Adæ videtur dubitasse Augustinus su-

Prima positio.

Li. 2. de Ciuit. Dei. ca. 11. 20. 5. Positio 2.

Improbatio

Rom. 9. d

Rom. 9. e

Positio 3.

per Genesim ad litteram: Vtrum fuerit ante corpus, vel in corpore creata: de alijs autem non dubitat, immo improbat, quod ante corpus productæ fuerint duplici ratione mouente circa animas aliorum hominum, quarum nulla reperitur in anima Adæ. Prima est quod animæ cum corporibus vniantur, originalem culpam contrahunt, et inficiuntur, ita quod nullam habent culpam actualem: ergo in eis nec meritum nec demeritum potuit præcedere, nec liberi arbitrij vsus, nec deliberatio veniendi, vel non veniendi ad corpus. Alia vero ratio est, quia animæ nostræ a sua prima origine sunt ignorantes, nec nouerunt ista, qui per sensus addiscunt: non enim addiscere est reminisci, ut probant Sancti, et Philosophi, et ideo animæ nostræ hac duplici de causa non possunt dici ante corpora productæ, tum propter ignorantiam, tum propter originalem culpam, quarum neutra fuit in anima Adæ, quando in corpus fuit infusa: et ideo magis de illa dubitauit, quàm de illis. Probabilius tamen est de illa dicere, sicut supra ostensum fuit, quod fuerit creata in corpore. De istis autem non solum debemus opinari probabiliter, sed etiam cogimur credere fideliter, quod ante corpus creatæ non fuerunt, et hoc omnes catholici sentiunt tractatores. Et sic quando inuenitur auctoritas eorum, quæ videatur aliud sonare, pie intelligenda est: quia vel loquitur secundum aliorum opinionem, vel si secundum propriam loquitur, intelligunt, quod anima, priusquam corpori vniantur, creata sit, non ordine temporis, sed naturæ: et sic intelligenda sunt verba Gregorij Nazianzeni, et verba Damasceni, et verba Augustini in libro de anima, et spiritu, qui dicit quod concupiscibilitas, et irascibilitas prius insunt animæ, quàm ipsa vniantur corpori. In omnibus enim istis magis notatur ordo naturæ, quàm temporis. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod animæ non fuerunt simul creatæ.

Dist. 17. art. 2. q. 3.

1. AD illud quod obijcitur primo de Iob, dicendum quod Tecum non dicit ibi associationem quantum ad similitudinem durationis: sed dicit conformitatem in participatione rationis, quasi diceret: Feci tecum, id est similem tibi.

2. AD illud quod obijcitur quod angeli sunt simul creati, quia incorruptibiles, dicendum quod ista non est ratio tota: sed quia sunt incorruptibiles, ita quod non habent inclinationem ad alicuius alterius rei perfectionem: anima vero cum sit perfectio corporis, naturalem habet inclinationem ad corpus: et ideo quamuis sit incorruptibilis, et a corpore separabilis, debet tamen tunc produci, quando facta est formatio corporis secundum exigentiam inclinationis ad corpus, quam non est ponere in angelis. Qui autem hanc inclinationem negat esse in animabus, indiget sensu.

3. AD illud quod obijcitur, quod omnis animæ duratio a parte post, est æqualis durationi angeli: ergo et a parte ante, dicendum quod non est simile, quia duratio æterni a parte post est infinita, et infinitum infinito non est maius: et ideo nulla substantia spiritalis incorruptibilis potest aliam excedere quantum ad durationem ex parte post: quantum autem ad durationem ex parte ante est finitas, et ex illa parte potest esse excessus, et excedit duratio angeli durationem animæ propter naturam animæ, per quam habet vniri proprio corpori, ut perfectibile. Et quia corpora non decuit simul esse, sed successiue produci: spiritus similiter humanos oportuit non simul produci, sed successiue.

4. AD illud quod obijcitur quod corpus est propter animam, dicendum quod verum est, sed tamen non oportet propter hoc, quod anima præcedat secundum rem, sed solum secundum intentionem artificis: finis enim, et si præcedat in intentione, habet tamen sequi in executione.

3. AD illud quod obijcitur, quod deberet esse spiritus, qui modo sit separatus, modo coniunctus, dicendum

Avil. 2. Meaph. cetera. 4. 2. et deinceps.

endum quòd illa combinatio non est congrua: nec debet esse per naturam: spiritus enim qui naturaliter coniungitur corpori, numquam natus est a corpore...

QVÆSTIO III.

An anima rationalis sit ex traduce.

S. Tho. 1. p. 9. 118. art. 2. Et 2. Sent. dist. 18. q. 2. art. 1. Et de Pot. 3. art. 9. Et Quol. 12. art. 11. Regid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 17. q. 2. art. 2. Richardus 2. Sent. dist. 17. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 18. q. 6.

AD OPPOSITVM Gen. 46. c Gen. 2. d Ephes. 2. a

VPPOSITO quòd animæ producuntur successine, vtrum anima rationalis sit ex traduce. Et quòd sic, videtur per Genesim: Omnes animæ quæ egressæ sunt de femore Iacob sunt sexaginta sex.

1. ITEM Ad Ephesios: Nascimur omnes natura filij iræ: sed non sumus filij iræ ex parte carnis sed ex parte animæ: nec sumus filij iræ, nisi quia sumus filij Adæ: ergo anima nostra procedit ex anima Adæ. 2. ITEM hoc ipsum videtur ratione. Actus generandi est entis completi: tunc enim vnumquodque completum est, cum potest generare tale, quale ipsum est: sed anima humana inter omnes formas naturales est perfectissima: ergo si alia forma naturalis habet potentiam multiplicandi se in diuersis materijs, sicut vna flamma in diuersis candelis: multo fortius hoc videtur esse in anima rationali. 3. ITEM vis generatiua principaliter residet penes animam: ergo si homo generat hominem, cum generatio consistat in productione similis, principaliter producit animam, quàm carnem: ergo si caro est ex carne, multo fortius anima est ex traduce. 4. ITEM æque magna, vel maior congruentia est hominis ad hominem, quàm sit bruti ad brutum: et perfectior est vis generatiua in homine, quàm sit in aliquo bruto animali: si ergo brutum totaliter potest producere brutum et quantum ad animam, et quantum ad corpus, et non est necesse animam brutorum creari: multo fortius videtur, quòd anima rationalis possit traduci, et per coitum seminari. 5. ITEM hoc videtur per deductionem ad inconueniens: aut enim anima rationalis est per propagationem, aut per creationem. Si per propagationem, habeo propositum, scilicet quòd sit ex traduce. Si per creationem, cum Deus cuius est creare, nihil possit vel debeat inordinate facere, videtur quòd sicut adulte-

ro non dat gratiam, quæ immediate procedit ab ipso: sic etiam corpori per adulteria generato non debeat infundere animam: quòd si infundat, videtur esse reprehensibilis, et acceptare coitum adulterij: CONTRA per Isaiam: Omnem flatum ego feci: constat quòd de flatu corporali non intelligit: ergo de flatu spiritali, qui est anima rationalis: ergo sicut solus Deus insufflauit in faciem Adæ spiraculum vitæ: ita creat animam cuiuslibet hominis. ITEM Philosophus in libris de animalibus: Solus intellectus intrat ab extrinseco: sed si traduceretur, non intraret ab extrinseco: ergo anima rationalis non est ex traduce.

FVNDAMENTA. Isa. 57. a

De genere ani. lib. 2. c. 3.

ITEM ratione videtur: Omne quòd est per naturam propagabile, est per naturam corruptibile: sed anima rationalis secundum Philosophos, et secundum etiam omnes leges, et sectas, est incorruptibilis: ergo non est per naturam propagabilis: ergo non est ex traduce.

ITEM si anima est ex traduce: aut ergo anima est ex carne, aut anima ex anima. Ex carne esse non potest, quoniam impossibile est ex corpore fieri non corpus: anima autem est non corpus, sicut multipliciter probat Philosophus, et Augustinus. Si ex anima: aut ergo ex toto, aut ex parte. Ex parte non, quia anima est simplex. Si ex toto: ergo cum aliquis generet alique, cura det ei totam animam suam, definit habere animam, et definit viuere: quòd si hoc est manifeste falsum: patet, et cet.

Arist. 3. do ani. cont. 4. et in de. August. de ani. et eius orig. li. 1. c. 5. et lib. 4. c. 12. Hoc probat Aug. de Genes. lib. 7. c. 6. et seq.

ITEM anima rationalis, cum sit substantia per se existens, et incorruptibilis, habet materiam, et formam, sicut probatum est supra. Cum ergo producitur: aut producitur ex materia præiacente, aut simul cum ipsa producitur sua materia. Si simul cum ipsa producitur sua materia, ergo necesse est vt producatur ex nihilo: ergo a solo Deo. Si producitur ex materia præiacente, quero de illa materia: aut est corporalis, aut spiritalis. Si corporalis, ex ea nõ potest fieri anima. Si spiritalis, aut habet formam, aut non. Si non, quo modo potest esse in rerum natura sine forma, cum omne esse sit a forma? Si habet: ergo vel erit angelus, vel anima. Non angelus, constat: ergo anima: sed ex eodem non fit idem numero: ergo ex ea non potest fieri anima.

ITEM si anima rationalis esset ex traduce, necessario oporteret tunc discindi, quando discinditur semen: sed multa femina sunt, quæ nunquam perueniunt ad organizationem, immo plura effunduntur, quàm ad formam producantur: ergo vel essent animæ rationales sine corporibus, vel periret tam nobilis forma: quorum vtrumque absurdum est dicere, et impium.

CONCLUSIO.

Anima humana non ex traduce aut ex materia, sed a Creatore accipit totum suum esse.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quòd circa hoc triplex est modus dicendi. Quidam namque dixerunt, quòd animalium productio est mediante intelligentia, vt sicut corpus caeleste ad productionem facit humani corporis, sic etiam intelligentia ad productionem animæ, et hoc plures senserunt Philosophi, et sensisse videtur Auctor in libro de causis. Ratio autem, quæ mouit eos ad hoc ponendum, fuit et diuina vnitas, quæ non patiebatur vt Deus immediate produceret multa, et diuina immutabilitas, quæ non patiebatur vt Deus produceret noua. Sed hæc tamquam hæretica abijcienda sunt, et ostensa sunt esse falsa supra dist. prima. Vnde verbum illud de causis tanquam hæreticum est respiciendum, nisi quis intelligat, quòd anima dicatur creari ab intelligentia in hoc, quòd aliquam illuminationem suscipit mediante illa. Intelligentia enim secundum

Opin. 1.

Improbatio

secundum Philosophum excedit animam in claritate cognitionis: et ideo dicit quidam Philosophus, quòd anima rationalis creatur in vmbra intelligentiæ, et sensibilis in vmbra rationalis: hoc autem dictum est, quia vna deficit a perfectione alterius: non quòd vna producat ab altera. Est et alius modus dicendi, quòd animalium productio est per traductionem, vt anima traducatur ex anima, sicut caro ex carne: et sicut ab vna candela accenduntur multe, sic ab vna anima per sui multiplicationem absque diminutione viuificatur multa corpora: et de hoc aliquando dubitauerunt Catholici tractatores, et Augustinus maxime patet in libro super Genesim ad litteram: et in libro de libero arbitrio: et in libro Retractionum, vbi etiam dicit quòd nõ potuit peruenire ad certitudinem istius questionis. Ratio autem, quæ potissime fecit eum dubitare, fuit transfusio originalis peccati. Verum tamen ipse Augustinus positionem hanc expresse reprehendit in libro de Ecclesiasticis dogmatibus, cuius auctoritatem Magister ponit in littera, et ipse istum eundem modum improbat super Genesim ad litteram. Quoniam si propter originale peccatum anima transfunditur ex anima: aut anima Christi non esset de genere aliarum animalium, aut habuisset peccatum originale, quorum vtrumque falsum est, et impium. Et ideo est tertius modus dicendi catholicus, et verus, quòd animæ non seminantur: sed formatis corporibus a Deo creantur, et creando infunduntur, et infundendo producuntur: animalium enim creationem Deus sibi solum debuit reseruare, tñ propter earum dignitatem, tum propter earum immortalitatem. Propter animalium dignitatem, quia cum anima sit imago Dei, et nata immediate ferri in Deum, et beatificari in ipso, diligendo eum ex toto corde, totum suum esse immediate debuit ab ipso habere, vt ipsum ex toto corde teneretur diligere. Decuit etiam hoc propter animalium immortalitatem: cum enim solus Deus sit, qui habeat vitam in semetipso, et vitam indeficientem: solus est, qui potest producere principium vitæ perpetuum: cum igitur res incorruptibilis substantificari non possit in materia transmutabili: et operatio creaturæ sit super materiam transmutabilem, impossibile est, aliquam creaturam animam rationalem producere: et ideo eius productionem Deus sibi soli debuit reseruare. Concedendæ sunt igitur rationes probantes, quòd animæ rationales non sint ex traduce, sed a Creatore.

Super Gen. per totum. Lib. 3. c. 21. li. 1. retrac. c. 1. de ani. et eius orig. exp. 1. et 2. Ca. 14. ro. 3

homine, et homo dicitur egressus de corpore, ratione partis corporalis. Nec valet illud quòd contra hoc obijcitur quòd non dicitur in productione animæ Eux, inspirauit in faciem eius, et c. quia cum idem modus producendi esset animam Eux, et animam Adæ, non oportuit iterari.

2. AD illud quòd obijcitur: Omnes nascimur natura filij iræ, dicendum quòd hoc est quia anima, cum vnitur carni infectæ, statim inficitur, et contrahit culpam originalem: non quia ipsa traducatur, sed quia traducitur caro cui vnitur: quo modo autem hoc fieri possit, infra determinabitur, cum ageatur de peccato originali.

3. AD illud quòd obijcitur, quòd actus generandi est actus entis completi, dicendum quòd non est cuiuslibet entis completi: sed eius rei, quæ habet materiam transmutabilem, ex qua potest produci. Et quia anima non habet talem materiam, non potest aliam similem producere, quamuis sit forma completa.

4. AD illud quòd obijcitur, quòd vis generatiua principaliter residet penes animam, dicendum quòd etsi principaliter respiciat animam per modum mouentis, et agentis: principaliter tamen respicit corpus tantquam illud ex quo producitur: et quoniam decisio potest fieri a corpore, non ab anima: hinc est quòd ordinatur ad productionem corporis humani, nõ ad productionem animæ rationalis.

5. AD illud quòd obijcitur, quòd brutum potest producere brutum, dicendum quòd non est simile, quia anima bruti, cum sit forma tantum, et forma corruptibilis potest de potentia materiæ educi: anima vero rationalis, cū sit hoc aliquid incorruptibile, nec educatur de materia præiacente, necesse est eam ex nihilo educi, et ita creari. Quòd autem non possit produci ex materia præiacenti multipliciter ostendit Augustinus super Genesim ad litteram lib. 10. quòd illa materia præexistens nec possit esse corporalis, nec spiritalis.

Li. 7. per totum. et li. 10. c. 5. in prin. tom. 3.

6. AD illud quòd obijcitur de generato per adulterium, dicendum quòd in hoc ostenditur potius laus diuinae bonitatis, quàm reprehensio, quia beneficium, quòd disposuit seruare, siue continuare, propter peccata hominum non mutat, vel interrumpit: vnde cum animam infundit, non considerat vitium, sed considerat naturam: nec est simile de gratia, quæ non respicit naturam secundum quòd natura est: sed magis secundum quòd ad Deum conuersa est. Et per hoc patet responso ad obiecta. Patent etiam ea quæ dicuntur in littera.

DISTINCT. XIX.

DE PRIMO HOMINIS STATV ante peccatum, scilicet qualis fuerit secundum corpus, mortalis videlicet an immortalis: et quæ sit illa immortalitas.

OLENT queri plura de primo hominis statu ante peccatum, scilicet qualis fuerit homo priusquam peccaret, et in corpore, et in anima, mortalis an immortalis, passibilis an impassibilis. De termino inferioris vitæ, et transitu ad superiorem, de modo propagationis filiorum, et alia multa, quæ non inuoluntariè sciuntur, licet aliquando curiose querantur. At priusquam ad animi qualitatem pertinentia prosequamur, de qualitate eius secundum corpus, et modo propagationis filiorum, et de alijs quibusdam inspiciamus. Primus ergo homo secundum naturam corporis terreni, immortalis fuit quodam modo, secundum aliquid: quia potuit non mori: et mortalis quodam modo, quia potuit

potuit

potuit mori. In illo namque primo statu habuit posse mori, et posse non mori. Et hac fuit prima humani corporis immortalitas, scilicet posse non mori. In secundo vero statu post peccatum habuit posse mori, et non posse non mori: quia in hoc statu moriendi est necessitas. In tertio statu habebit posse non mori, et non posse mori: quia ad illum statum pertinet moriendi impossibilitas: quod ex gratia erit, non ex natura. In primo statu fuit corpus hominis animale, id est, egens alimonij ciborum: Unde et homo factus dicitur in animam viventem, non spiritua- lem, id est in animam corpus sensificantem, quod adhuc erat animale, non spirituale, quod egebat cibus, ut per animam viveret. Factus est ergo in animam viventem, id est, vitam cor- pori dantem, tamen per sustentamenta ciborum: et tunc erat corpus mortale, et immortale, quia poterat mori, et poterat non mori. Post peccatum vero factum est mortuum: sicut dicit Apostolus: Corpus propter peccatum mortuum est, id est, necessitatem moriendi in se habet. In resurrectione vero erit spirituale, scilicet agile et cibus non egens, et immortale, non sicut in statu primo fuit, scilicet quod possit non mori, sed etiam quod non poterit mori. Unde August. super Genesim Apo- stolus ait: Corpus quidem mortuum est propter peccatum, et cet. Prius de limo terra formatum est corpus animale non spirituale, cum quali resurgemus. Renouabitur enim a vetustate, non in corpus animale quale fuit: sed in melius, id est, spirituale, cum hoc mortale induct immortale: in quod mu- tandus erat Adam, nisi mortem corporis animalis peccando meruisset. Non ait Apostolus, corpus mortale est propter peccatum, sed mortuum. Illud enim ante peccatum mortale et immortale erat, quia poterat mori et non mori. Aliud autem est non posse mori, aliud posse non mori. Ideo factum est per peccatum non mortale, quod erat, sed mortuum, quod non fieret, nisi peccaret. Ani- male enim est et hoc corpus sicut primi hominis fuit, sed iam deterius est: habet enim necessita- tem moriendi. Ecce hic euidenter aperit Augustinus quod corpus hominis ante peccatum morta- le et immortale fuit, sed non qualiter fiet in resurrectione. De hoc eodem Beda super Genesim ait: Non est credendum ante peccatum ita fuisse mortua corpora, sicut modo. Ait enim Apostolus: Corpus propter peccatum mortuum est: sed licet fuissent animalia nondum spiritualia, non ta- men mortua, quae scilicet necesse esset mori.

Gen. 2. b

Rom. 8. b

Lib. 6. c. 19.

Rom. 8. b

Lib. eodem.

1. Cor. 15. c

Ibid. c. 25.

Ibid. c. 26.

Rom. 8. b

Utrum immortalitas quam habuit ante peccatum, esset de conditione naturae, an gratiae beneficio.

SOLET hic quari, cum homo primus mortale, et immortale corpus habuerit, utrum ex con- ditione natura ipsius corporis habuerit utrumque: an alterum beneficium esset gratiae, scilicet im- mortalitas, id est, posse non mori. Ad quod dici potest, quia alterum habebat in natura corporis, id est, posse mori. Alterum vero, scilicet posse non mori, erat ei ex ligno vitae, scilicet ex dono gra- tiae. Unde Augustinus super Genesim: Quodam modo creatus est homo immortalis, quod erat ei de ligno vitae, non de conditione natura. Mortalis erat de conditione corporis animalis, immor- talis beneficium Conditoris. Non enim immortale erat, quod omnino mori non posset: quod non erit, nisi cum fuerit spirituale: Aperite dicit quod non ex natura, sed ex ligno vitae habebat posse non mori. Propter hoc aliqui dicunt, quod nisi illo ligno vitae vteretur non semper viveret, quia pec- caret. Peccaret enim si illo ligno non vteretur: quia praeceptum erat ei, ut comederet de omni li- gno paradisi, nisi de ligno scientiae boni, et mali. Sicut ergo peccauit comedendo, quod erat pro- hibitum: ita etiam peccaret, si non comederet, quod erat iussum.

Lib. 6. c. 25.

Si non foret praeceptum ut de illo ligno comederet, et alijs, et non illo vteretur, an posset non mori.

SED adhuc quaritur, si non esset praeceptum ut de ligno vitae ederet, et alijs, et non illo ve- sceretur, numquid posset non mori: Si semper viveret non vteretur illo ligno, non erat ei ex illo ligno posse non mori. Si vero non posset semper vivere, id erat ei ex illo ligno. Aliqui dicunt, quod si non fuisset ei praeceptum vesci illo ligno, et alijs, et non illo vesceretur, viveret semper: sic determinan- tes illud quo supra dixit Augustinus: Erat ei de ligno vitae, non de conditione natura tantum, scili- cet quasi non ex conditione natura solum modo erat ei, sed etiam ex illo ligno. Alijs autem videtur quod ex ligno vitae erat ei posse non mori, non ex natura. Ideo enim dicitur posse non mori, quia poterat vti illo ligno, de quo edens non moreretur.

Opinio 1.

Questio Augustini quo modo immortalis factus sit homo.

DE hac vero hominis immortalitate, qualis fuerit Augustinus super Genesim quaestionem mo- uens sic ait: Quaritur quo modo immortalis factus sit homo pra alijs animantibus: et quo modo cum illis

cum illis communem acceperit alimoniam. Sed alia est immortalitas carnis, quam in Adam accepi- mus: alia quam in resurrectione speramus per Christum. Ille factus est homo immortalis, ut non pos- set mori si non peccaret, moreretur autem si peccaret: filij vero resurrectionis non poterunt ultra peccare nec mori. Caro nostra non tunc egebit refectioe ciborum: quia nulla poterit esse defectio. Ca- ro Ade ante peccatum ita immortalis creata est, ut per alimoniam adiuta, esset mortis et doloris ex- pers. Sic ergo immortalis, et incorruptibilis condita est caro hominis, ut suam immortalitatem et in- corruptionem per obseruantiam mandatorum Dei custodiret. In quibus mandatis hoc contineba- tur, ut de illis lignis concessis manducaret, et ab interdicto abstineret. Per horum edulium immor- talitatis dona conseruaret, donec corporalibus incrementis perductus ad etatem, que Conditori placeret, multiplicata progenie ipso iubente sumeret de ligno vitae, quo perfecte immortalis factus cibi alimenta ulterius non requireret.

Lib. 3. c. 22. de hoc vide in Glossa or dinaria ad illud Gen. 1. Faciam ho minem, et c. Simile quid habet Aug. lib. quast. ue ser. et no. le gis, c. 19. et lib. 2. de Civ. Dei, c. ult. 20. 5.

Summatim superiorum verborum sententiam pertingit.

ECCE his verbis videtur Augustinus tradere, quod caro primi hominis immortalitatem in se habuerit: quae per alimoniam ciborum conseruaretur vsque ad tempus suae translationis in melius, quando de ligno vitae comederet, et fieret omnino immortalis, ita ut non posset mori.

Quod ex praedictis consequi videtur, hominem de naturae suae conditione quodam modo fuisse immortalem: sed non omnino fieret immortalis, nisi participato ligno vitae.

IDEO aliqui dicunt quod immortalitatem de natura habebat, qua poterat non mori: quae aliorum lignorum esu poterat conseruari, sed non poterat consummari nisi per assumptionem ligni vitae. Quod videtur Augustinus sentire super Genesim dicens: Hoc quoque addo, talem cibum illam arborem praestitisse, quo corpus hominis stabili sanitate firmaretur: non sicut ex alio cibo, sed in- spiratione salubritatis occultae. Hic innuere videtur quod cum alijs cibus posset corpus sustentari, hoc cibo indigente sanitate firmaretur. Ex quo consequi videtur quod sicut in natura sua habuit mortalitatem quandam, scilicet aptitudinem moriendi: ita aliquam immortalitatem in natura sua habuit, id est, aptitudinem qua poterat non mori cibus adiutus: sed si persistisset immortalitatis per- fectio esset ei de ligno vitae. Sed qui hoc tradunt, quo modo superiora Augustini verba, quibus di- cit quod erat immortalis ex ligno vitae, huic sententiae non contradicant, diligenter inquirant.

Lib. 5. ca. 5. 10. 3.

DISTINCT. XIX.

De hominis duratione, et conseruatione quantum ad immorta- litatem.

A dum opiniones diuersas, ibi: Sed adhuc quaritur, si non esset praeceptum, et cet.

In primo statu fuit corpus hominis animale. Dub. I.

Solent queri plura de primo hominis sta- tu, et cetera.

CONTRA: Animale denominatur ab anima: ergo omne corpus habens animam potest et de- bet dici animale: sed corpus gloriosum est huius- modi: ergo animale dici potest. Qualiter igitur di- uiditur animale contra spirituale. Si tu dicas, quod anima nominat ibi vitam carnalem, sicut dicitur in Ioanne: Qui amat animam suam perdet eam: sed tali modo vivere est reprehensibile: ergo vi- detur, quod tale corpus non competeret statui in- nocentiae.

Ioan. 12. d

Expositio textus.



VPR A egit Magister de hominis pro- ductione. In hac parte agit de ho- minis duratione, et conseruatione. Et quoniam homo dupliciter habet in esse conseruari, scilicet in se, et in suo simili: in se per vitam, et diuturnitatem: in simili vero per filiorum procreationem: ideo pars ista habet duas. In prima determinat de homi- nis immortalitate. In secunda determinat de fi- liorum procreatione, infra distinctione 20. Post hac videndum est qualiter, et cetera. Prima pars ha- bet duas. In prima determinat veritatem. In secunda dissoluit dubitationes, ibi: Solet hic qua- ri, cum primus homo, et cetera. Prima pars habet duas. In prima parte veritatem narrat. In secun- da veritatem explanat, ibi: In primo statu fuit cor- pus hominis animale, et cetera. Similiter pars se- cunda habet duas. In prima mouet determinan- dam quaestionem circa hominis immortalitatem. In secunda vero mouet aliam dubitationem, quae habet ortum ex illa, et illam determinat secun-

RESPON. Dicendum quod nomen generis ali- quando appropriatur ei, quod profui incompleto- ne, vel imperfectioe non addit nomen speciale: vnde sicut animal appropriatur quodam modo his, qui habent animam cibatiuam: ideo voluit Augu- stinus appellare corpus animale, id est corpus ali- monijs egens: et iste modus dicendi attenditur, secundum quod animale venit ab anima. Et patet responsio ad obiecta. Alio modo posset di- ci, licet minus proprie, quod animale veniret ab hoc, quod est animal: et cum animal appropri- tur bestijs, diceretur corpus animale, id est bestijs simile. Erat autem Adam in sua conditione, quan- tum ad corpus, consimilis bestijs in hoc, quod in- digebat refici cibus: quantum ad mentem vero erat in honore, et bestijs dissimilis: sed quia cum in ho- noris esset, non intellexit, immo peccauit: ideo com- paratus

Psal. 48. b

Diuisio.

paratus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis, ut et non solum ipse, et eius posterius bestis essent similes indigentia cibi, sed etiam in bestialitate, et appetitu mentis. Et sic patet pro quanto dicitur Adam habuisse corpus animale, et quo modo diuiditur contra spirituale.

*Tunc erat corpus mortale, et immortale.
Dub. I I.*

CONTRA: Cum enim mortale, et immortale sint opposita, videtur quod duo opposita simul, et semel inessent eidem: **ITEM:** Animal essentiali diuisione diuiditur per mortale, et immortale, sicut per rationale et irrationale. Si ergo impossibile est animal simul et semel esse rationale, et irrationale, impossibile est esse mortale, et immortale. **R.E.S.P.** Dicendum quod immortale dupliciter dicitur. Vno modo prout priuat actum, et aptitudinem moriendi: et sic dicitur immortale, quod non est potens mori: et hoc modo directe opponitur ei quod est mortale, et impossibile sibi esse circa idem. Alio modo prout priuat actum solum, et tunc dicitur immortale, id est potens non mori: et hoc modo mortale, et immortale non habent oppositionem: quoniam potentiae rationales, et illae quae rationalibus subijciuntur, sunt ad opposita: et ideo licet actus sint oppositi: potentiae tamen non sunt oppositae. Et sic patet responsio ad illa obiecta: procedunt enim secundum quod immortale priuat potentiam, Et si tu objicias, quod potentiae distinguuntur per actus, et ita si actus sunt oppositi, et potentiae similiter, dicendum quod illud habet locum in potentibus naturalibus puris, vel si in alijs potentibus locum habet, intelligitur de actu, qui circumplectitur totam potentiam: cum autem potentia sit ad opposita, vnus illorum actuum potentiam totam non circumplectitur.

*Corpus propter peccatum mortuum est.
Dub. I I I.*

CONTRA: Mortuum, et viuum opponuntur priuatiue: ergo si corpus Adae post peccatum vivebat, falsum est dicere, quod mortuum erat. Si tu dicas hoc esse dictum, quia necessitati moriendi erat astrictum: pari ratione, cum haberet necessitatem ad putrefactionem, deberet dici corpus Adae esse putrefactum. **R.E.S.P.** Dicendum quod sicut dicit Augustinus in libro 13. de Ciuit. Dei, mortuum potest esse nomen, vel participium: secundum quod est participium, sic signat mortem inuisibilem, quia est participium praeteriti temporis: et tunc dicitur esse aliquis mortuus, in quo mors prius fuit: secundum autem quod est nomen, sic denominat aliquem non solum a morte, quae inuisibile, sed etiam a morte, quae inest, sicut dicitur aliquis albus ab albedine, quae inest. Et quoniam mors nihil aliud dicit, quam tendentiam ad non esse, et homo continue ad non esse tendit post lapsum: hinc est, quod continue est in morte: et ideo continue potest dici mortuus: et ideo dicit Apostolus, quod corpus mortuum est propter peccatum. Quod ergo objicitur quod mortuum et viuum opponuntur, dicendum quod verum est secundum quod mortuum simpliciter priuat viuum, hoc est secundum quod dicitur actualem separationem, siue terminum corruptionis: quando autem dicit ordinem ad illum terminum, non opponitur de se, sed ratione eius ad quod ordinat, quia ordinat ad oppositum vitae, et sic simul possunt stare: imo necesse est simul esse cum vita praesentia: et ideo signanter participium huius verbi mo-

rior est anomalum: nec tenet formationem aliorum participiorum praeteriti temporis, sicut dicit Augustinus.

*Summes de ligno vita, quo perfecte immortalis factum
cibi alimenta ulterius non requireret.
Dub. I I I I.*

Contra hoc arguitur: Quod est corruptibile non potest dare incorruptionem: sed fructus illius ligni vitae erat corruptibilis: aliter non posset manducari, nec digeri: ergo non poterat homini praebere perfectam immortalitatem. **ITEM:** Aut ille fructus conuertebatur in corpus humanum, aut non. Si non: ergo non reciebat, nec sustentabat. Si sic: ergo erat eiusdem naturae cum carne reliqua: ergo videtur, quod immortalitatem praestare non poterat. **R.E.S.P.** Dicendum quod illud lignum vitae dicitur ab Augustino potuisse prestare perfectam immortalitatem: non quia ex propria virtute posset corpus hominis facere incorruptibile, cum hoc sit solius potentiae diuinae: sed quia virtute sibi data habebat ad hoc disponere, et diuina virtus illi ligno tanquam sacramento assisteret, quae immortalitatem perficeret. Et quod lignum vitae hanc posset habere virtutem, ut ad immortalitatem disponeret, satis patet in multis similibus: multa enim sunt aromata, ut myrrha, et balsamus, quae corpus hominis diu a putrefactione conseruant. Quod vero ratione diuinae virtutis assistentis diceretur corporibus illis immortalitatem praebere: simile habetur in sacramentis, quae dicuntur conferre gratiam, quamuis non ipsam gratiam creent: sed diuina virtus ipsis assistens, sicut melius in 4. lib. explicari habetur. Sic et in proposito intelligendum est, cum lignum vitae esset primis hominibus in sacramentum, sicut dicit Augustinus.

*Damas. li. 1. cap. 2. de
fide orbo.*

*2. de Anim.
conser. 66.*

uenit alicui creaturae. Si tu dicas hoc esse dictum, quia soli Deo conuenit per naturam: animae hominis vero non conuenit per naturam, sed per gratiam. **CONTRA:** Gratia non repugnat naturae, nec naturam variat, sed potius conseruat: si ergo mortalitas inest omni creaturae per naturam, immortalitas, quae est conditio opposita, nulli creaturae inest per gratiam: ergo nec animae.

1. **ITEM** Damascenus. Omne quod a versione incipit, in versionem tendit: sed anima rationalis a versione incipit, cum sit creata, ut ostensum est supra: ergo tendit in versionem: igitur non est immortalis. Si tu dicas quod tendit quantum est de se, sed tenetur, et sustentatur manu Conditoris. **CONTRA** hoc est illud Augustini septimo de Ciuitate Dei. Sic res, quas condidit administrat, ut eas agere propriis motus finar: loquitur de Deo: si ergo de se ad corruptionem tendit, diuinae manus potentia non obsistit.

2. **ITEM** per auctoritatem philosophi. Intellectus corrumpitur quodam alterius corrupto: sed non corrumpitur intellectus nisi a corruptione animae rationalis: ergo anima rationalis non est immortalis.

3. **ITEM** hoc ipsum videtur ratione. Anima patitur in corpore per naturam, sicut planum est: sed passio magis, et magis facta abiicit a substantia: a quamque autem substantia sit aliqua abieccio, sit etiam aliqua corruptio, per quam aliquid inde corrumpitur: et omnis talis substantia est corruptibilis: ergo anima rationalis est corruptibilis.

4. **ITEM** Anima rationalis condolet corpori patienti: ergo magis patienti magis condolet, et maxime patienti maxime comparitur: ergo videtur quod morienti commoriatur.

5. **ITEM** si substantia est incorruptibilis: et operatio correspondens illi substantiae, quia nunquam substantia priuatur propria operatione: ergo si destruitur, et laeditur operatio: destruitur, et laeditur substantia: sed ad laesionem corporis laeditur, et impeditur actus substantiae rationalis, qui est intelligere: ergo videtur quod laedatur et ipsa substantia: ergo substantia est corruptibilis, et mortalis.

*FVNDA-
MENTA.*

Ad oppositum sunt innumerabiles auctoritates et Philosophorum, et Sanctorum: et ideo ostendamus hoc rationibus. Ut autem sufficienter animae ostendatur immortalitas, attendendum est quod anima habet considerari in ordine, et habet considerari in se. In ordine respectu vniuersae creaturae, et respectu diuinae iustitiae, vel respectu finis, qui competit propriae naturae. Et in se quantum ad virtutem, quantum ad actum, et quantum ad obiectum: et sic sex modis considerari habet. Et prima consideratio est secundum ordinem, quem habet inter creaturas vniuersas, et secundum hanc considerationem ostenditur eius immortalitas ex duplici ratione. Prima est haec. In ordine creaturarum vniuersarum reperimus primam materiam, et vltimam formam: et aequae, vel magis est de complemento vniuersae vltima forma, sicut et prima materia: si igitur prima materia est incorruptibilis: ergo et vltima forma: sed haec est anima rationalis: ergo, et caetera.

ITEM alia ratio ad idem. Ad hoc quod vniuersum sit completum, necesse est reperire creaturarum differentias secundum perfectam combinationem: sed contingit reperire in vniuerso substantiam habentem magnitudinem existentem incorruptibilem, ut corpus caeli, et contingit reperire substantiam incorruptibilem, quae nec est magnitudo, nec coniuncta magnitudini: ergo contingit reperire substantiam mediam incorruptibilem, quae non sit magnitudo, sed coniuncta magnitudini: sed haec est anima rationalis. Ex perfectione igitur ordinis vniuersitatis colligitur animam esse immortalem. Ex secunda consideratione, scilicet ex ordine diuinae iustitiae. S. Bon. To. 4.

fitiae ostenditur sic. Nullum bonum est irremuneratum, et nullum malum impunitum est apud eum, qui iuste iudicat: sed multa bona remanent irremunerata, et multa mala impunita secundum praesentem vitam: ergo est ponere aliam vitam, quam hanc: sed haec non esset, nisi anima remaneret post corpus: ergo, et caetera. Si tu dicas quod hoc non cogit: quia sicut suscitatur corpus, ita posset anima suscitari, non est conueniens talis instantia: cum enim anima ex nihilo sit creata, si corrumpetur in nihil tenderet: ergo non suscitaretur, sed alia anima de nouo crearetur.

ITEM ad diuinam iustitiam spectat quod nihil bene, et iuste factum debet vergere in malum exitum: sed secundum legem diuinam, et secundum etiam omnes sectas potius homo debet pati mortem, quam recedere a veritate vitae, et a veritate iustitiae: sed si omnino perimeretur anima, perimeretur omnino iustitia, quae est in ipsa: ergo talis mortis perceptio, quae iusta est, et quam laudat omnis ratio recta, malum haberet simpliciter exitum, quod est contra diuinam iustitiam: colligitur igitur ex ordine iustitiae, animam immortalem esse. Ex tertia consideratione, scilicet ex ordine ipsius animae ad proprium finem, ostenditur sic. Remoto vltimo fine, qui principaliter mouet, omnes alij fines cassi sunt, et vani: sed finis vltimus omnis operationis rationalis est beatitudo perfecta: ergo si illa non est, omnia quaeumque facit anima, facit frustra: si ergo hoc est inconueniens, necesse est illum finem ponere: sed beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, vbi autem hoc est, necesse est esse immortalitatem: igitur anima per naturam est apta nata ad incorruptionem, et immortalitatem.

ITEM omnis anima rationalis naturaliter appetit beatitudinem: sed nihil est otiosum in fundamento naturae: ergo omnis anima rationalis nata est ad beatitudinem peruenire: vbi autem beatitudo, ibi perfecta securitas: et vbi perfecta securitas ibi immortalitas, vbi enim mors potest accidere, necesse est timere: colligitur ergo ex ordine ipsius animae ad suum finem, ipsam habere immortalitatem. Et haec triplex consideratio sumpta est secundum triplicem ordinem ipsius animae, scilicet ad finem proprium, ad diuinum iudicium, ad totum vniuersum. Ex quarta consideratione, scilicet ipsius animae, quantum ad propriam virtutem, arguitur sic. Nulla virtus materialis, et corruptibilis nata est super se reflecti, haec per se manifesta est. Anima rationalis secundum actum proprium nata est super se reflecti cognoscendo se, et amando: ergo virtus animae rationalis non est materialis, et corruptibilis: ergo est immaterialis, et incorruptibilis, sed si virtus est incorruptibilis substantia: ergo, et caetera.

ITEM omnis virtus, quae per recessum, et impermixtionem cum corpore corruptibili fortificatur, et potentior efficitur, est incorruptibilis per naturam: anima rationalis est huiusmodi, sicut patet: quia tanto magis releuatur spiritus, et homo interior, quanto magis mortificatur homo exterior: virtus igitur animae rationalis est incorruptibilis: et sic ex illa virtute colligitur anima rationalis esse immortalem. Ex quinta consideratione, scilicet quantum ad operationem, arguitur sic. Cuiuslibet substantiae rationalis, aut spiritualis secundum esse, et durationem pendens ex corpore, operatio pendet ex corpore: sed anima rationalis propriam operationem habet, secundum quam non pendet ex corpore, scilicet intelligere, quia nullum organum sibi appropriat: ergo duratio animae non pendet ex corpore: sed ipsa de se corrumpi non habet, cum nullam contrarietatem habeat. Ergo de se est immortalis, et incorruptibilis.

ITEM

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis, in qua agitur de hominis immortalitate secundum statum innocentiae, circa tria consistit dubitatio. Et primo quaeritur de immortalitate hominis quantum est ex parte animae. Secundo quantum est ex parte corporis. Tertio vero quantum est ex parte coniuncti. Circa primum quaeruntur duo. Primo, vtrum anima rationalis per naturam sit immortalis. Secundo quaeritur, vtrum omnis anima quantum est de prima constitutione naturae fuerit incorruptibilis.

QUESTIO I.

An anima humana natura immortalis sit.

*S. Tho. 1. p. q. 75. art. 6.
Et 2. sent. dist. 19. q. 1. art. 1.
Et 2. contra Gent. 6. 78. et 79.
Aegid. Rom. 2. sent. p. 2. dist. 19. q. 1. art. 1.
Richardus 2. sent. dist. 19. q. 1.
Ioan. Bacch. 2. sent. dist. 19. q. 1.
Steph. Brulef. 2. sent. dist. 19. q. 1.*

IRCA quam sic proceditur, et ostenditur, quod anima rationalis non sit naturaliter immortalis. Primo per auctoritatem Apostoli: Qui solus habet immortalitatem: loquitur de Deo: ergo immortalitas non conuenit alicui

**AD OP-
POSITVM
1. Timot.
vli. c**

*1. de Ani-
ma. c. 6. et.
1. 2.*

Iob. 12. b

ITEM cuiuslibet substantiae corruptibilis operatio antiquatur, et fenescit in tempore: sed animae rationalis operatio nec fenescit, nec antiquatur in tempore: immo iuuenescit, quia in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia: ex propria ergo operatione colligere possumus animam rationalem esse immortalem. Ex sexta consideratione, scilicet per comparisonem ad obiectum probatur animam rationalem immortalem esse sic: *Neceesse est proportionem esse cognoscentis ad cognitum, siue potentiae ad obiectum: sed anima rationalis nata est cognoscere, et intelligere veritatem: veritas autem est incorruptibilis, sicut probat Augustinus in soliloquio, cum sit talis naturae quod ipsa negatio veritatis veritatem ponat: igitur anima rationalis, cum sit veritati proportionabilis, est immortalis. Haec autem ratio non solum concludit animam esse immortalem per veritatem, intelligentiam, siue conscientiam, sed etiam per veritatem misericordiae, siue iustitiae, de qua dicitur: Iustitia est perpetua, et immortalis: ac per hoc anima, quae est iustitiae capax.*

Sap. 1. d

ITEM omnis virtus corruptibilis laeditur ab obiecto improporcionabiliter excellenti, et magis nata est delectari in medio, quam in extremo: sed anima rationalis intelligens maiora, et maxima non propter hoc peius intelligit minora: et magis delectatur in cognitione summae lucis, et perceptione sapientiae Dei, quam in cognitione alicuius creati. Ex comparisonem igitur ad obiectum colligitur, animam rationalem esse immortalem: si igitur substantia cognoscitur per virtutem, et virtus per operationem, et operatio per obiectum, cum secundum hanc triplicem considerationem ipsius animae ostensum sit, ipsam esse immortalem: omnis animae consideratio, siue in ordine, siue etiam in se asstruit animae immortalitatem.

CONCLVSIO.

Rationalis anima mortalis non est censenda, sed immortalitatis dono a Deo esse fulcrum tenere debemus.

RESP. AD ARG. Ad praedicta dicendum est quod anima rationalis est immortalis, secundum quod dicit fides catholica, cui concordat philosophia, et omnis ratio recta: licet autem in cognitionem immortalitatis animae rationalis multiplici via possimus deduci, et manuduci, porissimus tamen modus deueniendi in eius cognitionem est ex consideratione finis: et hunc modum praecipue approbat Augustinus in duodecimo de Trinitate, et in libro de Ciuitate Dei. Nec immerito, quia finis imponit necessitatem his, quae sunt ad finem. Hoc igitur primo supponendum est tamquam verum, et certum quod anima rationalis facta sit ad participandam summam beatitudinem: hoc enim adeo certum est ex clamore omnis appetitus naturalis quod nullus de eo dubitat: nisi cuius ratio est omnino subuersa. Certissimum enim est nobis quod omnes volumus esse beati: si igitur beatus esse non potest, qui bonum quod habet, potest admittere: quia hoc ipso iam habet, unde timeat, et vnde etiam doleat, et ita vnde miser existat. Neceesse est igitur quod si anima facta est capax beatitudinis quod ipsa sit per naturam immortalis. Et si colligitur eius immortalitas ex parte causae finalis: colligitur etiam nihilominus consequenter ex parte causae formalis, quia enim facta est ad participandam beatitudinem, quae consistit in solo summo bono, facta est capax Dei, et ita ad ipsius imaginem, et similitudinem: sed si est imago Dei, expresse ei assimilatur: hoc autem non esset, si mortis termino clauderetur: ergo cum de natura sua sit imago Dei, non potest mortis termino claudere. Ex hoc etiam habetur, et colligitur ratio ex parte materiae: quia enim ipsum, quo est anima, siue

1. Ratio.

2. Ratio.

3. Ratio.

A forma tantae dignitatis est, vt ipsam animam reddat Dei imagine insignitam, quae est conditio nobilissima: materia, quae huic formae vitatur, tanto appetitu ei coniungitur, et ita eius appetitus in ipsa terminatur quod nullatenus queat aliam formam appetere, cum optima colligantur iungantur adiunicem. Denique ex parte causae efficientis colligitur. Et quoniam quod bona ratione iunctum est, dissolui velle non est Dei efficientis, hinc est quod Deus, qui fuit animae auctor, est continuus animae conseruator. Et sic patet ratio immortalitatis animae ex quadruplici genere causae, quamuis principaliter sumatur ex fine: et ita sunt rationes ostendentes non solummodo, quia est immortalis: sed etiam propter quod est immortalis. Rationes vero superius inducunt ostendunt quod anima est immortalis, et verum concludunt: et ideo concedende sunt.

4. Ratio.

1. AD id ergo quod primo obiicitur in contrarium de Apostolo, dicendum quod Apostolus dicit, solum Deum habere immortalitatem, quia solus Deus potest summe se perpetuare sine alterius iuuamine: anima autem etsi sit secundum suam originem idonea ad immortalitatem: non tamen potest sufficienter se continuare in esse, nisi conseruetur a summo auctore: et illa conseruatio est a gratuita Dei bonitate, nec repugnat naturae ipsius animae quantum ad principia, ex quibus constituitur: sed potius conseruat illorum principiorum appetitum.

2. AD illud quod obiicitur de Damasceno quod tendit in versionem, dicendum quod tendentia illa non est per aliquem appetitum virtutis, sed potius per defectum vanitatis, quia creatura est ex nihilo. Hunc autem defectum summa veritas, et potestas sua praesentia, et manutentia excludit a creatura. Et quia sic praesens est animae rationali, quam fecit, vt eam nunquam deserat, quin sit in ea per potentiam, praesentiam, et essentiam: ideo anima rationalis nunquam potest corrumpi. Nec valet instantia, quam obiicit de verbo Augustini. Augustinus enim intelligit de motibus, qui sunt a natura, secundum quod natura dicit originale principium alicuius effectus, non secundum quod dicit defectum: et sic intelligendum est etiam quod gratia naturam perficit, et ei non repugnat: et hoc melius explicatum est in lib. 1. dist. 8.

3. AD illud quod obiicitur de philosopho, quod intellectus corrumpitur, et cetera, dicendum quod illud verbum philosophi debet prius habere intellectum: non enim credendum est quod philosophus voluerit dicere intellectum esse corruptibilem, et mortalem, cum postea prober ipsum impassibilem, incorruptibilem, et immortalem esse, sicut in tertio de anima expresse patet: sed vult dicere quod operatio intellectus, quam habet in corpore, impeditur propter aliquam leesionem factam interius in organo imaginationis, vel alterius virtutis sensibilis: et quantum ad hoc verum dixit, sicut patet, et manifestum est sensui.

4. AD illud quod obiicitur, quod anima patitur, responderi potest dupliciter. Primum quidem, quia passio eius non est per ipsius leesionem: sed per compassionem respectu corporis laesi: et hoc non ponit aliquid de substantia eius abijci: sed de substantia, cui habet vniri. Aliter potest responderi, quod anima, non solum in corpore, sed etiam extra corpus habet pati: nec tamen sequitur quod habeat corrumpi: non enim est illa corruptio per partis ademptionem, sed per quietis, et pacis continuam impediotionem: hoc autem in quarto plenius determinatum est, cum agitur de poenis animarum damnatarum.

5. AD illud quod obiicitur, quod anima corpori condolet, dicendum quod illa compassio non est nisi salua coniunctione animae, et corporis. Et quoniam mors separat illam coniunctionem: ideo non oportet compassionem mortis communicare, quia illa conseruata non tenet nisi manente causa. Praeterea illa

conseruata non tenet, si anima maxime compatitur corpori maxime patienti, quod commoriatur morienti: anima enim, cum sit capax laetitiae, est capax et doloris: sed cum sit capax vitae, nullo modo est susceptibilis mortis.

6. AD illud quod obiicitur, quod operatio animae laeditur, vel impeditur, dicendum quod hoc est per accidens, solum: quia enim anima magna inclinatione inclinatur ad corpus, et corpori suas operationes communicat, et virtutes sensitivas ipsi virtuti intellectui immediate subministrat: inde est quod laesio organis corporeis, et impeditis virtutibus sensitivis, operatio intellectus quamdiu est in corpore, habet impediti ipso intellectu nullatenus in se laeso: quod ex hoc patet: quod statim cum a corpore separatur, habet suum vsum completum, et haec sufficiunt quantum ad propositum.

QVAESTIO II.

An quouis anima, etiam brutalis ex prima conditione fuerit immortalis.

*S. Thomas 1. p. q. 97. ar. 1.
Et 2. Sent. dist. 19. q. 1. art. 2.
Et de malo q. 5. ar. 1.
Scot. 2. Sent. d. 19. q. 1.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 19. q. 2. ar. 1.
Richard. 2. Sent. d. 19. q. 2.
Tho. Arg. 2. Sent. d. 19. q. 1. ar. 2.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 19. q. 2.
Gabriel Biel 2. Sent. dist. 19. q. unica.*

AD OPOSITIVM

Eccl. 3. d

Sap. 1. d

In psalm. 44. paulo post iniriū 20. s. et de Cin. Dei li. 8. ca. 15. et lib. 9. ca. 9. 20. 5.

2. de anima conser. 65.

MTRVM omnis anima vt pote brutalis, non solum rationalis ex prima conditione fuerit immortalis. Et quod sic, videtur. Ecclesiastes: Vnus est interitus hominis, et iumentorum: sed homines etsi intereant quantum ad corpora, non tamen intereunt quantum ad animas: ergo pari ratione nec brutalia animalia.

2. ITEM Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione viuorum: igitur mors non est introducta nisi propter peccatum: ergo si homo non peccasset, nec moreretur ipse, nec moreretur brutum animal: sed hoc non esset, nisi animae brutorum essent immortales: ergo, et cetera.

3. ITEM hoc videtur ratione. Probato quod anima Petri sit immortalis, probatur quod omnis anima sit immortalis per hypothefim. Non est maior ratio de vna, quam de alia, loquendo de animabus rationalibus: ergo pari ratione loquendo de animabus sensibilibus, si vna anima sensibilis est immortalis, ergo et omnes: sed anima sensibilis humana est immortalis, quia nunquam est rationalis sine sensibili: ergo cum in hac communicet homo cum brutis, anima sensibilis brutorum animalium per naturam est immortalis.

4. ITEM omnis anima, quantumcumque parum habeat de nobilitate, excellit omne corpus, sicut vult Augustinus: ergo magis accedit ad Dei similitudinem: sed aliqua corpora per naturam sunt immortalia, sicut corpora caelestia: ergo multo fortius animae brutorum animalium.

5. ITEM substantia, cuius virtus et operatio non fenescit in tempore, non corrumpitur in tempore: sed anima sensibilis est huiusmodi, quia sicut dicit philosophus: Si senex acciperet oculum iuuenis, ita videret sicut iuuenis: ergo, et cetera.

6. ITEM quia homo seruit Deo, est dignus remuneratione: et ideo necesse est ponere animam eius immortalem, vt remuneretur post mortem: ergo patet Bon. To. 4.

ri ratione, cum bruta animalia seruiant homini, et per hoc Deo in homine, videtur similiter quod ipsa debeant remunerari.

CONTRA: Nulla forma est separabilis a corpore, nisi quia habet operationem propriam praeter corpus: sed nullus spiritus brutalis est huiusmodi: ergo, et cetera. Maior manifesta est: tum quia philosophus dicit: tum etiam quia nulla est substantia, quae omni careat operatione, cum nulla sit ociosa. Secunda manifesta est ad sensum.

ITEM omnia bruta animalia facta sunt propter vsum hominis: sed vsum hominis est in vescendo eis, et vescitur eis dum ea occidit: ergo facta sunt ad hoc, vt non tantum seruiant homini per vitam, sed etiam per mortem: sed hoc non esset, si animae eorum essent immortales: ergo, et cetera.

ITEM animae immortalis debetur corpus immortale, quantum est ex institutione prima: ergo si animae brutorum erant immortales, habebant corpora immortalia: sed constat quod bruta non peccauerunt: ergo deberent adhuc esse immortalia. Quod etsi hoc constat esse falsum: patet etiam quod et primum.

ITEM si animae brutorum essent immortales: ergo deberent omnia corpora brutorum redire, sicut et corpora hominum: sed si hoc esset, esset impossibile quod omnia essent in terra, cum innumera bestiarum multitudo, et animalium continue sibi succedat: ergo inconueniens est dicere, brutorum animas esse immortales.

CONCLVSIO.

Irrationales anima a primordio sua creatione mortales sunt producta.

1.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod aliqui dicere voluerunt erronea.

brutorum animas esse immortales, pro eo quod eadem animae sunt, quae viuificant corpora brutorum, et corpora hominum: tamen merito peccatorum, suorum de corpore ad corpus circumeundo pertransseant. Et haec positio quorundam philosophorum, Improbatio et haereticorum fuit, sicut dictum est supra, et iam improbata est supra tamquam haeretica, et profusa abijcienda est ista positio tamquam vilis, et derogans dignitati creaturae rationalis, dum ponit homines, et bestias esse pares: in hoc enim indicat quod sui inuectores, et defensores sunt homines bestiales, dum animas suas credunt vel bestiarum fuisse, vel futuras esse. Fuerunt et alij, qui dicere voluerunt quod animae brutorum, nec sunt adeo immortales, sicut animae rationales, vt possunt post corpora viuere, nec sunt adeo corruptibiles, sicut aliae formae, quae habent contrarietatem: sed quantum est de sui natura, natae sunt continue durare, nisi impedimentum suae durationis habeant ex corpore, sine quo non possunt subsistere: huius autem impedimentum durationis introductum esse dicunt in corpora brutorum propter peccatum hominum.

Si enim Adam non peccasset, nullum animal brutorum decederet. Vnde sicut merito peccati humani, quae ad eius obsequium facta sunt, deteriorata sunt, sic et bruta animalia facta sunt morti obnoxia. Improbatio Sed istud prima fronte obuiat ei quod dicit Augustinus super Genesim ad litteram libro 3. quod si homo non peccasset, nihilominus essent animalia uiuentia de rapina, quae ad suam vitam seruandam, alia interficerent animalia. Repugnat etiam rationi, cum nulla ratio dicat congruum esse, ouem interfici propter hoc, quod homo peccauit, cum nullo modo ei in peccato communicauerit, nec peccatum suum in ouem transfuderit. Repugnat etiam imaginationi sensibili. Vbi enim essent tot animalia, quae

Opin. 2. Aug. lib. 3. in Gen. ad litteram ca. 16. to. 3.

multiplicata essent super terram ab initio mundi v...

Gen. 1.

Opin. 3.

Crescite, et multiplicare, et replete aquas? Quod si...

2. Ad illud quod objicitur de libro Sapientiae, di...

3. Ad illud quod objicitur, quod anima sensi...

4. Ad illud quod objicitur, quod anima sensi...

5. Ad illud quod objicitur, quod anima sensi...

6. Ad illud quod objicitur, quod anima sensi...

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur quantum ad...

QUESTIO I.

An Adam non peccante, corpus eius...

- Alex. Alenf. 4. p. q. 3. Memb. 1.
S. Tho. 2. Sent. d. 1. q. 1. ar. 4.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 1. q. 2. ar. 3.
Richardus 2. Sent. d. 1. q. 2. q. 1.
Tho. Argent. 2. Sent. d. 1. q. 1. ar. 3.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 1. q. 3.

IRCA quam sic proceditur, et ostendi...

AD OPPO...

6. Met. 7.

pribile de necessitate corrumpetur, sicut vult Philo...

ITEM contrarietas est causa pugnae, et pugna...

ITEM cuicumque statui competit restaura...

ITEM constans est, quod Adam non poter...

ITEM si Adam stetit, aliquis de filijs eius...

ITEM impassibilitas est dos corporum glori...

FVNDAMENTA. Colligitur ex 1. lib. Seneca de summo bono. c. 13.

ITEM Ad hoc quod debite constituatur ali...

ITEM status innocentiae medius erat inter...

ITEM omnis passio est ab aliquo repugnante...

ITEM impossibile est stante rectitudine alic...

CONCLUSIO.

Ada corpus ipso perseverante in innocentia...

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum in...

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod...

2. Ad illud quod objicitur, quod componi ex...

Ecl. 1. 2.

S. Bon. To. 4.

2 3 3. Ad

Ex ijs facile occurrit Sco. qui ab intrinseco causam possibilitatis, ad mori, statuit in Adam, pro tempore in nocentia.

3. Ad illud quod obijcitur, quod secundum statum innocentia in illo corpore fiebat deperditio, dicendum quod sicut natura vniuersalis patitur elementa corrumpi secundum partem, sed nullo modo patitur corrumpi secundum totum, sic et natura bene instituta in homine regulata ab ordine iustitia, et prouidentia admittebat deperditionem fieri in homine secundum aliquam partem propter statum animalitatis, in quo erat: sed nullo modo patiebatur corruptionem fieri in toto. Sicut enim fiebat corruptio et deperditio, ita etiam fiebat restauratio: et ideo non consequebatur dissolutio.

4. Ad illud quod obijcitur, quod Adam a cibo poterat abstinere, dicendum quod non poterat abstinere a comestione, quando fuisset locus, et tempus quia sibi expresse præceptum erat, ut comederet de lignis paradisi, alijs a ligno scientia boni, et mali: tum etiam quia et si Dominus non præcepisset, natura bene instituta diceret eum sumere cibum, quæ dicitur nullum debere manum sibi iniicere. Nec valet illa obiectio, quam obijcit de fame, debebat enim famem præuenire, et ipse bene sciebat horam, et indigentiam suæ naturæ, quam si pertransiret, omitteret, et peccaret.

5. Ad illud quod obijcitur, quod peccator potest occidere innocentem, dicendum quod verum est secundum statum naturæ lapsæ, in quo omnis homo, omerito peccati originalis, est mortis debitor. Unde permittit innocentem ab impio occidi, non est contra ordinem diuinæ iustitiæ secundum statum præsentem: in statu autem illo, quia nulla culpa præcesserat, ordo diuinæ iustitiæ talem deordinationem, vel punitionem admittit non debebat.

6. Ad illud quod obijcitur, quod impassibilitas est dos corporum glorificationum, dicendum quod verum est, secundum quod impassibilitas priuat et actum, et potentiam passionis secundum omnem statum: illa autem impassibilitas corpori Adæ non inerat nisi secundum statum determinatum: et ideo perfecta non erat, nec dos dici debebat.

QVÆSTIO II.

An Adam peccante, corpus eius per esum ligni vitæ posset perpetuari.

Richardus 2. Sent. d. 19. ar. 2. q. 1. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 19. q. 4.

AD OPPOSITIVM. Gen. 3. d

TRVM Adam peccante corpus eius posset perpetuari per esum ligni vitæ. Et quod sic, videtur. Primo per textum: Nunc igitur ne forte sumat de ligno vitæ, et viuat in æternum: hoc dictum est de Adam post peccatum: ergo si post peccatum sumpisset, in æternum vixisset, et corpus eius perpetuum fuisset.

2. ITEM hoc ipsum videtur per Richardum de sancto Victore, qui de Adam ait sic: Habuit ante peccatum, corruptibilitatem, post peccatum corruptionem: sed utroque modo per esum ligni vitæ potuit sustentari.

3. ITEM hoc probatur per experimentum. Enoch enim, et Elias, sicut dicunt Glossa, et auctoritates Sanctorum, in paradiso conseruantur per esum ligni vitæ vsque ad Antichristi aduentum: sed qua ratione vsque ad illud tempus conseruari possunt, eadem ratione et deinceps: ergo et pari ratione et corpus Adæ.

4. ITEM non fuit maioris efficacis lignum scientia boni, et mali ad corpus perdendum, quam lignum

vite ad conseruandum: sed per esum illius ligni corpus hominis factum est dissolubile: ergo pari ratione per esum alterius ligni poterat corpus corruptibile solidari, et perpetuari: sicut contra alterius ligni comestio corpus sanum et solidum reddidit dissolubile, et infirmum.

5. ITEM post peccatum si spiritus hominis iungeretur fonti vitæ, disponderetur ad perpetuum beatitudinem: et vitam immortalem: ergo si lignum vitæ corporale sic se habebat ad corpus seruandum, sicut lignum vitæ spirituale se habet ad spiritum: videtur quod si homo penituisset, et de ligno vitæ gustasset, quod corpus eius esset factum indissolubile.

6. ITEM homo bene complexionatus si non habet impedimentum extrinsecum, viuere potest vsque ad consumptionem radicalis humiditatis. Si igitur illud humidum posset restaurari, posset corpus eius in perpetuum incorruptum seruari: si ergo illud lignum vitæ, sicut dicunt doctores, habebat vim restaurandi humidum radicale, videtur quod si homo comedisset quod corpus eius in æternum posset durare, etiam post commissionem culpæ.

SEDCONTRA: Stipendia peccati mors: ergo si postquam homo peccauit, necessarium fuit corpus eius dissolui: igitur non poterat perpetuari per esum alicuius ligni.

ITEM sententia data fuit: Quicumque die comederitis, et cetera. Si igitur illam sententiam nulla virtus creata potest infirmare, quantumcumque homo comederet de ligno vitæ, necesse erat ipsum mori, et corpus eius resolui: et hoc ipsum dicit alius textus: Puluis es, et in puluerem, et cetera.

ITEM homo per peccatum similis factus est iumentis insipientibus: sed iumenta si comederent de ligno vitæ non propter hoc corpora eorum fierent indissolubilia: ergo si homo, quantum ad conditionem mortis, iumentis similis effectus est per culpam, quantumcumque de ligno vitæ comederet, corpus eius dissolui necesse esset.

ITEM non minus est de mortali immortalem facere, quam de mortuo viuum: sed mortuum suscitare hoc est virtutis solius Dei, et virtutis infinitæ: ergo corpus dissolubile ad indissolubile reducere, hoc est solius virtutis diuinæ: ergo si homo post peccatum de illo ligno comederet, corpus eius nihilominus dissolui necesse esset.

CONCLUSIO.

Esum ligni vitæ non potuisset Adam peccantem reddere immortalem.

RESP. AD ARG. Dicendum quod eadem lege, quia diuina iustitia non patitur innocentem puniri, et mori, non patitur etiam malum remanere impunitum: et ideo diuinum decretum fuit, ut si homo mandatum Dei transgrediendo peccaret, et ipsi auctori suo inobediens existeret, spiritus carnis dominium amitteret: et sicut voluntas a Deo recesserat, sic anima inuita corpus ipsum defereret, et dissolutum in suam originem, vnde sumptum erat, rediret. Et quoniam diuinum decretum erat inuiolabile: hinc est quod postquam homo peccauit, quantumcumque de ligno vitæ ederet, corpus eius non fieret indissolubile, ita quod mortem posset euadere: ideo concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud quod obijcitur in contrarium de textu, dicendum quod æternum non dicit ibi vitæ interminabilitatem: sed vitæ quamdam diuturnitatem, sicuti sepe consuevit loqui Scriptura. Quamuis autem lignum vitæ illud corpus non posset perpetuare,

FVNDAMENTA. Rom. 6. d

Gen. 2. e

Gen. 3. d

Psal. 48. e

Aug. 10. 4. Quæst. vet. et noui testam. q. 19.

tuare, poterat tamen adeo naturam ipsius adiunare, A et vigorare, ut diutius viveret.

2. Ex hoc patet responso ad sequentia, scilicet ad verbum Richardi, et ad illud quod obijcitur de Enoch, et Elias. Vtrumque enim non concludit vitæ interminabilitatem, sed solum quamdam diuturnitatem: quam etsi lignum vitæ posset homini lapsio conferre per sibi diuinitus collatam virtutem, non tamen poterat in æternum conseruare: quia diuinum decretum infirmare non poterat, et corpus hominis peccantis ad hoc post peccatum habile non erat: et illud lignum in solo eo quod dispositionem habebat ad eius effectum, efficaciam habebat.

4. Ad illud quod obijcitur per simile de ligno scientia boni, et mali, dicendum quod illud simile deficit dupliciter. Primo, quia illud lignum scientia boni et mali non fecit corpora illa esse dissolubilia: sed solum hominis culpa, et diuina sententia. Secundo vero, quia corpus Adæ antequam peccaret non habebat necessitatem ad permanendum, nec necessitatem ad corrumpendum: sed postquam homo peccauit, corpus eius subiectum fuit necessitati moriendi: et ideo per esum ligni vitæ non poterat conseruari.

5. Ad illud quod obijcitur de coniunctione spiritus ad fontem vitæ spiritualis, et cetera, dicendum quod illud simile deficit dupliciter. Primo quidem, quia voluntas facilius vertitur, et reuertitur quam natura. Secundo vero, quia fons vitæ spiritualis multo potentior est super animam, quam illud lignum esset super corpus: et ideo non sequitur quod si diuinus spiritus recreat et viuificat animam, quod lignum vitæ reformet, et consolidet corpus in statum pristinum.

6. Ad illud quod obijcitur, quod lignum vitæ restauraret humidum radicale, dicendum quod etsi per sui esum sufficeretur restauraret humidum in corpore hominis secundum statum naturæ institutæ, numquam tamen in statu naturæ lapsæ sic restauraret, quin semper aliqua deperditio fieret: et ita quamuis diutius conseruaret, nihilominus tamen aliquando illud radicale humidum deficeret, et corpus ad dissolutionem perueniret.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quæritur de immortalitate primi hominis, quantum ad coniunctum. Et circa hoc quærantur duo. Primo quæritur, vtrum illa immortalitas inesset homini a natura, vel a gratia. Secundo quæritur, vtrum illa immortalitas esset eadem per essentiam cum immortalitate gloriosa.

QVÆSTIO I.

An immortalitas inesset homini a natura, vel a gratia.

Alex. Alenf. 4. p. q. 3. Memb. 1. S. Tho. 1. p. q. 97. ar. 1. et 4. Et 2. Sent. d. 19. q. 1. art. 4. Scot. 2. Sent. d. 19. q. unica. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 19. q. 2. ar. 1. Richar. 2. Sent. d. 19. ar. 3. q. 1. Tho. Arg. 2. Sent. d. 19. q. 1. ar. 4. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 19. q. 5.

AD OPPOSITIVM

TRVM illa immortalitas esset a natura, vel a gratia. Et quod a natura, videtur. Illud est nobis naturale, quod nobis innascitur, et cum quo nati sumus: sed homo

cum illa immortalitate productus est, et illa immortalitas indita est homini a sua conditione: ergo fuit ei naturalis, vel a natura.

2. ITEM mors non poterat inesse homini, nisi præcedente culpa, sicut probatum est supra: sed culpa non poterat homini inesse, nisi deordinaretur natura: si ergo mors inerat homini contra naturam, immortalitas inerat ei per naturam.

3. ITEM per hoc homo erat immortalis, per quod erat innocens: sed innocens erat ex conditione naturæ: esto enim quod nullam haberet gratiam, nihilominus tamen haberet innocentiam: ergo immortalis erat ex conditione naturæ, non ex beneficio gratiæ.

4. ITEM immortalitas hominis consistit in continua coniunctione animæ, et corporis: continua autem coniunctio animæ, et corporis est per continuum appetitum vnius ad alterum: sed anima habet continuum appetitum ad corpus, et econuerso per naturam absque gratia: ergo immortalitas inerat homini per naturam absque gratia.

5. ITEM idem est principium, per quod datur rei esse, et per quod inesse continuatur: sed anima rationalis quæ est forma per naturam immortalis, et incorruptibilis corpori dabat naturaliter sui esse, et complementum: ergo et ipsius corporis, siue hominis esse naturaliter continuabat: sed a quo inesse est continuatio, ab eodem est immortalitatis perpetuatio: ergo, et cetera.

6. ITEM naturale est homini comedere ea, quæ sibi apponuntur: sed homo per esum ligni vitæ, et aliorum lignorum paradisi vitam suam poterat perpetuare, sicut dicit Augustinus, et Magister: ergo videtur quod omnis perpetuatio inerat homini per naturam.

SEDCONTRA: Augustinus super Genesim, FVNDAMENTA. talis quod inerat ei de ligno vitæ, non de conditione naturæ: mortalis erat conditione corporis animalis, immortalis beneficio Conditoris. Et idem ipse Augustinus expressius dicit quod sicut præscitum fuit filiis Israel, quod in quadraginta annis vestimenta eorum non veterascerent, ita præscitum fuit Adæ, ut non moreretur.

ITEM Super illud Lucæ: Expolauerunt eum, et plagis impositis, et cetera. Glossa exponit de primo homine quem dicit expoliatum fuisse gratuitis, et vulneratum in naturalibus: si ergo immortalitas non fuit tantum vulnerata, sed simpliciter ablata ipsi homini per culpam: ergo non inerat ei a natura, sed a gratia.

ITEM hoc videtur ratione: Proprietates naturales non derelinquunt subiectum propter culpam: ergo si immortalitas inerat homini a natura, non videtur quod deberit eam relinquere propter culpam, quod si eam amisit, patet, et cetera.

ITEM impossibile est duo opposita inesse eidem, secundum eadem principia, et maxime secundum principia naturaliter causantia, quæ non inclinant ad opposita: sed homo per naturam suam poterat mori: aut ergo immortalis non erat, aut si erat, non erat per naturam, sed per gratiam solum.

ITEM corpus Adæ per naturam propriam erat nobiliter complexionatum: ergo molles, et teneras carnes habebat: sed naturaliter molle cedit duro: igitur per naturam corpus Adæ vulnerari poterat, et secari: ergo per naturam Adam non erat immortalis.

ITEM ignis naturaliter consumit corpus ex elementis quattuor constitutum, et corpus animale per naturam indiget aspiratione, et respiratione: ergo si homo caderet in aquam, vel in ignem, et non moreretur, hoc non esset per virtutem naturæ, sed potius contra, vel supra: non ergo esset a natura, sed potius ex gratia.

CON.

CONCLUSIO.

Adam erat immortalis in statu innocentia, qua immortalitas quantum ad appetitum erat a natura, sed quo ad complementum fuit a gratia.

Opinio multiplex.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut dicit Magister in littera, circa hoc multiplex et varia fuit opinio. Quidam enim dicere voluerunt quod immortalitas primi hominis esset a natura: quidam quod esset a gratia: utraque autem harum opinionum habuit aliquam efficaciam rationem mouentem: et utraque habet aliquod veritatis, licet vna plus habeat quam altera. Sicut enim cum dicitur, homo est beatificabilis, duo tanguntur, et aptitudo et dispositio: ita etiam cum dicitur, homo est immortalis. Unde sicut homo quodam modo potest dici beatificabilis per naturam, quodam modo per gratiam: sic et in proposito. Prout enim hoc quod est beatificabile importat aptitudinem, sic inest homini per naturam: homo enim a natura sua habet aptitudinem ad beatitudinem: secundum autem quod importat dispositionem sufficientem et propinquam, per quam quis venit ad beatitudinem, siue sufficientem ordinem ad actum, sic inest homini non per naturam, sed per gratiam per quam sufficienter disponitur ad gloriam, nec sine illa potest sufficere natura. Sic et in proposito, immortalis quantum ad statum innocentiae dici poterat homo per naturam: immortalis etiam per gratiam, quia a natura habebat aptitudinem: sed a gratia habebat completionem. Et hoc patet sic. Tripliciter enim potest mors homini contingere: aut per elementorum pugnam, et dissolutionem, aut per humidam consumptionem, aut per extrinsecam laesionem. Immortalitas ergo dicit priuationem huius triplicis modi moriendi quantum ad actum, et potentiam in beatis, qui dicuntur immortales, quia non possunt mori. Quantum ad actum, vero solum in hominibus institutis, qui dicuntur immortales, quia poterant non mori hoc triplici genere moriendi: habebant enim aptitudinem euadendi hoc triplex genus mortis per id quod habebant a natura. Nam corpus valde bene erat complexionatum, et anima de se incorruptibilis erat, quae illud corpus regebat, et conseruabat: et ita idoneus erat primus homo ex his constitutus quod nunquam deficeret per elementorum pugnam. Sed tamen illud non sufficiebat: hoc enim non posset anima peccatrix facere, si poneretur in consimili corpore. Et ideo datum fuit illi animae donum gratiae, per quam posset corpori praesidere, et illud regere, et elementa quasi in quadam amicitia custodire, et hoc quamdiu vellet suo auctori subiacere. Hoc autem donum gratiae vocat Anselmus iustitiam originalem. Et sic patet quod quantum ad immortalitatem contra primum genus moriendi, aptitudinem habebat a natura, sed complementum a gratia. Similiter quantum ad secundum genus moriendi, quod est per humidam consumptionem: vis enim nutritiua potens erat ad conuertendum alimentum sibi sufficiens, et alimenta efficacem habebant virtutem ad nutriendum: et ex hoc homo idoneus erat, ut conseruaretur in eo sine corruptione humidum naturale. Sed quia humidum radicale paulatim consumitur, nec potest reparari per quodcumque alimentum, ideo data est virtus specialis cuidam ligno, quod dicitur lignum vitae, per cuius sumptionem repararetur humidum radicale, et hoc quidem non fuit ex conditione naturae, sed ex beneficio Conditoris, sicut dicit Augustinus. Similiter etiam quantum ad tertium genus, quod quidem fit per extrinsecam laesionem. Adam enim fortis et potens erat ad repellendum nociua, sapiens, et dili-

Hac omnia sumptis Sc. dist. praesentia.

Lib. 5. de Gen. 1. 25. 10. 3.

gens ad praecauenda, nec habebat nociua extrinseca: et ideo idoneitatem habebat, ut per nullius laesionem incurreret mortem. Verumtamen quod bestiae, et si qua animalia sunt, quae nocere possent, ipsum minime laederent, nec in somno, nec in vigilia: hoc non erat a natura, sed a Dei speciali prouidentia, quae ita eum custodiebat, ut sub pedibus eius omnia subiacerent, ut nihil cuperet ipsum offendere: etsi cuperet, non valeret. Et sic patet quod immortalitas, quae fuit in statu innocentiae, quantum ad aptitudinem, fuit a natura: quantum ad complementum, fuit a gratia, et per hoc pro magna parte patet responsio ad obiecta. Rationes enim quae probant quod non fuit simpliciter a natura, concedendae sunt, quia verum concluduntur.

1. AD id vero quod obijcitur, quod fuit a natura, quia fuit ei innata, dicendum quod non omne quod inest homini a principio suae natiuitatis, naturale est, nisi extendatur hoc nomen naturale: multa enim bona gratis data concreantur, et dantur cum natura, sicut planum est: et ideo illud non valet.

2. AD illud quod obijcitur, quod mors non poterat interuenire nisi praevia culpa, dicendum quod hoc non erat solum propter naturam, sed propter beneficium gratiae quod erat naturae superadditum: quia enim originalis iustitia faciebat naturam immortalem esse, et hanc non poterat perdere nisi per culpam: ideo mors non poterat interuenire nisi per culpam.

3. AD illud quod obijcitur, quod innocentia erat a natura: ergo similiter et immortalitas, dicendum quod innocentia dupliciter potest dici. Vno modo priuatiue, quia priuat culpam. Alio modo positue, quia ponit iustitiam contrariam. Innocentia autem non erat causa immortalitatis secundum quod dicit puram priuationem, sed secundum quod importat originalem iustitiam, merito cuius erat in anima vis totius corporis contentiua.

4. AD illud quod obijcitur, quod continuatio vitae est ex coniunctione animae et corporis, dicendum quod ad continuationem vitae non sufficit appetitus, sicut ad beatificationem non sufficit appetere beatitudinem: sed necessaria est vltieris virtus ad satisfaciendum appetitui: omnis enim natura appetit esse, et durare, non solum hominum, sed etiam brutorum: non tamen in omnibus est immortalitas: et ideo non sequitur quod si a natura fit continuatio appetitus, quod a natura fit continuatio immortalitatis.

5. ET per hoc patet responsio ad aliud quod obijcitur, quod ab eodem est datio esse, et conseruatio, dicendum enim quod etsi illud sit verum de conseruatione, quae est ad tempus: non tamen est verum de perpetuatione: multa enim sunt, quae possunt dare esse: et tamen non possunt perpetuare.

6. AD illud quod obijcitur per esum ligni vitae, et aliorum lignorum poterat in esse conseruari, dicendum quod ista non erat tota causa: immo necessaria erat diuina virtus protegens, et prohibens nociua, et interior virtus conseruans, et concilians contraria. Praeterea, quod lignum vitae talem effectum haberet, speciale donum erat Dei: sicut etiam quod tanto tempore vestimenta, et calciamenta populi Israel potuerunt sibi praebere obsequia. Et sic patet illud.

Hoc non probat Scot. ad calcem quaest. ibi ad argu. opinionis.

FUNDAMENTA.

Cap. 10. 20. 1.

TRVM eadem esset immortalitas innocentiae per essentiam cum immortalitate gloriae, si homo steterisset. Et quod sic, videtur per Augustinum de vera Religione: Per Christum recuperamus, quod perdidimus in Adam: ergo illam immortalitatem, quam in Adam perdidimus, per Christum recuperamus: sed illa immortalitas, quam recuperamus per Christum, est immortalitas gloriosa: ergo, et cetera.

ITEM potentia materiae disposita, est eadem per essentiam cum seipsa indispota: sed immortalitas innocentiae, et immortalitas gloriae sic se habent, sicut potentia indifferentis, et potentia disposita dispositione quae est necessitas, cum in statu innocentiae poterat mori, et non mori, in statu vero gloriae necesse habeat non mori: ergo, et cetera.

ITEM liberum arbitrium confirmatum, et non confirmatum est idem per essentiam: similiter et charitas: ergo pari ratione et immortalitas: sed sic se habet haec immortalitas et illa, ergo, et cetera.

ITEM mortalitas in statu innocentiae non est alia a mortalitate in statu miseriae, quia non est post peccatum data noua potentia, nec ablata: ergo pari ratione in statu innocentiae, et in statu gloriae non est alia et alia immortalitas.

ITEM si homo steterisset, transferretur ad immortalitatem, ita quod nullius proprietatis nobilis in eo fieret perditio: ergo cum immortalitas in homine diceret conditionem nobilem, si transferretur, illa immortalitas non amitteretur: sed non sunt in eodem homine duae immortalitates simul et semel: ergo immortalitas innocentiae, et immortalitas gloriae non differunt.

AD OPPOSITVM.

1. SED CONTRA Quod habet aliud et aliud principium proximum differens per essentiam, est differens per essentiam: sed immortalitas in statu innocentiae, et in statu gloriae habet aliud, et aliud principium differens per essentiam, quia illa est a gloria, ista est a gratia gratis data: ergo differunt per essentiam.

2. ITEM non est transitus ab eodem in idem: sed transitus est ab immortalitate innocentiae ad immortalitatem gloriae: ergo illa immortalitas, et ista non sunt eadem.

3. ITEM quorum opposita sunt diuersa, ipsa sunt diuersa: sed immortalitas status innocentiae non opponitur mortalitati, cum simul inessent eidem. Adam enim et mortalis erat, et immortalis: sed immortalitas gloriae opponitur illi: ergo non est eadem cum illa immortalitate.

4. ITEM licet vita Adae esset vna, et continua, si steterisset in via, et patria: status tamen vitae et conditio esset alia, et alia: quia conditio animalitatis, et spiritualitatis non habent identitatem, sed potius oppositionem, et diuersitatem: ergo cum immortalitas non dicat solum vitam, sed potius conditionem, vitae secundum statum animalem, et spirituales, videtur quod immortalitas sit alia, et alia.

5. ITEM hoc ipsum videtur per illud quod dicitur

Alex. Alenf. 4. p. 9. 3. Memb. 2. S. Tho. 1. p. 9. 97. ar. 4. Et 2. Sent. d. 19. q. 1. ar. 5. Regid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 19. q. 2. ar. 3. Richar. 2. Sent. d. 19. ar. 3. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 19. q. 6.

QUESTIO II.

An si homo steterisset, eadem per essentiam fuisset immortalitas cum immortalitate gloriae.

CONCLUSIO.

Immortalitas primi hominis in statu innocentia erat vna per essentiam cum immortalitate gloriae.

RESPOND. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod cum idem sit signatum in principali et deriuatiuo, siue in abstracto et concreto: idem est signatum huius quod est immortale, et eius quod est immortalitas. Immortale autem dicitur quod est aptum natum, siue potens non mori: immortalitas igitur idem est quod potentia, siue aptitudo ad non moriendum. Et haec potentia ad non moriendum non est aliud, quam potentia animae in regendo, et continuando corpus, ut nunquam deficiat, nec ab ea separetur. Haec autem potentia consequitur ipsum liberum arbitrium, et ei conformatur. Unde sicut in statu innocentiae homo poterat peccare, et non peccare: sic anima poterat corpus continere, et non continere, et homo poterat mori, et non mori. Quia vero in statu gloriae impossibile est liberum arbitrium peccare, impossibile est etiam animam corpus deserere. Et quia in statu miseriae necesse habet peccare, et aliquando in peccato esse, saltem in sua origine: ideo impossibile est animam corpori vnitam continuare. Et quemadmodum ipsius liberi arbitrii potentia in statu innocentiae, et gloriae est eadem per essentiam, differens solum secundum statum, et dispositionem superadditam: sic illa potentia continuandi, et regendi corpus, quae dicitur immortalitas, per essentiam est eadem, differens sola superaddita dispositione. Et ideo cum quaeritur, utrum immortalitas innocentiae, et gloriae, siue vitae, et patriae sit eadem, responderi potest quod eadem est quantum ad essentiam: sed alia quantum ad dispositionem superadditam. Vel, ut proprius dicamus, vna, et eadem est: sed altera, siue alterata: sicut coruscus albus, et niger idem est, sed alteratus. Et ideo concedendae sunt rationes ostendentes, quod haec immortalitas, et illa per essentiam essent vna. Ad rationes vero ad oppositum facile est respondere.

Immortale quid.

1. NAM ad illud quod primo obijcitur, quod principium proximum huius immortalitatis, et illius est aliud et aliud, plana est responsio: quia principium praecipuum, scilicet potentia contentiua est vna, et eadem, licet sit aliter, et aliter disposita: hinc gratia, inde vero gloria.

2. AD illud quod obijcitur, quod non est transitus ab eodem in idem, dicendum quod transitus ab hac immortalitate ad illam est per diuersificationem statuum, quia est transitus a statu in statum: et ideo sicut quod mouetur a statu imperfectionis ad statum perfectionis non dicitur aliud, et aliud: sed status dicitur alius, et alius: sic in proposito intelligendum.

3. AD aliud quod obijcitur, quod habent diuersa opposita, dicendum quod illa diuersitas oppositionis venit ex ratione superadditae dispositionis, sicut intelligitur in libertate arbitrii, quae est libertas a coactione, a culpa, et a miseria. Libertas enim a culpa superaddit aliquam dispositionem, scilicet gratiam: libertas autem a miseria superaddit aliam dispositionem, scilicet vel innocentiam, vel gloriam, ratione quarum dispositionum habet opponi diuersis. Sic et immortalitas gloriae superaddit vltra immortalitatem innocentiae: sicut dispositio, quae est necessitas supra dispositionem, quae est congruitas.

4. AD illud quod obijcitur, quod immortalitas dicitur conditionem vitae, siue statum, dicendum quod verum est, sed non principaliter: immo principia-

QVA.

hinc dicit potentiam, corporis contentiam, sicut predictum est: et ideo ratio illa non cogit.
 5. Ad ultimum, scilicet, ad auctoritatem Magistri iam patet responsio. Quod enim dicitur quod sit alia, et alia: aut intelligitur hoc esse dictum, quia est

altera et altera: aut intelligitur esse alia, et alia, non quantum ad ipsam potentiam quam principaliter importat ipsa immortalitas: sed quantum ad dispositionem superadditam. Et sic patet responsio ad quaesita.

D I S T I N C T. X X.

DE MODO PROCREATIONIS FILIORUM

si non peccassent primi parentes, et quales nascerentur filij, et de translatione in meliorem statum.

POST haec videndum est qualiter primi parentes, si non peccassent, filios procreassent, et quales ipsi filij nascerentur. Quidam putant ad gignendos filios primos homines in paradiso misceri non potuisse, nisi post peccatum: dicentes concubitus sine corruptione, vel macula non posse fieri. Sed ante peccatum nec corruptio, nec macula in homine esse poterat: quoniam ex peccato haec consecuta sunt. Ad quod dicendum est quod si non peccassent primi homines, sine omni peccato, et macula in paradiso, carnali copula conuenissent, et esset ibi thorus immaculatus, et commixtio sine concupiscentia: atque genitalibus membris sicut ceteris imperarent, ut ibi nullum motum illicitum sentirent: et sicut alia membra corporis alijs admoemus, ut manum ori sine ardore libidinis: ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis. Haec enim lethalis aegritudo membrum humanis ex peccato inhaesit. Genuissent itaque filios in paradiso per coitum immaculatum, et sine corruptione. Unde Augustinus: Cur non credamus primos homines ante peccatum genitalibus membris ad procreationem imperare potuisse, sicut ceteris in quolibet opere sine voluptatis pruritu utimur? Incredibile enim non est Deum talia fecisse illa corpora, ut si non peccassent, illis membris, sicut pedibus imperarent, nec cum ardore seminarent, vel cum dolore parerent: sed post peccatum motum illum meruerunt, quem nuptiae ordinant, continentia cohibet. Infirmittas enim prona in ruina turpitudinis excipitur honestate nuptiali: ut quod sanis est officium, agrotis sit remedium. Emissi quidem de paradiso conuenerunt, et genuerunt: sed potuerunt in paradiso eis esse nuptiae honorabiles, et thorus immaculatus sine ardore libidinis, sine labore pariedi.

Quare in paradiso non coierunt, duobus modis soluit.

CUR ergo non coierunt in paradiso? Quia creata muliere, mox transgressio facta est, et eieci sunt de paradiso. Vel quia nondum Deus iusserat ut coirent, et poterat diuina expectari auctoritas, ubi concupiscentia non agebat. Deus vero non iusserat, quia casum eorum praesciebat, de quibus homo propagandus erat. Ecce expresse habes de modo propagationis filiorum.

De termino illius inferioris vitae, utrum natis filijs per successiones, an simul omnes transferendi essent.

DE termino vero temporis, quo transferrentur ad spirituales caelestemque vitam, certum aliquid Scriptura non tradit. Et ideo ambiguum est, utrum parentes genitis filijs, perfectaque humani officij iustitia, ad meliorem statum transferrentur non per mortem, sed per aliquam mutationem: an parentes in aliquo statu vitae remanerent, ligno vitae utentes, donec filij ad eundem statum peruenirent: et sic impleto numero omnes simul ad meliora transferrentur, ut essent sicut sancti Angeli in caelis. De quo Augustinus ambigue disserit super Genesim, ita inquit: Potuerunt primi homines in paradiso filios gignere: non ut morientibus patribus succederent filij, sed in aliquo forma statu manentibus, et de ligno vitae vigorem sumentibus, et filij ad eundem perducerentur statum, donec impleto numero sine morte animalia corpora in aliam qualitatem transirent: in qua omnino regenti spiritui deseruirent, et solo spiritu viuificante sine corporeis alimentis uiuerent. Vel potuerunt parentes filijs cedere, ut per successionem numerus impleretur, qui genitis filijs, perfectaque humani officij iustitia, ad meliora transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem. Ecce hic habemus de transitu hominis ad meliora, sed incertum nobis relinquitur, utrum simul transferrentur, an per successiones.

Quales

Quales procrearent filios, utrum perfectionem, staturam et usum membrorum habentes, qualis homo primus fuit conditus.

SI vero queritur: Quales si non peccasset homo, filios genuisset: utrum videlicet sicut ipse primus homo secundum naturam corporis et usum membrorum perfectus mox conditus exiit, ita etiam eius filij in ipso natiuitatis exordio perfecti existerent: quia ambulare, et loqui, et cuncta facere possent? Responderi potest quod filios paruulos nasci oportebat propter materni uteri necessitatem, sed utrum mox nati perfectionem statura, et membrorum usum haberent: an paruuli et in minore aetate constituti uti possent membrorum officijs, an per intervalla temporum eo modo quo nunc fit, perfectionem statura et usum membrorum recepturi essent, auctoritatis definitum non habemus.

Ambigua Augustini verba ponit, ubi tamen videtur innuere quod filij et paruuli possent membrorum uti officijs.

ET super hoc Augustinus ambigue loquitur: Mouet nos, inquit, si primi homines non peccassent, utrum tales filios essent habituri, qui nec lingua, nec manibus, nec pedibus uterentur. Nam propter uteri capacitatem forte necesse erat paruulos nasci: sed quamuis exigua pars corporis sit costa, non tamen propter hoc paruulam viro coniugem fecit, unde et eius filios poterat omnipotentia Creatoris mox natos grandes facere. Sed ut hoc omittam, poterat certe eis prestare quod multis animalibus praestitit: quorum pulli, quamuis sint paruuli, tamen mox ut nascuntur currunt, et matrem sequuntur. Econtra Homini nato nec ad incesum pedes idonei sunt, nec manus saltem ad scalpendum habiles, et iuxta se manibus positae nascentes, magis possunt esurientes flere quam sugere: propriaque infirmitati mentis congruit haec infirmitas carnis. His verbis videtur insinuari quod filij etiam paruuli officijs membrorum valerent uti.

Quibusdam non absurde placuit quod filij parui nascerentur, et per accessum temporis in statura et in alijs sicut nunc proficerent, quod non esset vitio imputandum.

SED cum Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit primorum parentum filios nascituros paruulos, ac deinde per intervalla temporum eadem lege, qua et nunc natiuitatem humanam ordinatam cernimus, staturae incrementum, et membrorum usum recepturos, ut in illis expectaretur aetas ad ambulandum et loquendum sicut modo in nobis quod utique non esset vitio imputandum, sed conditioni naturae: sicut a cibo abstinere penitus non valebant, nec tamen illud erat ex vitio, sed ex natura conditionis.

Oppositio quorundam volentium probare eos posse viuere sine alimonia.

AD hoc autem opponitur: Si non peccarent, non morerentur: sed non peccarent, si non comederent: poterant igitur sine alimonia viuere. Ceterum, sicut supra diximus, non solum peccarent si de ligno vetito ederent, sed etiam, si concessis non uterentur: quia sicut erat eis praecipuum non illo ligno uti, ita alijs vesci. Praeterea contra naturalem rationem facerent, qua intelligebant de illis esse edendum, quod et naturaliter appetebant. Item opponitur. Cum fames sit poena peccati, si non peccarent, famem non sentirent: sed sine fame superfluum videretur comedere. Unde putant quidam eos cibis non indiguisse ante peccatum: quia non poterant esurire, si non peccassent. Ad quod dici potest quod fames vere defectus est, et poena peccati. Est enim immoderatus appetitus edendi: cui non subiaccisset homo, si non peccasset: sed proculdubio peccaret, nisi hunc defectum cibo praueiret. Habebat enim naturalem appetitum et moderatum, cui ita satisfaciendum erat, ne defectum famis sentiret. Sicut ergo non ex vitio, sed ex naturae conditione erat quod ante peccatum homo cibis indigebat, ita non ex vitio esset, sed de natura, si hominis conditio in principio suo, id est, in primo parente a perfecto inchoata, in subsequenti propagatione a modico ad maiora proficeret: ut scilicet per intervalla temporis statura corporea incrementa, usumque membrorum susciperet.

Utrum sicut statura corporis, ita etiam sensu mentis paruuli nascerentur, et per accessum temporis proficerent in sensu et notitia veritatis, scilicet an mox nati in his essent perfecti.

ET cum de corpore humano non sit absurdum, vel inconueniens hoc existimare, queri solet utrum de sensu animae et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit: ut scilicet hi qui sine peccato nascerentur, sensu et intelligentia mentis imperfecti existerent, et per accessum temporis in his proficerent usque ad perfectionem: an mox conditi perfectionem sensus, et cognitionis perciperent.

Lib. de paruulorum baptismo qui alias dicitur de peccatorum remissione in ca. 37. 10. 7.

Dist. 19.

rent. Illi qui sentiunt paruulos natos, in statura corporis et usu membrorum per accessum temporis profecturos, non differunt eosdem in exordio natiuitatis sensu imperfectos existere, et per interuallum temporis in sensu et cognitione proficere, usque ad perfectum.

Contra illorum sententiam opponunt quidam.

AD quod quidam opponunt dicentes: Si mox nati non haberent perfectionem sensus et intelligentie, ignorantia in eis esset. Ignorantia autem peccati est pena. Sed qui hoc dicunt, non satis diligenter considerant: quia non omnis qui aliquid nescit, vel minus perfecte aliquid scit, statim ignorantiam habere, siue in ignorantia esse dicendus est: quia ignorantia non dicitur, nisi cum id quod sciri et non ignorari debet, nescitur. Talisq. ignorantia pena peccati est, cum mens uitio obscuratur, ne cognoscere valeat ea que scire deberet.

De hominis translatione in meliorem statum: et de duobus bonis, altero hic dato, altero promisso.

Hugo. de sacra. li. 1. par. 2. ca. 6.

1. Cor. 15.

TALIS erat hominis institutio ante peccatum secundum corporis conditionem. De hoc autem statu transferendus erat cum uniuersa posteritate sua ad meliorem dignioremq. statum, ubi calesci et aeterno bono in calis sibi parato fruatur. Sicut enim ex duplici natura compactus est homo, ita illi duo bona Conditor a principio preparauit: unum temporale, alterum aeternum: unum visibile, alterum inuisibile: unum carni, alterum spiritui. Et quia primum est quod est animale, deinde quod est spirituale, temporale ac visibile bonum prius dedit. Inuisibile autem et aeternum promissit, et meritis querendum proposuit. Ad illius autem custodiam quod dederat, et ad aliud promerendum quod promiserat, naturali rationi in creatione anime hominis indite, qua poterat inter bonum et malum discernere, praeceptum addidit obedientie: per cuius obseruantiam datum non perderet, et promissum obtineret, ut per meritum ueniret ad premium.

DISTINCTIO XX.

De hominis duratione, et conseruatione quantum ad filiorum procreationem.

Post haec videndum qualiter primi parentes, et cet.

Expositio textus.



VPRA egit Magister de duratione immortalitatis, in hac parte agit de procreatione posteritatis. Vel aliter, et in idem redit. Supra egit de conseruatione indiuidui: hic agit de conseruatione speciei, qua quidem est per filiorum procreationem. Diuiditur autem haec pars in tres partes. In prima determinat, qualiter primi parentes filios procreassent. In secunda determinat quales filij nascerentur, ibi: Si uero quæratur quales si non peccassent, et cetera. In tertia breuiter opilogat, qua primo determinata sunt, ibi: Talis erat hominis institutio ante peccatum. Prima pars habet duas. In prima determinat de modo generationis. In secunda de tempore translationis, ibi: De termino uero temporis, quo transferrentur, et cetera. Similiter secunda pars principalis habet duas. In prima determinat, quales nascerentur filij quantum ad corpus. In secunda, quales nascerentur quantum ad animam, ibi: Cum de corpore humano non sit absurdum, et cetera. Aliarum partium subdiuisiones, et continentia manifesta sunt in littera.

Infirmas enim pronas in ruinam turpitudinis excipitur honestate nuptiali. Dub. I.

CONTRA: Ex hoc uidetur quod non possit, actus ille sine peccato, et turpitudine exerceri. Sed contra hoc est, quia omnis actus, qui est in praecepto, potest fieri sine peccato: ergo et coitus.

RESPON. Dicendum quod hic non dicitur

A de turpitudine, qua sonat in culpam, sed qua magis sonat in penam: vel si de illa intelligitur, tunc nuptiae ita excipiunt pronitatem carnis, quod actus ille absque omni peccato potest fieri: unde quod dicit Magister, quod nuptiae ordinant actum illum, non est intelligendum ratione inordinationis, qua sit in actu illo: sed qua inesse, nisi esset matrimonium: de hoc autem diffusius agetur in quarto in tractatu de matrimonio.

Potuerunt in paradiso esse nuptiae honorabiles. Dub. I.

CONTRA. Videtur quod similiter sint honorabiles in statu ecclesiae cum sit sacramentum magnum, sicut dicit Apostolus: Cum etiam approbentur a iure naturali. Si tu dicas: honorabilitas nuptiarum attenditur quantum ad actum illum, tunc quaeritur: Quare magis actus ille honestus, et castus sit cum pudore, quam alius actus, in quo est culpa deordinatio: magis enim verecundatur quis de actu illo honeste, et caste facto, quam de alio actu inordinato, utpote cognoscere uxorem, quam percutere feruum.

RESPON. Dicendum quod est loqui de nuptijs quantum ad signatum, et quantum ad fructum, et quantum ad actum: et quantum ad haec tria honorabiles erant in paradiso: in statu uero miseriae, quamuis sint honorabiles quantum ad signatum, et fructum, habent tamen pudorem annexum quantum ad actum, quia omnis homo utrens ratione, actum illum erubescit exercere coram alijs, etiam cum propria uxore. Rationem autem huius assignat Augustinus in decimo quarto de Ciuitate Dei. Quia cum ratio deberet dominari corpori, magis erubescit quod ipsa subiciatur alicui parti corporis: et quod aliqua pars corporis dominetur ei, quam quod ipsa inordinate dominetur ei: ideo magis verecundatur de ardore libidinis, qua est in actu illo, quam de perturbatione furoris, qua est in conuulsiando seruo.

Nondum

Nondum Deus iusserat, ut coirent. Dub. III.

Gen. 1. 6

1. Cor. 8. c

Hoc uidetur esse falsum, quia dicitur: Crescite, et multiplicamini, et replete terram. Constat quod hoc dictum est quantum ad actum generationis: ergo, etc. Iuxta hoc quaeritur, si mandatum illud omnes obligat. Quod si sic: ergo uidetur quod transgressi sunt, quia non coierunt in statu innocentiae. Si non: ergo uidetur quod poterant continue seruare uirginitatem. Item quaero, utrum illud mandatum maneat adhuc: quod si manet: ergo non licet alicui seruare uirginitatem, quod est contra Apostolum, qui dicit: Volo uos omnes esse, sicut ego sum: loquitur de castitate. Si non obligat modo: quaero, quando reuocatum est. Videtur etiam quod modo sint melioris conditionis homines, quam tunc, quia modo possunt seruare uirginitatem: tunc autem non poterant.

RESP. Dicendum quod illud mandatum datum fuit viro, et mulieri in statu innocentiae: sed cum esset mandatum affirmatiuum, non obligabat ad semper, sed pro loco, et tempore: determinatio autem temporis dependebat ex reuelatione diuinae uoluntatis, quam quia Deus nondum eis reuelauerat, ideo dicit Magister: quod nondum iusserat. Ad illud quod quaeritur, utrum illud mandatum fuerit reuocatum, dicendum quod aliter obligabat tempore naturae institutae, aliter nunc: tunc enim omnes obligabat, quia omnibus erat in officium: nunc autem non obligat omnes pro eo, quod sunt multi, qui sufficiunt illud implere, alijs consilium uirginitatis seruantibus. Hoc autem consilium competit statui naturae lapsae: non autem naturae institutae, quia tunc cum nulla esset pronitas, non esset maior uirtus continere, quam nubere, et omnes ad cultum Dei generarent: nunc autem propter difficultatem et arduitatem, omnino continere, magna uirtus est, et dignitatis. Et sic patet ea qua obijciuntur.

Impleto numero, et cet. Dub. IIII.

Prom. 13. b

Videtur haec positio esse inconueniens. Primum, quia magnum dispendium esset parentibus, si tanto tempore gloria eorum differretur, quousque electorum numerus impleteretur. Et iterum: Si spes, qua differretur, affligit animam: uidetur quod in eis esset aliqua afflictio. Rursus: Est numerus electorum futurus sic in magna multitudine: quo modo possent omnes homines intra paradisi spacium contineri: hoc non uidetur esse probabile. Si tu dicas quod propter hoc parentes transferrentur absque alijs, et glorificarentur, hoc non uidetur conueniens, quia ad magnitudinem Dei spectat, omnes simul glorificari, sicut faciet in die iudicij in resurrectione generali.

Et dicendum breuiter, quod ista secunda opinio probabilior est, sicut dictae rationes ostendunt. Nec obstat illud de similitudine glorificationis: hoc enim magis est propter iudicium, et resurrectionem corporum, quam decet esse simul, quam propter beatitudinis colationem. Huius ratio expressius habetur in Quarto, in tractatu de resurrectione.

In illis expectaretur actus, et cet. Dub. V.

Aug. lib. de pecc. mer. et remiss. c. 37. to. 7.

Hanc de paruulis primorum parentum opinionem uidetur Magister approbare. Sed contra hoc est uerbum Augustini praecedens paulo ante hoc: dicit enim sic: Infirmi tamen mentis congruit haec infirmitas carnis. Item si natura humana potentior est nobilior est quam brutalis: et quorumdam animalium fetus statim quando nascuntur possunt ambulare: multo fortius uidetur quod filij hominum.

RESP. Dicendum quod Magister nullam istarum opinionum intendit asserere: et dubium est, utrum sic, vel sic esset: nihilominus tamen hanc opinionem approbat tamquam probabilior, qua dicit, paruulos paula-

S. Bon. To. 4.

tim proficere, et crescere ad usum membrorum. Nec hoc dicit sine ratione. Teneritudo enim membrorum debetur proli hominis propter bonitatem complexionis, et congruentiam naturae, qua procedit a debiliorum complexione ad fortiorem: unde paruuli habent teneriora membra, quam adulti. Processus autem in incremento non esset miraculosus, sed naturalis, etiam tempore naturae institutae: et ideo rationabiliter Magister hunc modum dicendi magis approbat. Verbum autem Augustini praecedens intelligitur de infantia ratione incommodorum, concomitantium eam, non ratione imperfectionis membrorum. Ad illud quod obijciatur de illis generibus animalium, non ualet, quia alterius sunt complexionis, et organizationis.

Per interuallum temporis in sensu, et cognitione proficere, et cet. Dub. VI.

CONTRA: Videtur falsum quod hic dicit de paruulis: cum enim anima rationalis senescit in tempore, non uidetur secundum conditionem temporis alterari: ergo uidetur quod processu temporis non efficeretur magis sciens, cum non haberet in scientia per tempora alterari. Itaque Deus fecit animam Adae perfectam scientia: ergo pari ratione fecisset animam filiorum, si ipse stetit.

RESP. Dicendum ad hoc, quod haec est probabilior positio, quod aliquo modo per interualla temporum in sensu, et cognitione proficiscunt. Anima enim dum est in corpore, complexionem corporis imitatur. Et quoniam infantia est mollis, et fluida complexio cerebri, ideo non potest ibi esse fortis impressio specierum, nec fortis conuersio super illas. Unde sicut facies non relucet in aqua mota, sic paruuli non essent idonei statim ad usum cognitionis. Quod ergo obijciatur, quod anima non alteratur in tempore, uerum est quantum est de se: sed ratione corporis, cui coniungitur, crescit, et in tempore fortificatur. Ad illud uero quod obijciatur, quod haberet scientiam, dicendum quod etsi haberet scientiam quantum ad habitum, non tamen haberet quantum ad actualem considerationem propter organum ineptitudinem, sicut etiam non habent dormientes. Unde sicut paruuli baptizati dicuntur habere uirtutem in manere, non in usu, vel in actu: sic intelligendum est paruulos illos scientiam habuisse: et postmodum complexione facta habili ad considerandum, statim essent in actu considerationis sine penuria, et labore: et potissime uerum esset in eis illud uerbum Philosophi quod dicit, quod in sedendo, et in quiete dicitur anima prudens et sciens, cum se habet, et quies dicitur contra motum, et fluxibilitatem complexionis.

Præceptam addidit obedientie. Dub. VII.

Quaeritur, quare Dominus addidit præceptum super præceptum: et quare tot fuerunt præcepta, quae homini dedit: et iterum, quare præceptum obedientiae, siue disciplinae potius fuit negatiuum quam affirmatiuum.

RESPONDENDUM est ad hoc breuiter, quod tria Dominus fecit eis præcepta in principio. Vnum scilicet quod fuit: Crescite, et multiplicamini. Aliud fuit. De ligno paradisi, Comedite. Tertium fuit de ligno scientiae boni, et mali, Nolite comedere. Numerus autem, et sufficientia istorum præceptorum potest sumi dupliciter. Vno modo sic: Quoddam enim est præceptum, et quoddam ordinatum ad Deum: et istud fuit præceptum obedientiae. Quoddam quod ordinatum ad proximum, et illud fuit præceptum de multiplicando genere: Quoddam, quod ordinatum ad seipsum: et hoc fuit præceptum de comestione. Secundo modo sic. Vt quoddam præceptum respiciat corpus: et hoc est præceptum de comedendo. Quod respiciat animam: et hoc

aa et hoc

et hoc est praeceptum de abstinendo, quod est obediens meriti. Quoddam coniunctum: et hoc est praeceptum de consimili multiplicando. Praeceptum autem disciplinae fuit negatiuum, vt facilius esset obseruantia, et homo non posset de transgressione, vel omiffione habere excusatione. Et in hoc terminatur totalis illa pars huius Libri: quae est de hominis constitutione.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis, quae est de procreatione liberorum in statu innocentiae, quaedam incidunt dubitabilia. Et primo quaeritur, vtrum in statu innocentiae fuisset sexuum commixtio. Secundo, vtrum in illa commixtione esset feminum decisio. Tertio vtrum in illa feminis decisione esset delectationis intensio. Quarto, vtrum in illa commixtione esset integritatis corruptio. Quinto, vtrum in omni coitu esset prolis generatio. Sexto, vtrum aequalis esset per generationem masculorum, et feminarum multiplicatio.

QUESTIO I.

An in statu innocentiae fuisset sexuum commixtio.

- S. Tho. 1. 2. q. 98. art. 2. Et 2. Sent. dist. 20. q. 1. art. 1. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 20. p. 2. q. 1. art. 1. Richardus 2. Sent. dist. 20. q. 1. Alfridorensis 2. Sent. tract. 10. cap. 2. q. 4. Durandus 2. Sent. dist. 20. q. 1. Thom. Arg. 2. Sent. dist. 20. q. 1. art. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 20. q. 1.

FVNDAMENTA.

IRCA quam sic proceditur, et ostenditur, quod et si homo stetit, facta esset sexuum commixtio. Primo per textum Genesis: Faciamus ei adiutorium simile sibi. Sed vir non indigebat adiutorio mulieris, nisi quantum ad actum generationis: nec poterat simul aliquem generare, nisi simul commiscerentur: ergo, et cetera.

ITEM per Augustinum de Ciuit. Dei: Quisquis dicit non coituros, non generaturos homines, nisi peccassent, quid aliud dicit nisi propter numerositatem sanctorum, necessarium fuisse peccatum? ergo si hoc est inconueniens ponere, etiam si homo non peccasset, vir et mulier per commixtionem sexuum generarent.

ITEM distinctio sexuum non est nisi propter generationem: sed in primaria sui conditione distinctio fuit in humana specie, sicut in alijs: ergo si sexus distincti ad vnum effectum non concurrunt nisi commisceantur, videtur quod si homo stetit, vir et mulier commixti essent.

ITEM vir habuit vim generatiuam, sed planum est quod intra se prolem concipere non poterat: cum nec haberet locum in quo foetus vegetaretur, nec viam, per quam egrederetur: ergo videtur quod ad hoc, quod generaret, necessarium erat sibi cum muliere commiscere, et conuenire.

SED CONTRA: per Augustinum de bono coniugali: Nuptiae non nisi mortaliu esse poterunt: constar hoc dictum esse quantum ad commixtionem sexuum: si ergo manente statu innocentiae homo poterat non mori: ergo nec mulieri poterat commisceri.

ITEM Damascenus: Poterat Deus genus hoc abfque generatione multiplicare, si homo mandatum suu seruaasset vsque in finem: ergo videtur quod si stetit homo, quod vir mulieri commisceri non haberet, nec filium procreare.

Damas. lib. 2. c. 30. de fide Orth.

AD OPPOSITVM Aug. ca. 2. tomo 6.

Damas. lib. 2. c. 30. de fide Orth.

ITEM ad hoc data est vis generatiua, vt quae non possunt continuari in se, conferuntur in suo simili: sed homo, natura stante, in perpetuum continuari posset: ergo non videtur quod homo generaret.

ITEM commixtio sexuum est opus carnale: sed primi parentes, cum essent spirituales, non erant dediti operibus carnis, nec impediabantur a quiete contemplationis: ergo non videtur quod natura stante haberent in simul commisceri.

CONCLUSIO.

Si homo stetit in rectitudine, adhuc fuisset generatio, et sexuum commixtio.

RESP. AD ARG. Dicendum quod in statu innocentiae absque dubio homo haberet generari ex homine: et hoc attestatur auctoritati Scripturae, et iudicio rationis rectae. Dicitur enim hominibus in statu innocentiae, sicut scribitur: Crescite, et multiplicamini, et replete terram. Et alius textus dicit, Mulierem in adiutorium viri esse factam. Rationi etiam rectae hoc consonat, quae dicit potentiam generandi spectare ad complexionem naturae: vsum vero generationis ad complementum, et perfectionem Ciuitatis supernae. Et quia in statu innocentiae natura perfectior erat quam in statu viae, et si homo stetit, superna ciuitas suorum ciuium numerositate nequaquam fraudata esset: ponendum est quod homo in statu innocentiae generare poterat, et genuisset. Et quia nec vir per se, nec mulier per se sufficeret ad generandum: ideo per commixtionem fieret coniunctio vnius ad alterum, et mutuum sibi preberent auxilium in procreatione prolis ad multiplicandum genus humanum. Et ideo concedenda sunt rationes ostendentes quod si homo stetit, esset generatio et sexuum commixtio.

AD illud autem quod primo obijcitur in contrarium de verbo Augustini in libro de bono coniugali, dicendum quod mortale non vocatur ibi, quod habet necessitatem in moriendo, sed mortale dicitur generaliter pro vita animali, in qua sola potest fieri generatio, quia in ea solum potest fieri decisio, et restauratio: et quia haec mortalitas esse poterat in statu innocentiae, quamuis non in statu gloriae: ideo patet illud.

AD illud quod obijcitur de verbo Damasceni, dicendum quod Damascenus non vult dicere, quod non esset generatio, si homo stetit: sed quod non esset per eum modum, per quem est modo, scilicet cum libidine, et foeditate. Praeterea ipse non dicit, quid Deus faceret, sed quid facere posset.

AD illud quod obijcitur, quod ideo data est vis generatiua, vt perpetuentur corruptibilia, dicendum quod illa non est ratio tota, immo ratio praecipua, et secundum si deum, quam ignorauit Philosophus, est propter multitudinem numeri electorum, quam Deus sic disposuit facere successiue propter congruentiam multiplicem, sicut supra tactum est: tum videlicet propter diuinae gloriae manifestationem, tum etiam propter hominum maiorem coniunctionem, vt magis adiuuicem se diligerent: tum etiam propter vniuersi decorem, et perfectionem: quae non solummodo attenditur secundum esse permanentis, immo etiam secundum esse decurrens: decursus autem in rebus irrationalibus debet esse secundum ordinem, et exigentiam ad res rationales, propter quas factae sunt.

AD illud quod obijcitur, quod commixtio sexuum est opus carnale, dicendum quod caro vno modo sonat in vitio, sicut illud ad Galatas: Caro concupiscit aduersus spiritum. Alio modo caro dicit naturam, sicut illud ad Ephesios: Nemo carnem suam odio habuit. Et sic carnale potest dici dupliciter: vel a carne secundum quod dicit naturam, vel a carne secundum quod dicit vitium: et hoc vltimo modo in primo statu, sexuum

Gen. 1. c

Gal. 5. c

Ephes. 5. f

sexuum commixtio non esset carnale opus, eo quod non esset ibi vitiositas: esset tamen opus carnale secundum quod caro sonat in naturam: et nihilominus esset spirituale opus, quia natura, et opus naturae concordat spiritui et gratiae.

QUESTIO II.

An in commixtione in statu innocentiae fuisset feminum decisio.

- S. Tho. 1. 2. q. 98. art. 2. Et 2. Sent. dist. 20. q. 1. art. 2. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 20. q. 1. art. 2. Richardus 2. Sent. dist. 20. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 20. q. 2. Gabr. Biel 2. Sent. dist. 20. q. 1. art. 3. Dub. 2.

FVNDAMENTA.

TRVM in illa commixtione esset feminum decisio. Et quod sic, videtur. Generare est de substantia sua aliquem producere: sed nemo producit aliquem de substantia sua, nisi det ei partem substantiae suae, cum dare totam non possit, nisi solus Deus: partem autem substantiae non dat nisi decidendo a se: ergo, et cetera.

ITEM filius a patre et matre generatur, non tantum effectiue, sed etiam materialiter: sed quodcumque aliqua duo sunt materia vnius, necesse est ea adiuuicem vniri, et commisceri secundum se tota, vel secundum aliquod sui: illud autem in quo vnuntur non solum habet rationem materialis, sed etiam effectiui, et tale vocamus semen: igitur si homo stetit, generatio nihilominus esset per comixtionem feminum.

ITEM vir ex suo coitu mulierem fecundaret: sed hoc non esset, nisi aliquid impartiretur mulieri: sed constat, quod non impartiretur necessarium, quia natura illud sibi reseruat: ergo impartiretur alimenti superfluum, et hoc est semen: ergo fieret feminum commixtio.

ITEM a primaria conditione habuerunt vir et mulier vasa susceptibilia, et idonea ad humoris seminarij generationem, et decisionem, et commixtionem, et illa sunt quae sunt organa virtutis generatiuae: ergo in generatione prolis naturale est semen decidere: ergo si homo generaret tunc secundum quod competeat naturae, in statu innocentiae fuisset commixtio feminum.

AD OPPOSITVM 1. SED CONTRA: Semen est superfluum nutrimenti: vbicumque autem est superfluitas, ibi est vitiositas: sed in natura instituta non erat vitiositas: ergo nec superfluitas: igitur nec humor seminarius.

2. ITEM semen est superfluitas tertiae digestionis: sed si homo stetit, non esset in eo superfluitas secundae digestionis, vt pote steruus, et vrina: ergo nec superfluitas tertiae. Prima patet per philosophum: secunda manifesta est, quia ille superfluitates numquam sunt sine foeditate, et ignominia: ergo si foeditas, et ignominia non sunt in homine, nisi per culpam, nullo modo esset in eis talis superfluitas.

3. ITEM si esset in eis semen, aut esset conueniens propriae complexionis, aut non. Si non: ergo non videtur, quod de eo deberet, vel posset proles generari. Si sic: sed natura naturaliter tenet quod est sibi conueniens: et si expellit, hoc non est per naturam, sed per violentiam: ergo si in statu innocentiae homo hominem generaret non violenter, sed naturaliter, videtur, quod in generatione semen non emitteret.

4. ITEM actualis decisio partis a parte est via ad corruptionem: sed homo in statu innocentiae ad corruptionem non tendebat: ergo generando, semen non decidebat.

Arist. 2. de Gener. ani mal. c. 18.

S. Bon. To. 4.

CONCLUSIO.

In statu innocentiae per feminis decisionem prolem generassent primi parentes.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum generatio prolis quantum est de ordine, et potestate naturae, habeat fieri per coniunctionem, et commixtionem duorum sexuum in hominibus, qui respectu prolis se habent per modum materialis, et efficientis, ita quod ratio materialis plus residet penes mulierem, et efficientis, vel actiui plus residet penes virum, necesse est ad generationem aliquas particulas tam a muliere, quam a viro decidi, in quibus esset virtus, et ratio seminalis respectu corporis propagandi. Quia igitur hic est ordo naturae non solummodo lapsae, sed etiam institutae. Ideo dicendum est, quod in statu innocentiae et vir, et mulier per decisionem feminum generassent.

AD illud quod obijcitur in contrarium de feminis superfluitate, dicendum quod est superfluitas residuitatis, et est superfluitas impuritatis. Superfluitas residuitatis est in femine, et haec superfluitas necessitatem non excludit, immo idem ipsum, quod necessarium est, est superfluum, sed necessarium speciei, superfluum indiuiduo: necessarium virtuti generatiuae, sed superfluum nutritiuae: et haec superfluitas non repugnat bonitati, et complexionis naturae, quia non sonat in vitium, sed in complementum. Est et alia superfluitas impuritatis, sicut steruus, et vrina, defluxio rheumatis, et emissio sudoris, et consimilia: et haec est in duplici differentia. Quaedam venit ex debilitate virtutis contentiuae, et conuersiuae, sicut sudor, et rheuma: et talis non fuisset in Adam, propterea quia virtutes naturales in ipso erant in suis operationibus efficaces. Alia vero est, quae venit ex nutrimenti qualitate, et nutrimenti impuritate, et haec fuisset in Adam: qualis est superfluitas egestionis, et vrina: quae sunt propter separationem puri ab impuro: vt illud, quod purum, et idoneum est assumatur in alimentum: illud vero quod est minus idoneum, abijcitur exterius, licet non cum tanto foetore, et foeditate, sicut et hoc satis indicant vasa, et intestina, et voramina quae sunt homini a sua prima conditione naturaliter deputata.

ET per hoc patet responsio quasi ad omnia obiecta. Nam primum quod obijcit, quod vbi est superfluitas, ibi est vitiositas, non valet, quia non habet veritatem de superfluitate residuitatis qualis est superfluitas feminis.

SECUNDVM autem quod obijcit, quod superfluitas secundae digestionis est cum foeditate, et ita cum poenaltate, similiter non valet, quia quamuis illa separatio puri ab impuro sit in nobis cum foeditate: in istis esset sine aliqua foetoris corruptione in attestationem virtutis potentiae conuersiuae, et puritatis nutritiuae.

SIMILITER tertium non multum cogit: quia semen cum sit superfluum nutritiuae, est necessarium generatiuae: et non conuenit cum natura, vt saluans ipsam in se, sed vt saluans eam in altero: et ideo natura non appetit sibi illud retinere, sed in alterum transfundere, et quamuis non conueniat naturae generantis in se, vt sic est: conuenit tamen naturae generatiuae.

SIMILITER vltimum non cogit quod dicit: quod decisio est via ad corruptionem: hoc enim locum habet, vbi est decisio partis necessariae cum quadam violentia, et vbi est decisio sine restauratione: hoc autem non est in feminis decisione, sicut ostensum est. Et ita omnia obiecta possunt solui per distinctionem prius factam, et alia etiam plura media, quae ad hoc possent adduci.

Aug. 14. de Ciuit. Dei cap. 23. et 24. tom. 5.

An in emissione seminum in statu innocentie fuisset delectationis intensio.

Ægid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 20. q. 1. ar. 4. Richardus 2. Sent. dist. 20. q. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 20. q. 3.

AD OPPOSITIVM

TRVM in illa feminis emissione esset delectationis intensio. Et quod sic, videtur. Natura bene disposita desiderat superfluum emittere: ergo melius disposita magis desiderat illud emittere: sed natura instituta multo melius erat disposita, quam natura lapsa: ergo vis generatiua multo magis desiderabat semen emittere, quod est superfluum: sed ubi maius est desiderium, ibi in completionem multo maior est delectatio: ergo in feminis decisione multo maior esset tunc delectationis intensio, quam sit modo.

ITEM delectatio est ex coniunctione conuenientis cum conuenienti, et sensu eiusdem: et ideo dicunt naturales, delectationem esse in coitu propter transitum humoris per locum neruosi, in quo maxime viget sensus: si ergo tanta erat tunc conuenientia, vel maior, quam sit modo: et sensus tunc magis vigeat, quam modo, videtur, quod in feminis decisione maior tunc, quam nunc esset delectationis intensio.

ITEM vnaquaqueque virtus cognitiua delectatur in facilitate, et complemento sue operationis, hoc per se verum est: ergo quanto maior esset completio, et facilitas, tanto maior esset delectatio: sed vis generatiua, in qua viget sensus tactus, facilius, et completius existit tunc in actu suum, quam nunc: ergo maior esset ibi delectationis intensio.

ITEM oculus Adæ plus delectabatur in aspectu lucis, et auditus in auditu cantus sonori, quæ aspectus, vel auditus hominis lapsi: ergo pari ratione in gustu, et tactu apposto sibi conuenienti, multo plus haberet delectari: ergo cum cognouisset vxorem, vel cum comedisset, maiorem delectationem habuisset.

FVNDAMENTA. SED CONTRA: August. dicit de Ciuit. Dei: quod si homo non peccasset, sic membra genitalia applicarentur adinuicem, sicut modo applicatur manus ori: sed in applicatione manus ad os, aut nulla, aut modica habetur delectatio: ergo pari ratione videtur, quod nec in contactu illorum membrorum.

ITEM si tanta esset delectationis intensio tunc, quanta est nunc, cum modo sit deordinatio in actu generandi propter delectationis intensiorem, tunc fuisset generatiua deordinata: ergo non esset generatiua instituta, sed destituta.

ITEM si in actu illo natura stante esset delectationis intensio, cum fortificata vna virtute, minoretur vsus alterius, videtur quod sicut nunc in illo opere absorbetur vsus rationis, ita et tunc: sed hoc non potest esse sine hominis subuersione: ergo non esset natura ordinata, sed inordinata, et subuersa.

ITEM si tanta esset tunc delectatio in presentia, et coniunctione sexuum, quanta est nunc: ergo similiter tantus esset appetitus in absentia, quantus est nunc: sed vehementia appetitus, et desiderij excitat prurium, et pruritus vehementia facit membra illa inobediencia rationi, et repugnantia: ergo in statu ante lapsum esset pugna, et controuersia, quod est contra omnes sanctos, et contra fidem sinceram. Restat ergo, quod tempore nature institutæ in sexuum commixtione non erat delectatio intensior.

Si homo sterisset in innocentia, in seminis decisione non fuisset tanta delectationis intensio, quanta nunc est: cum debitum modum non obseruet.

RESP. AD ARG. Intelligendum est, hic duplicem modum esse dicendi. Quidam enim dicere voluerunt, quod tanta vel maior erat delectatio tunc, quam nunc: et tamen non erat immoderata. Tanta erat propter naturalis virtutis perfectionem: immoderata non erat propter inferiorum virtutum subiectionem. Ratio enim dominabatur illi delectationi, et eam deferebat in suum finem: et ideo non absorbebatur, nec erat ibi repugantia. Et per hoc volunt soltere obiectionem. Est et alius modus dicendi qui magis concordat verbis Augustini, et probabilitati rationis, scilicet quod in decisione seminum, et commixtione sexuum, tempore nature institutæ aliqua fuisset delectatio, moderata tamen, et mensurata, secundum quod exigebat hominis rectitudo, et secundum quod eam volebat temperare ratio hominis: et ideo non erat tanta, quanta est modo. Nunc enim, quia virtus illa maxime exiit rationis imperium, dum ratio amisit originalis iustitiæ vinculum, et retinaculum, per quod imperabat viribus inferioribus: ideo laxatis sibi habenis toto impetu, et conatu se precipitat in delectabile sibi oblatum: non propter intensiorem virtutis mouentis, sed propter defectum virtutis retardantis. Vnde sicut æquus lasciuius rupto freno velocius currit, et impetuosius, quam cum infrenatur, et detinetur a suo fessore, licet non habeat maiorem virtutem: sic et in proposito intelligendum est se habere: et hoc est quod dicit Augustinus de Ciuit. Dei. Nuptiæ illæ dignæ felicitate paradisi, si peccatum non fuisset, et diligendam prolem gignerent, et pudendam libidinem non haberent. Et ideo concedendæ sunt rationes ostendentes, quod non esset tunc tanta delectationis intensio, quanta est nunc, cum modo tanta sit vt modum, et ordinem debitum non obseruet.

ITEM illud ergo quod obijcitur in contrarium, quod natura desiderat emittere superfluitatem, dicendum, quod verum est: sed illud desiderium habet terminum, et limitem, et in natura instituta illum terminum non exiret: nunc autem exiret, et ratio prius tacta est.

ITEM illud quod obijcitur, quod delectatio venit ex coniunctione conuenientis cum conuenienti, et sensu eiusdem, dicendum quod non tantum venit ex coniunctione, sed etiam ex virtutis conuersione super delectabile: in statu autem nature institutæ, et esset coniunctio conuenientis cum conuenienti, et sensus: non tamen tanta esset virtutis incuruatio, et inclinatio quanta est modo: et ideo non esset tam improba, et tam intensa delectatio.

ITEM illud quod obijcitur, quod virtus delectatur in completionem, et facilitate sui actus, dicendum quod verum est: sed tamen adhuc ista delectatio terminum præfixum debet habere, et haberet vtique si homo sterisset. Et quoniam illum merito peccati egreditur, hinc est, quod amplius delectatur, quamuis delectationis materia non sit maior.

ITEM illud quod obijcitur, quod amplius delectaretur homo in sensu visus, et auditus, dicendum quod verum est de delectatione naturali, sed non est verum de delectatione curiositatis. Nec est simile de delectatione, quæ est in visu, et quæ est in tactu, quoniam visus delectatur in obiecto quod est nobile, et magis accedit ad naturam spiritualem, similiter et auditus: et ideo in beatis delectatio visus potissime intenditur: tactus vero delectatur in re magis grossa, et materiali: et ideo intensio sue delectationis magis repugnat statui spirituali, et magis reddit hominem carnalem, et animale, qualis est homo in statu miseræ. Et sic patet quod illud non est simile.

Opin. 1.

Opinio 2.

AD OPPOSITIVM Ca. 26. fo. 5

1. Eth. c. 14

FVNDAMENTA.

An in coitu in statu innocentie fuisset integritatis corruptio.

3. Tho. 1. p. 98. art. 2. ad 4. Ægid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 20. q. 1. ar. 4. dub. 1. Richardus 2. Sent. dist. 20. q. 4. Alrifod. 2. Sent. tract. 10. cap. 2. q. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 20. q. 4. Tho. Arg. 2. Sent. dist. 20. q. 1. ar. 2.

AD OPPOSITIVM

TRVM in illo coitu esset integritatis corruptio. Et quod non, videtur primo per Augustinum. De: Sine vlla corruptione integritatis infunderetur maritus gremio mulieris: ergo videtur, quod si homo sterisset, nulla esset integritatis corruptio.

ITEM vbi est corruptio integritatis in re habente sensum, est passio, et dolor: quia dolor est sensus diuisionis partium, sicut dicit Philosophus: si ergo in actu illo fuisset integritatis corruptio, cum esset in re habente sensum, esset per consequens doloris passio: sed hæc passio non poterat esse in natura stante: ergo nec integritatis corruptio.

ITEM vbi est corruptio integritatis, ibi est amissio virginalis dignitatis: sed si homo sterisset, in actu illo non fuisset alicuius dignitatis amissio: ergo nec integritatis violatio.

ITEM corruptio integritatis est principium destructionis disponens ad mortem: immortalitas enim integritatem dicit, et priuat corruptionem: si ergo statui illo manente tam vir, quam mulier erant immortales: ergo integritatem per corruptionem aliquam, non poterant perdere.

SED CONTRA: Impossibile est semen suscipi, et emitti nisi per apertionem viarum: sed in actu generationis fuisset sexuum vel seminum commixtio: ergo fuisset et viarum apertio: si igitur in apertione viarum, integritatis virginalis est violatio: igitur, et c.

ITEM quamuis naturalia sint deteriorata, non tamen sunt ablata: ergo sicut modo commiscetur maritus vxori, ita et tunc: sed nunc non potest commisceri sine corruptione integritatis: ergo nec tunc.

ITEM quod aliqua virgo conceperit, hoc est miraculum, et proprium solius matris Christi: si ergo miraculum est supra naturam, et contra naturam: videtur quod natura stante, nulla mulier posset concipere virginitate manente, et corporis integritate.

ITEM mulier non posset parere salua claustrorum integritate, quia fetus non posset nisi per apertam portam exire: exire enim per ianuam clausam, hoc est solius proprium Christi, et nature impossibile: si ergo esset integritatis corruptio in partu, pari ratione et in conceptu.

CONCLUSIO.

In statu innocentie si vir vxorem cognouisset, fuisset claustrorum apertio, non tamen pœna, neque seditio.

RESP. AD ARG. Dicendum quod proposita quæstio plus habet curiositatis, quam vtilitatis: quia tamen habet ortum ex verbis Augustini, ideo introducta est maxime propter explanationem illius verbi quod dicit, quod maritus commisceretur vxori sine vlla corruptione integritatis, quod quidem non videtur esse intelligibile: si enim mulier permaneret integra, numquam esset viri ad mulierem carnis commixtio. Propter quod intelligendum est, quod integritas.

S. Bon. To. 4.

nis corruptio tria dicit scilicet claustrorum apertio, pœnalem passionem, et scdam delectationem: primum est natura, secundum est pœna, tertium vero est corruptionis vitiose, quæ tenet medium inter culpam, et pœnam. Si igitur vir cognouisset vxorem in tempore nature institutæ, fuisset ibi claustrorum apertio, sicut ostendunt rationes secundo inductæ, non tamen fuisset ibi pœnalis passio, ac scda delectatio, quia vis generatiua nec esset corrupta, nec esset infecta: immo obedirent rationi illa membra, sicut dicit Augustinus, sicut obediunt os, manus, et lingua: vnde sicut manus aperitur, et clauditur, et os aperitur, et clauditur, nec est ibi passio, vel pœna, nec delectatio scda, sic fuisset in natura instituta, nec turpius fuisset tunc loqui de istis membris, quam sit loqui de alijs: nunc enim turpe est loqui propter hoc, quod natura horret, et erubescit actum illi ratione scditatis, quæ in ipso consistit.

14. de Ciuit. Dei. ca. 23. fo. 5.

ET sic patet responsio ad rationes ad partem oppositam: omnes enim procedunt de corruptione, secundum quod corruptio sonat in violentiam, et pœnalitatem, et in delectationem, et in scditatem: et sic minuit dignitatem virginalem: et hoc patet pertractanti singulas.

QVÆSTIO V.

An quotiens fuissent coniuncti, totiens prolem genuissent.

Ægid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 20. q. 1. ar. 3. Richardus 2. Sent. dist. 20. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 20. q. 5. Gabr. Biel. 2. Sent. dist. 20. q. 1.

AD OPPOSITIVM

TRVM in qualibet coniunctione viri, et mulieris esset prolis generatio. Et quod sic, videtur. Matrimonium pro tempore innocentie erat solum in officium, non in remedium: sed officium consistit in procreando prolem: ergo solum ad hoc erat: si ergo vir, et mulier non coniungebantur matrimonialiter nisi propter quod erat matrimonium, videtur quod nunquam coniuncti essent, quin prolem generarent.

ITEM qui debitum petit in statu nature lapsæ prater necessitatem prolis procreandæ, peccat saltem venialiter: ergo ibi nunquam vir peteret debitum prater necessitatem prolis procreandæ, aut si peteret, peccaret, et caderet a statu innocentie: ergo illo statu manente nunquam cognosceret vxorem, quin ex ea susciperet prolem, cum ibi actus non esset priuatus debita intentione, nec intentio debito fine: priuatio enim intentionis rectæ non est sine culpa: priuatio vero vtilitatis intentæ, non est sine pœna: quorum neutrum erat in natura instituta.

ITEM nunquam homo comedisset, quin ex illa comectione sumpsisset refectionem, nec vquam nutritiua in suo actu priuata fuisset proprio effectu: ergo pari ratione generatiua in suo actu nunquam caruisset debito fructu: sed fructus eius est proles: ergo, et cetera.

ITEM nunquam homo seminasset terram, quin ex ea collegisset fructum temporaneum: sterilitas enim non fuit in terra, nisi propter hominis culpam: ergo si venter mulieris ita erat alienus a sterilitate, sicut terra tempore nature institutæ: igitur nunquam mulierem cognouisset quin ex ea debitum fructum sumpsisset.

SED CONTRA: Vis nutritiua semen administrat generatiuæ: ergo cum homo continue nutriretur, humor seminarius generatiuæ continue administrabat: ergo vel oportebat hominem extraordinarie pollui, vel naturam grauari ex tione feminis, vel aliquando mulie-

FVNDAMENTA.

AD OPPOSITIVM

rem cognoscere, quando non esset apta generare, ut prolem quando prolem haberet in ventre: si ergo prima duo membra sunt inconuenientia, restat ergo tertium scilicet quod uxorem aliquando cognouisset, quando prolem non generasset.

2. I T E M sicut comedere est actus naturalis, ita etiam et coire: sed homo naturaliter appetit comedere non solum in statu naturæ lapsæ, sed etiam in statu naturæ: ergo pari ratione naturaliter appetebat coire: sed homo tempore naturæ institutæ debebat appetitui naturæ satisfacere, cum natura esset ordinata, et ordinata appeteret, alioquin poenam sentiret: ergo videtur, quod siue mulier posset concipere, siue non, vir præter necessitatem prolis generandæ aliquando mulierem cognosceret.

3. I T E M ponatur quod Adam cognosceret uxorem suam prægnantem, quæro, aut peccaret, aut nõ. Si non: igitur non erat necesse, quod in omni coitu generaret. Si sic: Contra: Sanctius erat tunc matrimonium, quàm tempore naturæ lapsæ, et æque magnæ et maioris efficacæ: sed nunc propter bonum matrimonij excusatur coitus a culpa, etiam quando nulla est prolis generandæ necessitas: ergo videtur quod multo fortius tunc.

4. I T E M non erat maior inordinatio in contactu illorum membrorum, quàm in admouendo manum ad os: sed manus admoueri potest ad os sine aliquo peccato, et præter necessitatem: ergo videtur quod Adam potuit cognoscere uxorem suam absque peccato propter necessitatem prolis generandæ.

CONCLUSIO.

In statu innocentia cum vir ordinate tantum uxorem cognosceret, essetq. in eis perfectio virtutis generatiua, in quacumque coniunctione prolem suscepisset.

RESP. AD ARG. Dicendum quod vir in quolibet actu, quo cognouisset uxorem, suscepisset ex ea prolem. Et ratio huius est, quia congruentia ordinis exigebat, et perfectio virtutis ad hoc sufficiebat. Exigebat namque hoc congruentia ordinis duplicis scilicet virtutis generatiuæ ad rationem, et vtriusque ad suum finem. Vis enim generatiua ordinem habebat ad rationem, ordinem inquam perfectæ subiectionis: et ideo in actum non exibat, nisi secundum quod ratio dictabat: ratio autem recta, et ordinata dictat nulla re esse vitendum nisi ad id, propter quod est: et quia vis generatiua data fuit homini ad prolis multiplicationem, ideo recta ratio numquam dictaret, et vis generatiua numquam exiret in actum, nisi propter prolis generationem: hoc enim congrue natura hominis exigebat. Perfectio autem virtutis aderat, quæ ad hoc sufficiebat. Quia enim vis generatiua in viro ad generandum erat potens, et sufficiens, nec habebat impedimentum: similiter et in muliere pro suo loco, et tempore: ideo cum ordinate cognosceret vir uxorem, semper ex ea prole susciperet propter exigentiã duplicis ordinis, et sufficientiam duplicis virtutis scilicet generantis, et concipientis, sicut prædictum est. Vnde rationes hoc ostendentes concedendæ sunt.

1. A D illud ergo quod primo obiicitur in contrarium, quod nutritiua semper deseruaret generatiuæ, dicendum quod ita esset natura ad ordinata, ut numquam de cibo sumeret, nisi adeo temperate, quod si perfuitas tertæ digestionis, quæ quidem dicitur semen, non esset sufficienter coadunata, quousque veniret hora debita generandi. Adam enim in statu innocentia posse naturæ suæ cognouisset, et sufficientiã alimenti, et tempus, et horam quando generare debuisset: et ita viueret modeste, et sobrie, quod nec ad superabundantiam, nec ad indigentiam declinaret.

2. A D illud quod obiicitur quod naturaliter appeteret coire, sicut comedere, dicendum quod non est simile, quia actus comestitionis est ordinatus ad salutem indiuidui, in quo continue fit deperditio: actus vero generationis ad conseruationem speciei, et multiplicationem similis, quam non oportet continue fieri, sed temporibus determinatis: et ideo non sic esset appetitus naturalis ad coitum, sicut est ad cibum, nec ita continuus, nec ita frequens. Si enim in viris castis etiam tempore naturæ lapsæ non est sic inclinatio ad coitum, sicut ad cibum, multo minus nec in Adam erat. Quod autem ita intendatur appetitus vis generatiuæ, hoc potius est corruptionis naturæ, quàm institutionis primariæ.

est simile, quia actus comestitionis est ordinatus ad salutem indiuidui, in quo continue fit deperditio: actus vero generationis ad conseruationem speciei, et multiplicationem similis, quam non oportet continue fieri, sed temporibus determinatis: et ideo non sic esset appetitus naturalis ad coitum, sicut est ad cibum, nec ita continuus, nec ita frequens. Si enim in viris castis etiam tempore naturæ lapsæ non est sic inclinatio ad coitum, sicut ad cibum, multo minus nec in Adam erat. Quod autem ita intendatur appetitus vis generatiuæ, hoc potius est corruptionis naturæ, quàm institutionis primariæ.

3. A D illud quod obiicitur, quod si cognosceret prægnantem, non peccaret, dicendum quod prægnans non potest cognosci sine deordinatione, vel quæ sit, vel quæ videtur. Et quia in statu innocentia deordinationem timere non poterat, quia non erat ibi tiillatio, nec pruritus: ideo si tunc cognouisset, si sciisset se inutiliter cognoscere, inordinatus fuisset: et ideo peccasset. Nec est simile quod inducit de matrimonio in statu naturæ lapsæ, quia nunc non solum est in officium procreandæ prolis, sed etiã in remedium vitandæ fornicationis, sicut melius in Quarto libro patebit.

4. A D illud quod obiicitur, quod non esset ibi maior deordinatio, quàm in admouendo manum ad os, dicendum quod similitudo illa attenditur quantum ad hoc, quod vtrumque membrorum rationi subiebat, et vtrumque concupiscentiæ pruritus, et ardore carebat: in hoc tamẽ dissimilitudo est, quia magis oportebat actum illum ad finem debitum ordinare, quàm qualemcumque motum manus, vel pedis propter determinationem vsus illorum membrorum ad productionem prolis: vsus autem manus, vel pedis non est ita determinatus: et ideo non oportet cum tanta deliberatione exerceri.

QVÆSTIO VI.

An aequalis fieret multiplicatio virorum, et mulierum, si homo stetit.

S. Th. 1. p. q. 99. art. 2. Et 2. Sent. dist. 20. q. 2. art. 1. Et Quod. 3. art. 25. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. q. 2. art. 1. Richardus 2. Sent. dist. 20. art. 2. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 20. q. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 20. q. 6. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 20. q. 2.

FVNDAMENTA.

TRVM aequalis fieret multiplicatio virorum et mulierum. Et quod sic, videtur. Natura sic procederet in generando, sicut Deus eam instituit: sed Deus cum produxit naturam humanam, produxit masculinam, et femininam in pari numero: ergo similiter et natura in pari numero multiplicasset.

I T E M generatio hominis non poterat continuari nisi per masculum, et feminam: et ita necessaria est ad generationem mulier, sicut et masculus: ergo videtur, quod natura æqualiter intenderet vtrumque sexum: sed sicut intendebat, ita multiplicabat: ergo, et c.

I T E M sicut vir intendit se saluari in simili scilicet in viro, quem generat, sic et mulier in consimili, scilicet in muliere: sed natura æque bene esset ordinata in muliere, sicut in viro: ergo si vir non frustratur sua intentione, similiter nec mulier: igitur quot conciperet masculos ad conseruationem sexus virilis, tot conciperet feminas ad conseruationem sexus muliebriis.

I T E M in statu innocentia sicut quilibet comederet, ita quilibet prolem multiplicaret, cum omnibus esset

esset dictum: Crescite, et multiplicamini, et cetera. ergo quilibet haberet uxorem: si ergo matrimonium requirit, quod sint duo in carne vna, tot essent viri quot mulieres, nec plures, nec pauciores.

AD OPPOSITVM 1. Physic. cõ rex. 81. Et 2. de gener. animal. c. 4. 2. de Gen. et corrupt. contex. 59. I. S E D C O N T R A : Sicut dicit Philosophus in lib. de animalibus: Femina est vir occasionalis: ergo videtur esse præter naturam intentionem: sed tempore naturæ institutæ cum natura esset recta, nihil produceretur præter intentionem ipsius: ergo videtur quod nulla mulier generaretur, vel saltem pauca: igitur plures essent viri quàm mulieres.

2. I T E M sicut vult Philosophus: Natura semper desiderat quod melius est: sed sexus virilis perfectior est, et melior quàm sexus muliebriis: ergo natura magis desiderat generare virum quàm mulierem: si ergo sic produceret secundum quod desideraret, plures produceret viros quàm mulieres.

3. I T E M generatio maris est propter vigorem virtutis generantis, et feminis decisi, sicut dicunt naturales, et medici: sed in statu naturæ institutæ virtus generatiua, et semen decisum, completum et sufficientem haberet virtutem: ergo semper, vel plures masculos generari contingeret.

4. I T E M cum semen viri prædominatur femini mulieris, tunc ad propriam naturam trahit, et conuertit: sed secundum ordinem naturæ masculus potentior est femina: ergo natura stante semper, vel plures vinceret semen virile: ergo plures generaret natura masculos quàm mulieres.

CONCLUSIO.

Si homo stetit in statu innocentia, aequalis numerus fuisset marium, et feminarum generatio.

RESP. AD ARG. Dicendum quod si homo stetit, æqualiter natura multiplicaret viros, et mulieres. Rationem autem huius facile est accipere a parte finis ad quem: sed difficile est accipere a parte principij a quo. A parte namque finis ad quem, ratio est in promptu. Cum enim distinctio sexuum esset propter multiplicationem generis humani, et completionem numeri electorum: et illa multiplicatio ad omnes spectaret, et hoc solum secundum legem matrimonij, in qua tantum vna erat vnus, necesse est si natura stetit, tot fuisset mulieres, quot viros, cum nulla mulier careret viro, et nullus vir careret uxore, nec vna esset plurium, nec plures vnus. Rationem autem a parte principij effectiui assignare est difficile: potest tamen sic inuestigari, descendendo ad principia alterius scientiæ, scilicet naturalis, et medicinæ, quarum vtraque apud naturales, et medicos de distincta generationis maris, et feminæ: et cum quaeritur quare modo masculus, modo femina generatur, triplex ratio redditur a diuersis. Vna a parte vasis suscipientis: si enim suscipitur in parte dextra, dicunt quod ibi generatur vir propter fortem calorem, qui ibi viget: si in parte sinistra, sic generari habet mulier. Secunda ratio redditur ex parte commixtionis vtriusque sexus, scilicet viri, et mulieris. Si enim prædominatur semen viri, tunc trahitur ad naturam viri, et generatur masculus: si vero semen mulieris, tunc trahitur ad suam naturam, et generatur sexus femineus. Tertia ratio redditur ex parte virtutis feminis virilis. Si enim semen virile fuerit virtutis fortis ex concursu triplicis caloris et spiritus in ipso existentis, tunc fit fortior coagulatio, et complexio, et generatur sexus vigorosus, id est masculus. Si autem fuerit virtutis debilis, tunc fit coagulatio mollior, et fragilior, et generatur ex eo sexus infirmior, scilicet femineus. Hæc autem ratio tertio dicta principalior est inter istas tres, nec aliæ habent efficaciam nisi ab ista. Nam sicut vult Philosophus, prin-

Masculi, et femine generatio vnde proueniat.

1. de gener. ani. c. 19. et inde.

cipaliter mouens in generatione siue maris, siue feminæ est semen virile, et ideo nec semen mulieris proprie habet femini viri prædominari, nisi hoc dicatur propter debilitatem feminis virilis, qua accedit ad conformitatem feminis muliebriis. Nec locus matricis facit sexuum diuersitatem principaliter, sicut principaliter mouens, sed sicut cooperans principaliter mouenti, quod quidem est fortitudo, vel debilitas in virtute virilis feminis. Si autem quaeratur, quæ sit ratio diuersitatis in debilitate, et virtute virilis feminis, triplex etiam ratio potest reddi. Vna est propter caliditatem, et bonitatem membri, a quo fit feminis generatio: et per quod fit feminis transfusio, ita quod nec excedit in caliditate, nec declinat ad frigiditatem: tunc enim semen quod ab illo membro transfunditur, est fortis virtutis, et vigoris: si autem membrum se habet in opposita dispositione, tunc est virtutis debilis. Alia ratio potest sumi ex parte exterioris adiutorij, utpote alimenti, et venti, et temporis, quæ multum faciunt ad vigationem, vel debilitationem virtutis. Boreas enim suo flatu virtutem vigorat, dum eam recludit interius: sed auster debilitat, dum eam exhalare facit: sic etiam facit cibum, et tempus: et quando exteriores dispositiones concurrunt, quæ virtutem habent vigorare, tunc semen est fortis virtutis: quando vero sunt in contraria dispositione, tunc semen est virtutis debilis. Tertia ratio sumitur ex parte animæ. Vis enim generatiua multum conformatur accidentibus animæ, et imaginationibus secundum quod per experimentum patet. Nam ex memoria delectationis frequenter fit excitatio pruritus carnis, et ex imaginatione forti in somnis fit effusio feminis, sicut fit ad præsentiam mulieris: et vis formatiua, quæ est præcipua virtus in femine, multum adiuuatur ab imaginatione, secundum quod exempla ponuntur, et sunt in sacra Scriptura, et etiam in medicina, ut patet in ouibus Iacob. Et narratur pro exemplo, quod mulier, quæ nanum aspicebat, cum a viro cognoscebatur, omnes filios nanos concipiebat. Inter has autem rationes cum omnes sint bonæ, et faciant ad feminis vigationem secundum statum naturæ lapsæ, præcipua tamen sumitur ratio ex parte complexionis membri: alia duæ sunt sicut adminiculantes solum vel impediendes: sed tempore naturæ institutæ in qua corpus subiectum erat animæ, principalis ratio sumitur generationis maris, et femine a parte virtutis animalis mouentis, et imaginantis. Cui enim vir intenderet, et vellet generare virum, tunc vigoraretur virtus naturalis eius in agendo, et esset semen maioris virtutis, et generaretur sexus vigorosus, siue masculus: quando vero vellet, et imaginaretur generare sexum femineum, tunc minus forti impressione ageret in naturam inferiorem corporalem: et tunc semen esset minus forte, et generaretur sexus femineus: et ideo in tempore naturæ institutæ generatio maris, et feminæ subesset voluntati rationali. Et quoniam ratio dictaret omnia faciēda esse ordinate, et tot producere mulieres quot viros, ut quilibet vir haberet adiutorium simile sibi secundum exigentiã legis matrimonij: ideo tunc viros, et mulieres produceret in numero æquali: nunc autem quia generatiua non omnino subest virtuti animali, id est, imaginariæ, nec etiam rationali, licet ei aliquo modo conformetur, sed magis variatur penes dispositionem membri, et exterioris adiutorij; hinc est quod non est certa determinatio numeri nec in viris, nec in feminis generandis: immo quando credit generare masculum, generat feminam: et quando credit generare feminam, generat masculum: et aliqui habent plures feminas, aliqui plures masculos. Sic igitur patet, quod si homo stetit, in æquali numero fieret multiplicatio virorum et mulierum. Vnde rationes hoc ostendentes concedendæ sunt.

1. A D illud quod primo obiicitur, quod femina dicitur vir occasionalis, dicendum quod Philosophus

Gen. 30. g Imaginatio quantã vim habeat in generatione.

phus non vult dicere, quod femina sit præter naturam intentionem, sed quod virtus naturæ aliquem defectum habet in productione mulieris respectu productionis viri: ille autem defectus non repugnat ordini naturæ: sed potius saluat. Secundum enim ordinem naturæ, sicut producuntur in eodem corpore quædam membra magis fortia, quædam minus, sic producuntur in eadem specie quædam indiuidua vnius sexus, quædam alterius: et ideo licet ille defectus, qui ordinem naturæ corrumpit, vtpote est ille, qui est causa defectus membri, vel bonæ complexionis, sit præter naturæ intentionem: generatio tamen mulieris nec est præter naturam, nec contra naturam, sed secundum naturam.

2. Ad illud quod obijcitur, quod natura semper desiderat illud quod melius est, dicendum quod non intelligitur, quod semper desiderat melius simpliciter, sed melius in ordine: licet autem sexus masculinus melior sit in se, quam femineus, non tamen esset ita sufficienter salus naturæ in solo virili sexu, sicut in virili, et muliebri: et ideo natura magis desiderat vtrumque, quam alterum solum.

3. Ad illud quod obijcitur, quod semen viri præ-

dominatur femini mulieris, dicendum quod illa ratio debet sane intelligi ad hoc, quod valeat proprie enim loquendo, numquam semen mulieris prædominari semen mulieris, quia semen viri adeo est virtutis debilis, quod magis est idoneum ad productionem fetus muliebri quam virilis: hoc autem potuit esse in statu primo, sicut prædictum est.

4. Et per hoc patet responsio ad aliud quod obijcitur de fortitudine caloris, et virtutis: gradus enim ibi fuissent secundum ordinem rationis, et secundum exigentiam finis: ita quod vir aliquando operaretur actione magis fortificata in productione viri, aliquando minus fortificata in productione mulieris. Si quis autem vellet dicere, sicut aliqui existimant, quod mulier semper gemellos conciperet, ita quod dextra pars attraheret, quod est maioris virtutis de femine ad generationem sexus virilis, et pars sinistra, quod est virtutis magis debilis ad generationem sexus feminei, tunc facile esset ad ea, quæ obiecta sunt, respondere. Hoc autem nec de facili probatur, nec etiam reprobatum certitudine rationis; et ideo modus soluendi præhabitus, videtur esse magis rationabilis.

D I S T I N C T. XXI.

DE INVIDIA DIABOLI, QVA AD hominem tentandum accessit: et de modo tentandi.



VIDENTS igitur diabolus hominem per obedientie humilitatem posse ascendere, unde ipse per superbiam corruerat, invidit ei: et qui prius per superbiam diabolus fuerat, id est, deorsum lapsus, zelo invidie factus est satan, id est, aduersarius. Unde et mulierem tentauit, in qua minus quam in viro rationem vigere nouit. Eius enim malitia ad tentandum virtutem timida, humanam naturam in ea parte ubi debilior videbatur, aggressa est: ut si forte illic aliquatenus praualeret, postmodum fiducialius ad alteram, quæ robustior fuit, pulsandam, vel potius subuertendam accederet. Primum ergo solitariam feminam explorauit, ut in ea primum omnem suæ tentationis vim experiretur.

Quare in aliena forma venit.

SED quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se conuertit, ut dolo hominem supplantaret, quem virtute superare nequiret. Ne autem fraus illius nimis manifestaretur, in sua specie non venit, ne aperte cognosceretur, et ita repellere: iterum ne nimis occulta foret fraus eius quæ caueri non posset, ut homo simul videretur iniuriam pati, si taliter circumueniri permitteret eum Deus, ut præcauere non posset: in aliena quidem forma venire permissus est diabolus: sed in tali, in qua eius malitia facile posset deprehendi. Vt ergo in propria forma non veniret, voluntate sua propria factum est: ut autem in forma suæ malitiæ congruenti veniret, diuinitus factum est. Venit ergo ad hominem in serpente: qui forte si permitteretur, in columbæ specie venire maluisset. Sed non erat dignum ut spiritus malignus illam formam homini odiosam faceret, in qua Spiritus sanctus appariturus erat. Non ergo nisi per serpentem tentare permissus fuit diabolus: ut per illud quod foris erat, astutiam tentantis animaduertere femina quiret. Diabolus enim per serpentem tentabat, in quo loquebatur. Ideoq.

Gen. 3. 4. August. super Genes. li. 11. c. 3. et ca. 27. et 28. in serm. su. 1. 20. 3. Aug. super Gen. li. 11. c. 2. 10. 3. *serpens dictus est esse callidior cunctis animantibus terra, quia ut ait Augustinus: Mali angelus licet superbia deiecti, natura tamen sunt excellentiores omnibus bestiis propter eminentiam rationis: quamuis serpens non rationalis anima, sed spiritu diabolico possit sapientissimus dici. Non ergo mirum si diabolus spiritu suo implens serpentem sicut vates implebat, sapientissimum reddiderat omnium bestiarum: quem tamen ad tentandum non elegit diabolus, sed per quod animal permissus fuit, tentauit. Unde Augustinus super Genesim: Non est putandum quod diabolus serpentem per quem tentaret, elegerit, sed cum decipere cuperet, non potuit, nisi per quod animal posse permissus est. Nocendi enim voluntas inest cuique a se, sed potestas a Deo. Sic autem*

autem loquebatur diabolus per serpentem ignorantem, sicut per energumenos, vel phanaticos loquitur. Serpente enim velut organo est usus, mouens naturam eius ad exprimendum sonos verborum et signa, quibus suam monstraret voluntatem. Serpens ergo nec verba intelligebat, nec rationalis est factus: callidissimus tamen est dictus propter astutiam diaboli. Locutus est autem sicut asina Balaam: sed hoc diabolicum, illud angelicum fuit: boni et mali angeli similiter operantur. Hic queri solet, quare mulier non horruit serpentem. Quia cum nouerit creatum esse, ipsum etiam officium loquendi a Deo accepisse putauit.

De modo tentationis.

TENTATIO autem hoc modo facta est: Stans coram femina hostis superbus non aude in verba persuasionis exire metuens deprehendi: sed sub interrogatione eam aggreditur, ut ex responsione colligeret qualiter in malitia procedere posset. Cur inquit, precepit vobis Deus, ut non comederetis de omni ligno paradisi? Cui respondit mulier: De fructu lignorum quæ sunt in paradiso vescimur: de fructu vero ligni quod est in medio paradisi, precepit nobis Deus ne comederemus, et ne tangeremus, ne forte moriamur. In quo verbo dedit locum tentanti cum dixit, ne forte moriamur: unde mox diabolus dixit ad mulierem: Nequaquam moriemini, scit enim Deus quod in quacumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut di, scientes bonum et malum. Attende ordinem ac progressum humana perditionis. Primo Deus dixerat: Quacumque die comederitis ex eo, morte moriemini. Deinde mulier dixit: Ne forte moriamur. Nouissime serpens dixit: Nequaquam moriemini. Deus affirmavit: mulier quasi ambigendo illud dixit: diabolus negauit: quæ ergo dubitauit ab affirmante recessit, et neganti appropinquauit.

De versutia diaboli, qui ad facilius persuadendum, malum remouit, et bonum in pollicito duplicauit.

QVI ad suam persuasionem pleniter suffulciendam, id est, ut malum quod intendebat libere persuaderet: et malum quod mulier timuit, negando remouit, et repromissionem addidit: et ut eius persuasio citius reciperetur, promissionem duplicauit. Vnam nempe comestionem suadens, duo in premio proposuit, similitudinem Dei, scientiamq. boni et mali spondens. Vbi tribus modis hominem tentauit, scilicet gula in persuasionem cibi, cum dixit: In quacumque die comederitis: Inani gloria in promissione deitatis, cum dixit: Eritis sicut di: Auaritia in promissione scientiæ, cum dixit: Scientes bonum et malum. Gula est immoderata cibi auaritas. Vanitas gloria, amor propria excellentiæ. Auaritia, immoderata habendi cupiditas, que non est tantum pecunia, sed etiam altitudinis et scientiæ, cum supra modum sublimitas ambitur.

De duplici tentationis specie.

PORRO sciendum est duas esse species tentationis, interriorem scilicet et exteriorem. Exterior tentatio est, quando nobis extrinsecus malum visibiliter suggeritur verbo, vel signo aliquo, ut ille cui fit, ad consensum peccati declinet: et talis tentatio tantum fit ab aduersario. Interior vero tentatio est, quando inuisibiliter malum nobis intrinsecus suggeritur: et hac tentatio aliquando fit ab hoste, aliquando a carne. Nam et diabolus inuisibiliter mala suggerit, et ex carnis corruptione suboritur motus illicitus, et irritatio praua: ideoq. tentatio qua ex carne est, non fit sine peccato: quæ autem est ab hoste, nisi ei consentiatur, non habet peccatum, sed est materia exercende virtutis. Tentatio autem carnis interior difficilior vincitur: quia interior oppugnans de nostro contra nos roboratur. Homo ergo qui sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, tanto grauius plectendus erat, quanto leuiori impulsu fuerat prostratus. Et tamen quia aliquam, licet modicam, cadendi occasionem habuit, idcirco per gratiam iuuari potuit ad veniam, ut qui per alium ceciderat, per alium erigeretur. Qui ergo incitatore habuit ad malum, non iniuste reparatore habuit ad bonum. Diabolus vero quia sine alicuius tentatione peccauit, per alium ut surgeret iuuari non debuit, nec per se potuit, et ideo irremediabile peccatum eius extitit. Peccatum vero hominis sicut per alium habuit initium, ita per alium non incongrue habuit remedium.

Quare homo, non angelus, fit redemptus.

PRÆTEREA angelica natura quoniam non tota perierat, sed ex parte persisterat, non est redempta: humana vero tota perierat, et ideo ne penitus perderetur, ex parte est redempta, ut inde ruina suppleretur angelica: unde Augustinus in Enchirid. Placuit uniuersitatis Creatori, et mo-

et moderatori, ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea que perierat in perpetua perditione remaneret: que autem cum Deo illa deserente peristerat, de sua certissime cognita semper felicitate gauderet. At vero creatura rationalis, que in hominibus erat, quoniam peccatis atque supplicijis tota perierat, ex parte poterat reparari, unde angelica societati suppleretur quod ruina illa minuerat: hoc enim promissum est sanctis, quod erunt equales angelis Dei.

Quod non soli viro preceptum fuit datum.

ILLUD etiam notandum est, quod non soli viro preceptum videtur esse datum, cum ipsa mulier testatur sibi etiam esse mandatum, dicens: Precepit nobis Deus, et cet. Supra tamen legitur, ante factam mulierem Deum dixisse viro: De ligno scientia boni et mali ne comedas. Non dixit, ne comedatis. Forte quia facturus erat mulierem de viro, sic precepit ut per virum ad mulierem perveniret mandatum, quia mulier que subiecta viro fuit, non nisi mediante viro diuinum debuit accipere preceptum: unde Apostolus: Si quid discere mulieres noluerint, domi viros suos interrogent. Si queritur quo modo loqui potuerunt, vel loquentem intelligere, qui non didicerant inter loquentes crescendo vel magisterio? Dicimus, quia Deus eos tales fecerat, qui possent loqui, et discere ab alijs, si essent.

Aug. super Gen. lib. 8. c. 17. in sen. su.

Ibid. c. 16. in fine.

DISTINCT. XXI.

De hominis lapsu, seu peccato primorum parentum, et eorum tentatione.

Videns autem diabolus hominem, et cetera.

Expositio textus.



TERMINATA prima parte principali huius totalis Libri, in qua agit Magister de hominis conditione, sequitur secunda pars principalis, in qua agit de lapsu. Et quonia lapsus hominis est per peccatum, et peccatum hominis est triplex. Quoddam in quo persona corrumpit naturam, et hoc fuit peccatum hominis primi. Quoddam in quo natura corrumpit personam, et hoc est originale. Quoddam vero in quo persona corrumpit seipsam, et hoc est actuale. Ideo pars ista habet tres partes. In prima determinat Magister de peccato primorum parentum. In secunda vero determinat de peccato originali, quod ab illo fuit causatum, infra distinctione trigesima. In superioribus insinuatum est, et cet. In tertia vero de peccato actuali infra distinct. 34. Post pradieta de peccato actuali, et cet. Prima pars, in qua determinat de peccato primorum parentum habet duas. In prima determinat modum transgrediendi. In secunda vero, vt ostendatur hominis culpa, ostenditur quod homo habuit potentiam resistendi. Siue in prima determinat de culpa, per quam cecidit. In secunda de potentia, per quam stare potuit, infra distinct. 34. Nunc diligenter inuestigari oportet, et cet. Et quoniam culpa, siue peccatum Adæ comparisonem habet ad diaboli tentationem, et ad hominem cadentem, et ad Deum permittentem: ideo prima pars habet tres partes. In prima determinat de diaboli tentatione. In secunda determinat de hominis transgressione, infra distinct. 22. Hic videtur diligenter inuestigandum, et cet. In tertia vero determinat de Dei permissione infra distinct. 23. Præterea quæri solet, et cet. Prima pars continet præsentem distinctionem, et potest diuidi in tres partes. In prima Magister determinat, quare primi parentes fuerunt tentati. In secunda vero determinat generaliter modos tentandi, ibi: Porro sciendum est duas species tentationis. In tertia vero concludit propter tentationem præambulam remissibilitatem humani peccati, ibi: Homo ergo qui sola exteriori tentatione. Duabus victimis partibus remanentibus indiuisis, prima pars

Diuisio.

A habet tres partes. In prima determinat de tentatione primi hominis quantum ad motiuum. In secunda vero quantum ad instrumentum, ibi: Sed quia illi per violentiam, et cet. In tertia vero determinat quantum ad progressum, ibi: Tentatio autem hoc modo facta est. Et sic in parte ista tria determinantur, scilicet modus primæ tentationis in speciali, modi etiam cuiuslibet tentationis in generali: postremo vero qualitas, et quantitas peccati humani, ibi: Homo ergo, qui sola exteriori tentatione, et cet.

Loquebatur diabolus per serpentem ignorantem, sicut per energumenos. Dub. I.

Contra: Diabolus mouet energumenos mediante virtute sensibili: ergo videtur similiter, quod mouerit serpentem ad formandam locutionem mediante sensibili virtute: hoc autem non videtur possibile, quia imaginatio serpentis non erat capax sermonis et locutionis: ergo illa mediante non poterat vox articulata formari. Iuxta hoc queritur, a qua virtute sit illius locutionis formatio principaliter, et vtrum data sit noua potestas serpenti: vtrum etiam fuerit miraculum sicut fuit in locutione asina ad Balaam.

C R E S P. Dicendum quod ad locutionis formationem ista tria concurrunt. Primo instrumentorum aptitudo, et conuenientia. Secundo modo virtus motiua. Et tertio modo virtus directiua, cuius regimine feruatur vox articulata: et hæc tria sunt in homine complete a sui natura: in brutis vero animalibus reperitur incomplete. Habent enim quædam animalia organa apta, licet non complete ad vocis formationem. Habent etiam vim sensibilem motiuam. Habent etiam vim excogitatuam, siue imaginatiuam, ratione cuius erudiuntur ad aliquas voces pronuntiandas: non tamen est in eis complete: sed cum adest vis rationalis, quæ possit et regere, et mouere, tunc illa potentia incomplete ad actum habet reduci: et sic fuit in illa prima tentatione. Nam diabolus excitabat vim motiuam, et adiuuabat, et dirigebat, vt posset illas voces articulatas formare: ita quod serpenti non est data noua potestas, sed potestas superior assistebat: vnde proprie miraculum non erat, licet quis rationabiliter admirari posset, cum esset supra potestatem irrationalis creaturæ talia verba formari. Licet igitur maior sit aptitudo in energumenis ratione vis motiua, et organorum in loquendo, quam in serpente, quia tamen virtus principaliter mouens vtrobique, et dirigens in formando est virtus dæmonis: ideo dicit Magister eodem modo locutum esse diabolum per serpentem, quo modo loquitur per hominem dæmoniaco. Ad illud quod

quod obijcitur, quod imaginatiua vis serpentis non erat capax locutionis, dicendum quod verum est de locutione quantum ad significationem: sed non est verum quantum ad vocis expressionem. Vel posset dici, quod quamuis motus serpentis cooperaretur ad motum linguæ, non tamen cognitiua cooperabatur ad vocis articulationem: et per hoc patent ea quæ quæsitæ sunt.

Callidissimu tamen est dictus propter astutiam diaboli. Dub. II.

C O N T R A: Si hæc est ratio, quare serpens dictus est callidissimus, pari ratione si diabolus aliud quodcumque animal assumpsisset, callidissimus diceretur: ergo non esset ratio, quare magis illud animal assumpsisset quam aliud.

R E S P. Dicendum quod calliditas attenditur in cognitione ordinata ad nocendum, et seducendum. Et quoniam duplex est nocendum, videlicet spirituale, et corporale, duplex potest esse calliditas, aut in nocendo corporaliter, aut in nocendo spiritualiter. Calliditatem in nocendo corporaliter homini, habet serpens naturæ suæ industria, loquendo saltem secundum statum naturæ lapæ. Calliditatem vero nocendi spiritualiter non habet a se, sed a diaboli præsentia: et de hoc loquitur Augustinus, et Magister in littera. Et quia spiritualia debent significari per corporalia sibi similia, ideo cum serpens ex se habeat calliditatem nocendi, et insidiandi corporaliter, congruum fuit per ipsum diabolum exercere calliditatem suam contra hominem in nocendo spiritualiter: et secundum hunc duplicem sensum intelligi potest Scriptura.

Sciendum est duas esse species tentationis, interiorum scilicet et exteriorum. Dub. III.

C O N T R A: Exterior tentatio non est nisi propter interiorum, nec ad culpam perducit nisi mediante interiori: ergo non videtur quod ab inuicem habeat distingui. Item Subdiuidit interiorum in eam quæ est ab hoste, et in eam quæ est a carne, et videtur quod diuisio illa sit insufficientis, quia non solum tentatio est ab hoste et carne, sed etiam a mundo, secundum illud in Ioanne: Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, et cet. Queritur ergo de sufficientia horum membrorum. Et cum alibi legantur plures alia differentia tentationis, queritur, quo modo distinguuntur ab illis.

Iob. 2. c.

R E S P. Dicendum quod tentatio quinque modis considerari potest, scilicet quantum ad motiuum, quantum ad instrumentum, quantum ad effectum, quantum ad gradum, et quantum ad modum. Quantum ad motiuum, vel generaliter, vel specialiter. Si generaliter, sic diuiditur tentatio in eam quæ est ab hoste, et a carne, et a mundo, vt dicitur in quadam sequentia. Mundus, caro, dæmonia diuersa mouent, prælia. Si specialiter, vt dicatur motiuum quod se offert non solum per modum obiecti, sed etiam quod inducit, et excitat per modum impulsui: sic est illa diuisio quam ponit Magister in littera, quod tentatio alia est ab hoste, alia a carne, quorum vtrumque habet ad malum incendere. Si autem loquamur quantum ad instrumentum, sic dupliciter potest considerari, aut generaliter, aut specialiter. Si generaliter, sic est illa diuisio Gregorij, quod tentatio quædam est per vitia, quædam per flagella. Si specialiter, sic est illa diuisio tentationis, quam ponit Glossa in Psalmo super illud: Omnem escam abominata, et cet. Vbi dicitur, quod multiplex est tentatio. Quarum prima est error, siue necessitas viæ veritatis. Secunda, difficultas vincendarum concupiscentiarum. Tertia, tedium boni. Quarta, tempestas sæculi. Si tertio modo, scilicet quantum ad effectum consideretur ipsa tentatio,

A similiter dupliciter potest considerari, aut generaliter, aut specialiter. Si generaliter, sic est illa diuisio que ponitur in Glossa super illud: Tentatio vos non apprehendat, et cet. vbi dicit Glossa: quod tentatio alia diabolica, alia est humana. Et differunt, quia sicut ibidem innuitur, tentatio diabolica est, quæ malum habet exitum, et quæ terminatur ad mortale peccatum. Tentatio vero humana dicitur, quæ exitum periculosum non habet, vel quia ibi est peccatum veniale, vel nulla est ibi culpa, secundum quod ostenditur in Glossa, vbi dicitur quod tribus modis habet fieri tentatio humana. Si specialiter, sic est illa Augustini de doctrina Christiana, quod diabolus tentat, aut vexando carnem, aut vulnerando naturalia, aut expoliando gratuita: hic enim ponuntur specialiter effectus tentationis diabolicæ. Si autem quarto modo consideretur tentatio, scilicet quantum ad gradum, hoc potest esse dupliciter, aut generaliter, aut specialiter. Si generaliter, sic est illa quam ponit Magister in littera: Tentatio alia est exterior, alia interior. Si specialiter, sic est illa quam ponit Gregorius: et habetur in Glossa super illud Iacobi: Vniuersique tentatur a concupiscentia, et cet. quod tentatio tripliciter perficitur, suggestionem, delectationem, consensu: vbi notantur gradus in progressu tentationis explicite, qui ponebantur in diuisione prius habita implicite. Per tentationem enim exteriorum, intelligimus suggestionem: per interiorum, intelligimus illam, in qua est delectatio, vel consensus. Et per hoc patet responsio ad illud quod primo obijcitur quod illa membra ad inuicem non distinguuntur, cum vnum ordinetur ad alterum. Si autem quinto modo consideretur tentatio, scilicet quantum ad modum tentandi, hoc similiter aut erit generaliter, aut specialiter. Si generaliter, hoc potest esse vel explicite, vel implicite. Si implicite, sic est illa quæ ponitur in glossa super Psalmo: Qui habitat in adiutorio: vbi dicitur quod quædam est tentatio leuis: et occulta: quædam grauis, et manifesta. Si autem explicite, sic est illa quam ponit Bernardus per septem membra. Quarum prima est importuna, scilicet quæ proaciter insidit. Secunda dubia, scilicet quæ animum dubietatis nebula inuoluit. Tertia est subita, scilicet quæ iudicium rationis præuenit. Quarta occulta, quæ scilicet deliberationis ordinem præterfugit. Quinta violenta, quæ vires nostras transcendit. Sexta fraudulenta, quæ scilicet animum seducit. Septima perplexa, quæ varijs vitijs impedit: in hac enim diuisione explicantur difficultates et grauitates tentationum, siue modorum tentandi, et latentia, quæ in priori diuisione implicite claudebantur. Verumtamen tamen hæc diuisio quam præcedens de modis tentationis in sua generalitate consideratur. Si autem consideretur specialiter tentatio prout contrahitur ad tentationem diaboli, sic modi eius possunt dupliciter assignari. Vel implicite, et sic diuidit Augustinus in quodam sermone: Diabolus tentat, vt leo: tentat, vt draco. Vel explicite, et sic illa diuisio Gregorij super Iob, super quem locum dicit Gregorius sic: Fidelis famulo Dominus cunctas hostis callidi machinationes insinuat, scilicet quod opprimendo rapit, insidiando circumuenit, minando terret, suadendo blanditur, desperando frangit, promittendo decipit. In hac autem diuisione explicantur modi, quos Augustinus clauserat sub his duobus verbis, quod tentat vt leo, tentat vt draco. Et sic patet ratio assignandi diuersas diuisiones tentationis, secundum diuersas eius considerationes. Patet nihilominus responsio ad obiecta.

1. Cor. 10. c. Tentationi diuisio.

Iac. 1. b.

Pf. 90. a.

Iob 40. c.

Tentatio autem carnis, et cetera. Dub. IIII.

Contra: Cum diabolus possit carnem commouere, et vexare, videtur similiter quod tentatio quæ est ab

ab hoste, sine peccato esse non possit. Item: Cum non fit in nostra potestate tentari, vel non tentari, videtur quod tentatio de se non ponat in nobis culpam, nisi ei consentiatur: sicut ergo tentatio hostis, cui non consentitur, est materia exercendae virtutis, ita videtur etiam tentatio carnis: propter hoc est quaestio, quare tentatio carnis est magis semper cum peccato, quam tentatio hostis.

R E S P. Dicendum quod tentatio carnis est impulsus sensualitatis, quem constitutum appellare primū motum: et quoniam in illo impulsu sensualitas mouetur inordinate, et praeter rationis ordinem, hinc est quod tentatio carnis numquam est in nobis, quin sit in nobis aliqua inordinatio, et ita aliqua venialis culpa. Tentatio vero hostis omnino extra est, et potest esse sine aliqua delectatione inordinata in nobis existente: et ideo dicit Magister quod tentatio hostis potest esse sine peccato: tentatio vero carnis minime. Alia etiam posset reddi ratio, quoniam est in potestate nostra, et eam possumus ad libitum nostrum domare: ideo potius imputatur nobis in culpam carnis impulsio, quam diabolica suggestio: Quo modo autem carnis impulsus, siue primi motus debeant dici esse peccatum, infra suo loco magis expresse determinabitur.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam autem huius partis circa tria incidit hic quaestio. Primo quaeritur de tentatione primorum parentum. Secundo quaeritur de diuersitate tentationum. Tertio vero incidit hic quaestio circa quantitatem, et qualitatem peccati, quod ex illa tentatione est secutum. Circa primum quaeruntur tria. Primo quaeritur de tentatione primorum parentum, quantum ad motiū. Secundo quantum ad instrumentum. Tertio quantum ad ordinem, et progressum.

QVÆSTIO I.

An diabolus habuerit causam tentandi hominem.

Richardus 2. Sent. dist. 21. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 21. q. 1. Gabr. Biel. 2. Sent. dist. 21. q. 1.

FVNDAMENTA.

Sap. 2. d



IRCA quam sic proceditur, et quaeritur, quid mouerit diabolū principaliter ad tentandum hominem. Et quod inuidia, videtur primo per illud quod dicitur: Inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum: introitus autem mortis fuit per tentationem, et seductionem hominis: ergo ad tentandum hominem inuidia diaboli commouit.

I T E M Gregorius in Moralibus: In paradiso diabolus inuidens homini superbiae vulnus infixit: ergo cum vulnus infixit per tentationem, tentatio fuit inuidia.

Ioan. 8. f

I T E M diabolus tentando hominem, factus est homicida, secundum quod dicit Ioannes: Ille homicida erat ab initio: sed homicidium procedit ex odio: odium autem procedit ex inuidia: ergo a primo, tentatio hominis, in qua diabolus fuit homicida, procedit ex inuidia.

I T E M qui desiderat casum alterius sine suo fructu, non mouetur ex amore commoditatis propriae, sed ex odio felicitatis alienae: sed diabolus casum hominis desiderabat, absque suo fructu, sicut constat: ergo mouebatur odio felicitatis humanae ad tentandum ho-

minem: sed tale odium non est aliud, quam inuidia: ergo, etc.

AD OPPOSITVM Lib. 5. mor. cap. 33.

I. S E D C O N T R A: Omnis inuidia est respectu parisi, vel superioris, secundum quod dicit Gregorius super illud Iob: Paruulum occidit inuidia: superioris inquam saltem secundum reputationem: sed diabolus non reputabat hominem superiorem sibi: ergo videtur quod ei non inuidebat: ergo si ipsum tentabat, hoc non erat ex inuidia.

2. I T E M inuidia est respectu boni, quod quis aliquo modo potest acquirere: sed diabolus non poterat venire ad aeternam beatitudinem, quia lapsus erat irrecuperabiliter: ergo videtur quod propter illius acquisitionem non inuidebat homini.

3. I T E M inuidia est respectu boni quod desideratur: nullus enim inuidet alicui de aliquo, nisi cum illud amat, et cupit: sed diabolus nec cupiebat mandatis Dei obedire, nec ad supernam patriam ascendere, nec amicus Dei esse propter sui desperationem, ergo videtur quod hoc in homine non inuideret: ergo, etc.

4. I T E M inuidia non est nisi respectu eius, quod natum est diminuere bonum proprium: sed beatitudinis acquisitio nullius bonum potest diminuere: ergo non est aliquid, quod ab aliquo inuideri possit: ergo videtur quod si diabolus aliquo appetitu hominem cadere fecit, ex inuidia motus non fuit.

C O N C L V S I O .

Diabolus duobus vitijs motus est ad tentandum hominem in paradiso, superbia scilicet et inuidia, vt ipsum sibi subijceret, et a felicitate perpetua eum impediret: superbia fuit motiū primū, et inuidia proximum.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod sicut praetactum fuit, ista duo peccata sunt quae maxime possident mentem diaboli, superbia, et inuidia. Vnde sicut habitum fuit supra, et Augustinus dicit: Ex his duobus, qui prius erat lucifer, diabolus factus est: et sunt quasi haec duo inseparabilia, ita quod vnū concommittatur alterum. Superbus enim amat excellentiam, et ita nullum vult habere parem, ac per hoc statim appetit excellentiam singulariter possidere: et ideo statim vel actu, vel habitu inuidet, cum nolit bonum consimile bono, quod appetit, ab alio communicari. Mens igitur diaboli ab his duobus vitijs possessa, videlicet superbia, et inuidia, videns hominem in statu, quo poterat cadere sub diabolicam potestatem, et in quo poterat ascendere ad supernā felicitatē, ex qua ipse ceciderat, et ex superbia motus est, et ex inuidia, ad ipsum tentandū. Ex superbia namque, vt ipsum sibi subijceret: ex inuidia vero, vt ipsum a superna felicitate impediret. Et superbia fuit, sicut mouens primū: inuidia vero sicut mouens proximum, et immediatum. Esto enim quod non posset dominium super hominem acquirere, adhuc studuisset ipsum a paradisi gaudijs impedire: et ideo Scriptura dicit, et eius expositores, diabolus ad tentandum hominem ex inuidia motus esse. Et concedendae sunt rationes hoc ostendentes.

Dist. 5. q. 1. et in littera de Gen. lib. 12.

1. A D illud quod primo obijcitur quod inuidia est respectu superioris vel parisi, dicendum quod non solum est respectu superioris eius, qui est superior: sed etiam eius, qui potest esse: quamuis autem diabolus in statu illo non reputaret hominem superiorem se, inuidebat tamen: ne merito obedientiae sublimaretur ad statum gloriae, in quo statu ipsum superiorem se non dubitaret. Potest etiam dici quod tunc reputabat ipsum superiorem se, in hoc quod poterat peruenire ad illam gloriam, ad quam diabolus ascendere non poterat.

2. A D illud quod obijcitur, quod inuidia est respectu boni, quod potest acquiri, respondendum est per

per interemptionem, quia non solum inuidet aliquis illud quod potest obtinere, sed etiam illud quod natus est habere, quamuis non possit, sicut truncatus, et caecus inuidet alijs visum, et progressum. Licet autem diabolus non possit ad beatitudinem peruenire: tamē habebat ad hoc naturalem aptitudinem.

3. A D illud quod obijcitur, quod inuidia est respectu boni desiderati, dicendum quod inuidia non tantum venit ex desiderio alicuius boni priuati, immo ex odio boni alieni. Quia tamen desiderium boni proprii videtur esse principium omnis peccati, ideo potest aliter dici, quod inuidia non solummodo est respectu eius boni, quod desideratur, sed etiam respectu eius boni, cuius obtentū minuitur bonum desideratum, vel aestimatur minui. Et quoniam diabolus desiderat singulariter efferri: ideo per exaltationem hominis aestimabat suum bonum impediri: et ideo inuidebat, et ex inuidia oppugnabat.

4. E T per hoc patet responsio ad vltimum, quia etsi hominis glorificatio, et exaltatio secundum veritatem alicuius bonum non diminueret: tamen secundum aestimationem falsam credi potuit, esse alicuius boni diminutiuum, et ex illa aestimatione oriri inuidia. Afectiones enim non tantum oriuntur ex iudicijs certis, sed etiam ex suspitionibus, et aestimationibus falsis.

QVÆSTIO II.

An tentatio per serpentem fuerit conueniens.

Richardus 2. Sent. dist. 21. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 21. q. 2.

AD OPPOSITVM Gen. 3. c

DE tentatione primorum parentum quantum ad instrumentum medium. Et dicitur in Genesi quod diabolus tentauit hominem per serpentem. Et quod iste modus non fuit rit conueniens, ostenditur primo sic. Quanto tentatio est occultior, tanto est ad decipiendum efficacior: si ergo diabolus quanto maiori calliditate poterat, hominem decipere conabatur, videtur quod ipsum debuisset tentare spirituali tentatione absque alicuius corporis assumptione.

2. I T E M tanto tentatio est efficacior, quanto tentans est in suggerendo affabilior: sed actus locutionis, proprie debet humanae effigiei: ergo videtur quod diabolus ad tentandum magis debuit assumere effigiem hominis, quam bruti animalis, cum brutum animal sua locutione potius esset ad terrorem quam ad persuasionem.

3. I T E M quanto tentans magis simulat, et induit speciem sanctitatis, tanto magis praevalet in tentando: sed multa sunt animalia, quae magis suis proprietatibus sanctitatem praetendunt, quam serpens, sicut columba, et agnus: ergo videtur quod illa magis debuerit assumere diabolus ad tentandum.

4. I T E M instrumentum, siue organum debet conformari exercitio per ipsum facto: sed tentatio erat ad decipiendum: ergo diabolus debuit assumere animal maxime dolosum, et callidum: sed plus est de dolositate in vulpe, quam in serpente: ergo magis debuit assumere vulpem, quam serpentem. A D oppositum sunt rationes: sed quoniam verum concludunt, possunt claudidi in responsione.

FVNDAMENTA.

S. Bon. To. 4.

C O N C L V S I O .

Cum diabolus tentare non potuerit nisi eo quo permixtus est modo. Diuina sapientia illum permixtum tentare hominem in effigie animalis bruti, non cuiuscunque sed serpentis, sic enim exigebat congruentia ordinis respectu cum operis, tum finis, tum etiam diuini iudicij.

R E S P. A D A R G. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod modus ille tentandi non tantum fuit ex diabolica electione sicut dicit Augustinus, sed etiam ex diuina permissione: non enim licuit diabolo tentare omni modo, quo vellet, et posset: sed eo modo, quo Dominus permetteret. Concessit autem diuina sapientia, quae omnia ordinat, et gubernat, et permittit quod diabolus tentaret hominem in effigie animalis bruti, et non cuiuscunque, sed serpentis: sic enim exigebat congruentia ordinis. Quod enim homo tentaretur a diabolo in effigie bruti animalis, congruum erat: tum respectu operis: tum respectu finis intenti: tum etiam respectu diuini iudicij. Respectu operis, quia homo natus est inclinari ad bonum, vt nunc, maxime ex parte sensibili, et brutali: et ideo congruum erat ipsum tentari in effigie animalis bruti. Respectu finis intenti similiter congruum erat, quia ad hoc ordinabatur tentatio, vt homo efficeretur similis animali bruti, cum contempto bono incommutabili, adhereret bono commutabili, et ibi quiesceret: et ideo ad haec insinuandum, in specie animalis bruti debuit tentari. Respectu diuini iudicij etiam congruum fuit, quoniam Dominus iustus, et fidelis non permittit hominem tentari ultra, quam possit. Et ideo sic patitur diabolus in tentatione latere, vt nihilominus possit ab homine deprehendi: et ideo non passus est, quod diabolus hominem tentaret omnino in specie consimili, et per hoc non in specie, vel effigie humana, sed potius brutali. Triplex igitur congruentia ordinis exigebat, vt homo a diabolo in brutali effigie tentaretur.

Aug. 12. de Gen. ca. 3. 20. 3.

Hac etiam triplici congruentia exigente permixtus est homo tentari a diabolo, non in quolibet animali bruti, sed in serpente. Primū ratione operis: quia enim tentatio fiebat per suggestionis ingressum, quae intrat ad cor ad modū serpentis, et ibi virus peccati diffundit, ex quo homo habet spiritualiter mori: ideo vt exterior effigies operi responderet interiori, congruū fuit hominem a diabolo tentari in effigie serpentis, cuius esset serpere, et venenum diffundere, et diffundendo hominē interimere. Respectu etiam finis intenti congruū erat: quia enim intendebat diabolus faciem hominis, et caput, et superiorem mentem conuertere deorsum, et totum prosternere, et sic prosternendo ad malum finem deducere, proponendo sibi premiū aliquod delectabile: ideo permixtus est tentare in serpente, qui secundum totum corpus suum habet terrae in suo incessu adherere. Congruum etiam erat respectu diuini iudicij: quia enim ex illa tentatione diuino iudicio intertentatum, et tentantē debebat inimicitia exoriri: ideo tentatio hominis in serpente debuit fieri, quem post lapsum maxime exhorret, et qui maxime sua calliditate insidiatur hominem laedere. Et sic patet multiplex congruentia, quare diabolus permixtus est hominem tentare in effigie serpentina.

1. A D illud ergo quod primo obijcitur quod tentatio tanto est efficacior, quanto occultior, dicendum quod etsi diabolus se manifestaret exterioribus sensibus in effigie serpentis, nihilominus tamen in illa manifestatione plus se occultabat, quam manifestabat: vn de mulier non credit eum, qui loquebatur in serpente, esse aduersarium, sed etiam potius bonum consiliarium: et ideo ita occulta erat illa tentatio, sicut si diabolus loqueretur ad cor interioris. Aliter responderi potest, quod iusto iudicio demon est permixtus tentare exterius, quia non habebat posse ingredi interioris,

b b

cui tactui, siue pulsationi si consentiat, probatur, et reprobatur: si vero dissentiat, probatur, et approbatur.

1. Ad illud quod obijcitur in contrarium, quod tentare est experiri, dicendum quod illa ratio ab Hugone no assignatur nisi proprie de tentatione diaboli.

2. Ad illud quod obijcitur secundo, quod tentans differt a tentato secundum substantiam, dicendum quod sicut iudicare, et iudicari sunt actus diuersarum personarum, nihilominus tamen eadem persona secundum aliam, et aliam sui portionem potest seipsam iudicare, sicut semetipsum homo diiudicat, et superior portio inferiorem iudicat: sic etiam intelligendum est, quod spiritualiter ipsa sensualitas tentare potest rationem, siue homo exterioriorem: et ita cum caro tentat spiritum, non idem tentatur a se, sed alius ab alio: illa tamen reperiri habent in eadem persona.

3. Ad illud quod obijcitur, quod persuasio ordinata ad decipiendum, potius est sophisticatio quam tentatio, dici potest, quod tentatio large dicta comprehendit et sophisticationem, et tentationem proprie dictam. Sophistica enim persuasio potest homo de alio experimentum fumere: et ita non valet illa obieccio, quia tentatio secundum quod hic accipitur, contra deceptionem, et sophisticationem non diuiditur. Aliter tamen posset dici, quod tentationis nomen magis translatum est a tentatione materiali, in qua est quedam palpatio, secundum quod cæcus dicitur tentare, quam a tentatione illa quæ est in rationationibus, per quem modum diuiditur contra sophisticationem, ut dicatur alius syllogismus sophisticus, alius tentatiuus.

4. Ad vltimum patet responsio ex prædictis. Aliquod enim commune reperitur in omnibus illis, de quibus dicitur actus tentandi, videlicet tactu quodam pulsare, ad quem consequitur pulsati probatio: et hoc prius explanatum est.

QVÆSTIO II.

An tentatio carnis a tentatione diaboli sit separata.

Alex. Alenf. 2. p. q. 117. Membro 6. S. Tho. 1. p. q. 214. art. 3. Et de malo q. 3. art. 5. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 21. q. 1. art. 2. Richardus 2. Sent. dist. 21. art. 2. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 21. q. 7.

FVNDAMENTA.

TRVM contingat tentationem carnis a tentatione diaboli separari. Et quod sic, videtur. Quæcumque diuiduntur ex opposito, vnum potest esse sine altero, siue separari potest ab altero: sed tentatio carnis diuiditur contra tentationem hostis: ergo, et c.

ITEM diabolus tentauit hominem primum, et tentauit Christum: sed nec caro Christi, nec caro hominis primi ad malum impellebat: ergo neuter a carne tentabatur: ergo cum tentarentur a diabolo, tentatio, quæ est a diabolo, separatur a tentatione, quæ est a carne.

ITEM esto quod diabolus numquam nobis mala suggereret: nihilominus sensus nostri ad malum ab adolescentia proni sunt: ergo omni tentatione diaboli circūscripta, adhuc homo tētaretur a carne propria.

ITEM aliud est inquinamentum carnis, et aliud inquinamentum spiritus, sed diabolus impellit ad peccata spiritualia: caro vero ad peccata carnalia: ergo cum peccatum spirituale possit esse sine carnali, et econuerso, videtur, quod tentatio carnis sequestrari habeat a tentatione diaboli.

ITEM quæcumque duo sic se habent, quod in vno contingit mereri, et in alio demereri, illa contingit ab inuicem separari: sed tentatio hostis est materia exercendæ virtutis: tentatio vero carnis semper est a culpa, vel cum culpa, sicut dicit Magister: ergo vna istarum sequestrari habet ab altera.

ITEM tentatio carnis, et hostis differunt, sicut dicit Magister in littera, sicut tentatio exterior, et interior: sed quod est exterius, sequestrari habet ab eo, quod est interius: ergo et tentatio carnis ab ea quæ est a diabolo. Quod si tu dicas, quod tentatio quæ est ab hoste, est ita interior, sicut tentatio quæ est a carne, per hoc non effugitur: quia cum Deus fidelis non permittat hominem tentari supra id quod possit, et alter istorum modorum ad exercitandum sufficiat, nec homo simul possit esse intentus circa diuersa, videtur quod alio, et alio tempore fiat circa nos tentatio carnis, et tentatio diabolica.

ITEM sed contra quod tentatio carnis non habeat esse sine tentatione hostis, videtur per illud Psalmi: Diuerte a malo, et fac bonum. Glossa Hieronymi: Mala omnia ab instinctu diaboli procedunt, sicut bona ab instinctu Dei: ergo nullum peccatum sit, in quo diabolus non interponat partes suas: si ergo tentatio carnis via est ad peccatum, videtur, quod non possit esse sine tentatione diaboli.

ITEM motus instrumenti non est sine motu principalis motoris: sed caro est sicut instrumentum in tentando respectu diaboli, sicut dicitur super illud Job: Terra data est in manus impij, id est caro in manus diaboli: ergo titillatio carnis non est absque impulsione diaboli: si igitur hæc est tentatio: patet, et c.

ITEM si non sit ponere primum malum, quod non sit ab alio: est tamen ponere malum quod est initium omnis mali, sicut dicitur: Initium omnis peccati superbia. Si igitur diabolus rex est super omnes filios superbiæ, et pater omnis mendacij videtur, quod nullū sit peccatum, quod aliquo modo non procedat ab ipso: et ita ad nullū malū impellit caro absque diabolo: ergo tentatio carnis non separatur a tentatione hostis.

ITEM quod tentatio hostis non separatur a tentatione carnis, similiter ostenditur: Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, adulterium, contentiones, æmulationes, iræ, rixæ, inuidiæ, et cetera. ibi enumerantur peccata carnalia, et spiritualia: ergo videtur, quod omnia peccata procedunt a carne: igitur ad nullum malum inclinatur tentatio hostis absque tentatione carnis.

ITEM generatio transfertur a corporalibus ad spiritualia: sed in corporalibus impossibile est generari aliquid a patre sine matre: ergo nec in spiritualibus. Sed pater omnis peccati dicitur esse diabolus: mater vero caro siue concupiscentia: ergo, et cetera. Prima per se patet: secunda manifestatur per illud quod dicitur in Ezechiele: Pater tuus Amorrhæus, et mater tua Cethea. Per Amorrhæum enim intelligitur diabolus, per Cetheam vero concupiscentia. Et expressius dicit Gregorius super Leuiticum decimo nono: Concupiscentia est mater omnis peccati, et diabolus pater: ergo, et cetera.

ITEM diabolus non potest tentare bonū angelū nec

nec malum, neque spiritum separatum, sed solum spiritum carni coniunctum: ergo videtur quod aditum non habeat ad mentem nisi per carnem: ergo absque carne non tentat: ergo non contingit tentationem diaboli a tentatione carnis separari.

CONCLUSIO.

Si consideretur tentatio ut est a mouente primo quæcumque aliqua possit esse tentatio ab hoste quæ non est a carne ut in Adam, et Christo: Nulla tamen est a carne quæ non sit ab hoste. Si autem consideretur ut est a mouente proximo, sic diaboli et carnis tentationes sunt diuersæ, et vna absque alia esse potest.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum dicimus tentationem esse a carne, vel ab hoste, hoc dupliciter potest intelligi. Aut sicut a mouente primo, aut sicut a mouente proximo, et immediato. Si sicut a mouente primo, sic tentatio carnis numquam potest esse absque tentatione hostis, quia omnis carnis tentatio est ex eius corruptione, quæ ortum habuit a prima hostis tentatione: tentatio tamen hostis potest esse absque tentatione carnis, tunc potissime quando is tentatur, in quo non est carnis corruptio, sicut fuit in Adā, et in Christo, vel quando ex illa tentatione nulla oritur incuruatio. Quando vero tentatio hostis ad peccatum pertrahit, cum nullum peccatum sit in nobis, quod non habeat ortum ex concupiscentia aliqua, sic tentatio diaboli a tentatione carnis non potest separari: sic igitur iudicandum est, secundum quod tentatio dicitur esse a carne, vel ab hoste, tamquam a mouente primo. Si autem sic dicatur esse, sicut a mouente proximo, et proprie, sicut accipit Magister in littera, sic sequestrantur et distantia formali, et distantia temporalis: distantia formali, quia alio modo tentat caro, et alio modo diabolus: et ad aliud vitium impellit hæc, et ad aliud ille, et principium mouens est aliud, et aliud. Sequestrantur etiam distantia temporalis, quia aliquo tempore vexat diabolus, et instigat ad aliquod vitium, ad quod non inclinatur caro, et aliquando potest esse econuerso. Et sic isto vltimo modo accipiendo proprie tentationem carnis, et tentationem hostis, ut accipit Magister in littera, concedendum est eas ab inuicem separari, ut non solum inter vnā, et alteram sit differentia, sed etiam vna possit esse sine altera. Vnde concedendæ sunt rationes, quæ hoc probant.

1. Ad illud quod primo obijcitur in contrarium, quod omne malum est ab instinctu diaboli, intelligendum est sicut a mouente primo, non sicut a motore proximo. Nam absente diabolo peccatum potest esse a libero arbitrio, vel voluntate propria, vel attrahente carnis concupiscentia.

2. Ad illud quod obijcitur quod caro mouet sicut instrumentum, dicendum quod hoc verum est, quando diabolus vexat carnem, et vexando carnem vexat spiritum: et tunc tentatio carnis, et diaboli non ponuntur in numerum. Contingit tamen carnem median te sensualitate sibi coniuncta spiritum nostrum ad malum inclinare, etiam diabolo non mouente: et tunc non mouet sicut instrumentum, sed sicut mouens primum: et hoc modo habet sequestrari a tentatione diaboli.

3. Ad illud quod obijcitur, quod peccatum diaboli est initium omnis mali, dicendum quod hoc non est intelligendum quod sit principium immediatum respectu cuiuslibet peccati, sed quia ante peccatum eius non fuit aliud: et ipsum fuit initium illius peccati originalis, ex quo est initium ad omne malum.

4. Ad illud quod obijcitur, quod omnia peccata sunt a carne, dicendum quod caro sumitur ibi large pro omni concupiscentia, quæ in hæc sita est ex coniunctione sui ad carnem: et sic nomine carnis intelligitur concupiscentia, quæ est mater omnium malorum, et

S. Bon. To. 4.

sine hac diabolus non generat in nobis aliquod peccatum.

5. Et per hoc patet responsio ad sequens obieccū de generatione spirituali: accipitur enim ibi caro, et concupiscentia large, sicut ostensum est. Ex illo tamen non sequitur quod tentatio diaboli non possit esse absque tentatione carnis: non enim omnis tentatio diaboli est peccati generatio: frequenter enim tentat, ita quod nulla sequitur culpa.

6. Ad illud quod obijcitur, quod non tentat nisi hominem carnalem, dicendum quod hoc non est, quia tentatio diaboli pendeat a tentatione carnis, sed quia non potest aliquem tentare, nisi quando habet veritatem liberi arbitrij, et est in statu merendi, vel demerendi, et in quo potest seduci: et hoc solum est, quando spiritus rationalis est coniunctus carni mortali. Ex illa tamen ratione non concluditur quod caro in tentatione diaboli sit causa præcipua, sed solum causa, siue quæ non.

QVÆSTIO III.

An tentatio carnis sit difficilius tentatione diaboli.

Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 21. q. 1. ar. 3. Richardus 2. Sent. dist. 21. ar. 2. q. 2. Tho. Arg. 2. Sent. dist. 21. q. 1. ar. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 21. q. 6.

FVNDAMENTA.

VI istarum tentationum sit difficilius resistere. Et quod tentationi carnis, videtur per illud quod Magister dicit in littera: Tentatio carnis interior difficilius deijcitur, quia interius oppugnans, de nostro contra nos roboratur: sed illi tentationi difficilius est resistere, quàm difficilius est vincere: ergo, et cetera.

ITEM Seneca: Nulla pestis efficacior, quàm familiaris inimicus: sed inimicus carnis est multo familiarior, quàm diabolus: ergo eius tentatio crudelior, et periculosior: ac per hoc ad vincendum difficilius.

ITEM quanto tentatio est ad nocendum efficacior tanto difficilius est resistere tētationi: sed tentatio carnis efficacior est ad nocendum, quàm tentatio hostis: quia cum tentatio hostis sit exercendæ virtutis materia, tentatio carnis numquam est sine culpa: ergo, et cetera.

ITEM tanto difficilius est resistere alicuius persuasioni, quāto ille, qui persuadet, magis amatur: sed homo multum diligit carnem, et multum odit diabolū: ergo multo difficilius est resistere impulsioni carnis, quàm suggestioni diaboli, siue tentationi.

ITEM CO N T R A: Quanto impugnans est fortior, tāto estis impugnationi difficilius resistitur: sed diabolus est hostis fortissimus, sicut dicit Iob: Non est potestas super terram, quæ ei possit comparari: ergo difficilius est eius tentationi, siue impugnationi resistere, quàm tētationi, quæ est ex carne.

ITEM quanto tentans est versutior, et callidior, tanto difficilius est eius laqueos, et cautelas euadere: sed diabolus est versutissimus: ergo difficilius est eius illaqueationi, siue tētationi resistere, quàm tentationi carnis.

ITEM quanto inimicus est occultior, tanto minus potest homo eius impetum declinare: sed diabolus est hostis spiritualis, et occultus, caro vero est hostis manifestus: ergo tentatio, siue prælium diaboli maioris est periculi, quàm tentatio carnis: cum maiori igitur difficultate ei resistitur.

bb 3 ITEM

4. ITEM facilius superatur, quod est in nostra potestate, quam quod non est in nostra potestate: sed caro in nostra potestate est, nam ipsam possumus mortificare, et cum vitijs, et concupiscentijs crucifigere, diabolus vero minime: ergo multo facilius est resistere eius tentationi, quam sit resistere tentationi diaboli.

5. ITEM spiritus magis adhæret bono proprio, quam bono carnis, siue bono interiori; quam bono inferiori: sed diabolus suggerit et inclinat ad bonum interius, dum tentat de peccatis spiritualibus: caro vero ad bonum inferius, dum tentat de peccatis carnalibus. Si ergo difficilius repellitur, quod est maioris adhærentiæ, difficilius repellitur tentatio hostis, quæ est de peccato spirituali, quam tentatio carnis, quæ est de peccato carnali.

6. ITEM difficilius est resistere violentijs, quam blanditijs, quia violentum importat de sua ratione impossibilitatem, siue difficultatem resistendi: sed diabolus tentat violentando, sicut dicit Hugo, caro autem tentat blandiendo: ergo difficilius superatur diabolus, quam superetur caro.

CONCLUSIO.

Si tentatio hostis et carnis sit circa idem vitium puta carnale, sic difficilius est tentatio carnis: si autem sit circa diuersa, sic motus se excedunt, maior tamen simpliciter est carnis excessus.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod cum quaeritur, cui tentationi sit difficilius resistere, vtrum tentationi carnis, vel hostis, dupliciter potest intelligi. Aut respectu eiusdem peccati, aut respectu alterius. Si respectu eiusdem peccati, vtpote peccati carnalis, ad quod instigat caro, instigat et diabolus: Tunc respondendum est, quod tentatio carnis est difficilius propter coniunctionem carnis ad spiritum, ob quam magis incuruat animam: et sic intelligit Magister in littera, et rationes probant ad primam partem inductæ. Si autem intelligatur comparatio fieri respectu diuersorum peccatorum, vtpote tentatio carnis intelligatur respectu carnalium, et tentatio hostis respectu peccatorum spiritualium, sic se habent vt excedentia, et excessa. Quidam enim homines sunt, qui magis sunt proni ad peccata carnalia, vtpote ad luxuriam, quam ad superbiam: et his difficilius est resistere tentationi carnis, quam tentationi hostis. Quidam autem sunt, qui proniores sunt ad peccata spiritualia, quam ad carnalia, vtpote illi, qui magis desiderant honores, quam voluptates: et his difficilius est resistere tentationi hostis, quam tentationi carnis. Si quis autem sit indifferens ad vtrumque, et æqualiter pronus quantum est de se, quodam modo tentatio carnis est difficilius ei, quodam modo tentatio hostis. Tentatio carnis erit difficilius ei propter maiorem, et magis intrinsecam, et magis continuam adhærentiam. Tentatio vero hostis difficilius propter maiorem boni promissi apparentiam, et propter latentem instigantem fallaciam: sicut enim Gregorius in Homilia ostendit: Hostis antiquus multa, quæ sunt vitia secundum veritatem, palliat sub specie virtutum. Si igitur quaeritur, quæ harum tentationum sit ad vincendum difficilius, et respectu eiusdem peccati intelligatur, respondendum est quod tentatio carnis. Si respectu diuersorum, sic se habent sicut excedentia, et excessa; sicut ostensum est: et sic procedunt rationes ad vtramque partem. Si autem quaeratur, quæ earum magis excedat alteram, dicendum quod quia omnis caro corrumpit viam suam, et homines ex maiori parte carnales sunt, et desiderijs carnis obsequuntur, quod difficilius est resistere tentationi carnis, quam hostis.

1. 2. 3. Et ad rationes illas quæ obijciuntur in oppositum, quod hostis ille est fortior, et astutior, et occul-

tior, facile est respondere, quia non permittitur tentare secundum totam suam potestatem, et astutiam, immo reprimatur potestate diuina.

4. AD illud vero quod obijciatur, quod caro est in nostra potestate, dicendum quod etsi in nostra sit potestate secundum ordinem naturæ, tamen propter peruersitatem concupiscentiæ in multis et regnat ancilla, et seruit domina, et nimius amor carnis facit ventrem deum esse hominis: et ideo non est in nostra potestate, quousque liberemur de potestate corporis huius adiuuante gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum. Tanta enim est vis amoris, vt amanté amato quodam modo subijciat. Vnde et si filius sit in potestate patris: non est tamen patri facile occidere, vel affligere filium, sed valde difficile: sic in proposito intelligendum est, quia nemo vnquam carnem suam odio habuit: sed nutrit, et fouet eam.

5. AD illud quod obijciatur, quod bonum interius magis adhæret, dicendū quod etsi magis adhæreat spiritui, secundum quod spiritus est, non tamen magis adhæret secundum quod carnalis est: nunc autem ferre omnes homines carnales sunt, nec permanet spiritus Dei in homine, quia caro est.

6. AD illud quod obijciatur quod diabolus tentat violentijs, dicendum quod nulli infert violentiam simpliciter: violentare tamen dicitur quodam modo propter immersionem aliquarum tribulationum, quæ nõ ita mouent affectum, sicut carnis incitamenta, nisi caro ibi interponat partes suas.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quantum ad tertium articulum quaeritur de quantitate peccati primorū parentum. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum primum peccatum potuerit esse veniale. Secundo quaeritur, vtrum fuerit remediabile, siue remissibile. Tertio quaeritur, vtrum inter cetera genera peccatorum fuerit magis graue.

QUESTIO I.

An peccatum Adæ potuerit esse veniale.

S. Th. 1. 2. p. q. 89. art. 3. Et 2. Sent. dist. 21. q. 2. art. 3. Scot. 2. Sent. dist. 21. q. 1. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 21. q. 2. art. 3. Richardus 2. Sent. dist. 21. art. 3. q. 1. Durandum 2. Sent. dist. 21. q. 4. Thom. Arg. 2. Sent. dist. 21. q. 1. art. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 21. q. 8. Gabr. Biel. 2. Sent. dist. 22. q. 1.

PRIMUM peccatum hominis fuerit, vel potuerit esse peccatum veniale. Et quod sic, videtur. In egressu a rectitudine, prius curuatur aliquid parua obliquitate, quam magna: sed obliquitas magna est culpa mortalis, et parua est culpa venialis: ergo cum cecidit a statu rectitudinis innocentiae, per veniale transiit ad mortale: ergo prius peccauit venialiter; quam mortaliter.

2. ITEM consensus siue electionem præcedit appetitus: nihil enim eligimus, nisi prius illud appeterimus: ergo ante consensum primi hominis fuit appetitus: sed ille appetitus erat ad illicitum: ergo erat peccatum, sed non mortale, quia nihil est mortale citra consensum: ergo veniale: prius igitur peccauit peccato veniali, quam peccato mortali.

3. ITEM contingit aliquid diligere inordinate, et supra-

supra Deum. Contingit etiam aliquid diligere ordinate, et sub Deo: sed inter hæc duo cadit medium, videlicet diligere aliquid sub Deo, sed inordinate. Si igitur ab extremo in extremum peruenitur per medium, prius dilexit homo aliquid inordinate sub Deo, quam supra Deum: sed primum est mortale, secundum veniale: ergo, et cetera. Si tu dicas, quod homo in primo statu existens non potuit peccare venialiter. OSTENDITUR quod sic. Primum, quia verbum otiosum est peccatum veniale quantum est de genere suo, cum non sit contra aliquod mandatum: sed Adam potuerat verbum otiosum dicere, et cum vxore sua iocari: ergo poterat in statu illo venialiter peccare.

5. ITEM quod potest in maius, potest in minus, quod est ordinatum ad illud: sed Adam poterat peccare mortaliter: sed peccatum mortale est maius, quam veniale. Cum igitur Adæ potuerit etiam primo peccare mortaliter, potuit primo peccare venialiter.

6. ITEM est ponere statum in quo non potest aliquid peccare venialiter, nec mortaliter, vtpote statum comprehensoris: et statum, in quo potest peccare venialiter, et mortaliter vtpote statum viatoris: et statum in quo contingit peccare mortaliter, et non venialiter, sicut statum angeli lapsi: ergo erit ponere statum, in quo contingeret peccare venialiter, et non mortaliter: sed hic non est status nisi hominis instituti: ergo, et cetera.

SED CONTRA: Peccatum veniale est propter impulsionem, et pronitatem, quam homo habet ad illud: sed primum homo nullum habuit impulsionem: ergo non potuit primo committere veniale peccatum.

ITEM in primo homine nullus erat motus brutalis, sed quilibet erat secundum deliberationem rationis: sed peccatum committere cum deliberatione rationis, vbi nulla est pronitas, non potest esse nisi mortale: ergo, et cetera.

ITEM regnum animæ adeo ordinatum erat, sicut dicit Augustinus, quod si ipsa seruaret ordinem sub Deo, nihil exiret eius imperium: ergo impossibile fuit hominem peccare, nisi prius a Deo se auerteret: sed hoc est per mortale: ergo, et cetera.

ITEM angelus propter dignitatem sui status non solum peccauit mortaliter, sed etiam irremediabiliter: ergo si status innocentiae excedebat statum miserie in magna præcellentia, videtur quod illud quod in nobis est modo modicum et leue, in statu illo esset magnum, et graue: nulla igitur essent ibi leuia, et minuta peccata, sed omnia essent grauia, et mortalia.

ITEM omne peccatum aufert innocentiam: sed quod auferebat homini innocentiam, auferebat immortalitatem: et quod auferebat immortalitatem, inferebat mortem: et quod inferebat mortem, erat mortale: ergo a primo nullum peccatum poterat esse in primo homine, quod non esset mortale.

ITEM si Adam primo commisisset veniale, quæro vtrum potuisset penitere, an non. Si non: ergo fuisset irremediabile. Si sic: ergo propter veniale peccatum doluisset: ergo passibilis factus esset: et si passibilis: ergo et mortalis, cum eadem esset in eo ratio passibilitatis, et mortis: ergo necesse fuit primum peccatum primi hominis vel esse mortale, vel esse irremediabile, vel quod aliquid esset veniale, et inferret mortem: quæ duo simul stare non poterant.

CONCLUSIO.

Peccatum primi hominis mortale fuit, nec veniale cuiusvis generis esse potuit, licet secus nisi qui sentiant.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod Adam primo peccato peccauit mortaliter: potuisset tamen peccare venialiter, non tamen omni genere venialis. Quoddam enim est veniale, quod est veniale ex genere actus, sicut dicere verbum otiosum, et mendacium iocosum, vel exire in risum dissolutum: et hoc est veniale non solum cum præuenit rationis iudicium, sed etiam cum subsequitur: et hoc peccato dicunt Adam primo peccare potuisse. Est et aliud genus venialis peccati, quod dicitur veniale a veniendo, quia venit ex surreptione et pronitate naturæ corruptæ: et hoc præuenit, non subsequitur iudicium rationis: et tali peccato dixerunt Adam peccare non potuisse propter ordinem originalis iustitiæ, quo inferior potentia ita subdebatur superiori, quod nihil appeteret absque eius imperio, et dictamine: et hæc positio satis fuit probabilis. Verumtamen communiter non approbant eam doctores Theologiae: nam improbabilitatem habet, si quis attendat ad perfectionem status, et regulam rectitudinis, in qua erat: a qua etiam cum nullum haberet impellens, exire non poterat, nisi contemnendo diuinam iustitiã, et scdando suam innocentiam, et corrumpendo naturam suam, quæ omnia faciunt primam culpam. Adæ non veniale, sed mortalem fuisse, nec potuisse aliter esse. Et ideo est communis opinio, quam hodie approbant doctores, quod Adam in statu innocentiae primo peccato peccauit mortaliter, nec primum eius peccatum veniale esse potuit. Vnde concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. AD illud ergo quod obijciatur, quod prius est peruenire ad paruam obliquitatem, quam ad magnã, dicendum quod verum est, vbi est curuitas paulatim, et per successiõnem: ibi autem potius fuit fractio, quæ curuatio: vel si curuatio dici debet, primo incepit in consensu, qui fuit mortale peccatum, et ita inter rectitudinẽ, et illã obliquitatem non intercedit medium. Et si tu quæras, vnde hoc? Dico quod hoc non fuit propter immediatam oppositionem rectitudinis ad peccatum mortale, sed quia in tali subiecto, quod quidem vel oportebat esse sanum, vel mortuum.

2. AD secundum quod obijciatur, quod appetitus præcedit consensum, dicendum quod verum est: sed appetitus, qui præcessit consensum primorū parentū, non fuit libidinofus, sed naturalis: ex tunc autem incepit esse libidinofus, quando voluntas deliberatiua consensit, et tunc incepit etiam esse mortalis: et ita nõ ante cæpit peccatum esse, quam esse mortale.

3. AD illud quod obijciatur, quod medium est inter diligere ordinate sub Deo, et inordinate supra Deum, dicendum quod etsi sit medium comparando statum ad statum simpliciter: comparando tamen ad hominem illum, non cadebat medium. Ratio autem huius erat propter magnam approximationem ad Deum, ob quam nihil poterat inordinate diligere, quin per hoc Deo iniuriam faceret, ac per hoc supra Deum diligeret.

4. AD illud quod obijciatur, quod poterat dicere verbum otiosum quod est veniale, dicendum quod verbum otiosum ei fuisset mortale propter status perfectionem. Vnde quod dicitur, aliquod peccatum esse veniale generaliter, siue de genere sui actus, hoc intelligendum est respectu naturæ lapsæ.

5. AD illud quod obijciatur: Quod potest in maius, potest in minus, dicendum quod illud non est semper verum: quia non est hominis potentia aliquãdo ita ordinata ad minus, sicut ad maius. Vnde maius est hominem mori, quam febricitare: facilius tamen potest aliquis alicui inferre mortem, quam febrẽ: sic et homo primus citius potuit se occidere, quam debilitare, id est prius mortaliter, quam venialiter peccare.

6. AD illud quod obijciatur, quod quartus status esse deberet, in quo posset tantum venialiter peccare, dicendum quod illum statum nullo modo conuenit esse.

Opinio aliorum.

Veniale peccatum cur sic dictum.

Opinio propria.

Hoc seruetur idem li. 31. Moral. in c. 39. Iob.

supra.

esse. Quod enim aliquod peccatum sit veniale alicui, hoc est propter magnam prouidentiam, quam habet ad peccandum, et difficultatem, quam habet ad beneficiendum: et ubi hæc sunt, est facilitas ad mortale: et ita nunquam est ponere statum, in quo peccetur venialiter, in quo non possit peccare mortaliter: est tamen ponere econuerso statum, scilicet in quo contingit peccare mortaliter, et non venialiter, propter defectum penitentiae: huiusmodi autem est status demonum.

QVÆSTIO II.

An peccatum hominis potius quam Angeli fuerit remediabile, vel remissibile.

Alex. Alex. 2. p. q. 103. Membr. 5.
S. Tho. 2. Sent. dist. 21. q. 1. art. 2.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 21. q. 2. art. 4.
Richardus 2. Sent. dist. 21. art. 3. q. 3.
Thom. Arg. 2. Sent. dist. 21. q. 1. art. 1.

AD OPPOSITUM

M TRVM peccatum, quod primo secutum, est ex tentione illa, fuerit remissibile, vel irremissibile. Et quod irremissibile, videtur Augustinus de mirabilibus sacre Scriptura loquens de angelo, dicit quod resurgere non potuit, quia de sublimissimo statu cecidit: sed homo cecidit de nobilissimo gradu, et statu, quem potuit habere in via: ergo si non potuit resurgere demon, pari ratione nec homo.

1. I T E M peccatum, ad quod nullam habet homo inclinationem, nullam habet excusationem: et quod omni caret excusatione, non est dignum remissione: sed peccatum, quod omnino ineptum est ad remissionem, est irremissibile: ergo peccatum illud est irremissibile, quod fit sine aliqua inclinatione: sed tale fuit peccatum, quod consecutum est ex prima tentatione: ergo, et cetera.

3. I T E M morbus, qui totam naturam inficit, est incurabilis, quia omnino sanitate, et principium sanitate expellit: sed peccatum quod ex primaria tentatione subsecutum est, totam naturam humanam inficit: videtur igitur quod fuerit morbus incurabilis.

4. I T E M Adam antequam peccaret non solum habuit naturalia, sed etiam gratuita, sicut ostenditur infra, et hoc innuit Glossa in Luca: ubi dicit quod homo vulneratus fuit in naturalibus, et expoliatus gratuitis: angelus vero non habuit gratuita, sed solum naturalia, sicut ostensum fuit supra: ergo maiorem corruptionem fecit peccatum hominis in homine, quam peccatum angeli in angelo: sed peccatum quod magis corrumpit, minus est aptum sanari: ergo si peccatum angeli fuit irremediabile, multo fortius peccatum hominis.

Lnc. 10. f

FVNDAMENTA.

S E D C O N T R A: Penitentia est via ad veniam, vel ad merendum: sed primus parens postquam peccauit, potuit penitere: quod pater, quia doluit, et penituit: ergo potuit veniam, et misericordiam inuenire: ergo peccatum eius fuit remissibile.

I T E M dignum est quod qui ab alio deicitur, ab alio adiuetur: sed homo cum peccauit, alio tentante deiectus est: ergo deicit ipsum habere praesidium, et adiutorium ad resurgendum: sed illo habito, peccatum hominis est remissibile: ergo, et cetera.

I T E M peccatum primi hominis totam naturam humanam inficit: ergo si irremissibile fuisset, tota humana natura damnata fuisset: ergo diuina prouidentia, et dispositio, quae hominem fecerat propter beatitudinem, fuisset frustrata: et ita esset vana.

I T E M non est maioris stabilitatis culpa, quam gratia, nec demeritum, quam meritum: ergo si culpa Adae fuisset irremissibilis, gratia praecedens fuisset inamissibilis: ergo si gratiam potuit amittere, pari ratione po-

tuit a culpa resurgere. Quaestio est igitur, propter quid remissibile fuerit peccatum humanum, non angelicum.

C O N C L V S I O.

Peccatum quod primam hominis tentationem secutum est, remissibile fuisse nemo negare debet, cum a voluntate vertibili manauerit, et ab homine mortali, et per transgressionem excusabilem.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod primu peccatum hominis, quod ex tentatione diaboli subsecutum est, remissibile fuit. Et si quaeratur ratio huius, dicendum quod ex tribus rationibus: vna potest ratio sufficiens colligi. Remissibile namque fuit peccatum primi hominis, quia erat in carne mortalis, in voluntate vertibilis, in transgressionem excusabilis. Carnis mortalitas faciebat remissibilitatem: potuit enim diuina iustitia seueritatem, et aequitatem sui iudicij in homine exercere praeter aeternam damnationem, in hoc quod hominem peccatorem morti tradidit, et hominis innocetis mortem pro satisfactione suscepit, vt sic exerceretur in homine seueritatis vindicta pro culpa perpetrata: vt quemadmodum homo voluntarie peccando Deum deseruerat, et seipsum morte culpa occiderat, sic spiritus inuitus desereret corpus, et mors exigatur in poena, sicut commissa fuerat in culpa. Angelus autem per naturam immortalis erat, nec mori poterat, nisi morte aeterna: non enim erat alia via exercendi in ipsum a iustitia seueritatem, nisi per mortem damnationis aeternae: et sic carnis mortalitas multum facit ad hoc, quod peccatum hominis esset remissibile. Voluntatis vertibilitas, ad hoc nihilominus faciebat, quia enim homo conditus est in vertibilitate arbitrij, quae non tantum debet esse in eo ad momentum, sed etiam ad tempus diuturnum, quia longo tempore debet esse viator: hinc est quod sic gratuita adueniens eius voluntati non abstulit vertibilitatem, ad malum, sic culpa superueniens non abstulit potentiam reuertendi ad bonum: et sicut potuit transgredi, ita potuit conteri: et sicut per culpam peruenit ad iram diuinam, sic per penitentiam rediit ad gratiam. Hoc autem angelus non habuit, sicut ostensum fuit supra, dist. 7. propter breuitatem spacij merendi, post qua voluntas eius vertibilitatem habere non poterat, sicut ibidem ostensum est. Excusabilitas etiam in culpa faciebat ad peccatum hominis remissibilitatem. Quia enim alio suggerente cecidit, dignum fuit per alium subleuari: et ideo competebar sibi mediatorem habere: et quia lapsus non potest resurgere sine manu subleuante, et inimicus non potest reconciliari sine mediatore interueniente, hinc est quod peccatum hominis fuit remissibile, non peccatum angeli: quia homo per alium cecidit, alium debuit habere adiutorem, et reuocantem: Angelus vero non, quia cecidit per semetipsum: et haec est ratio, quam Magister reddit in littera. Et sic patet, quod triplex est ratio, quare peccatum hominis remissibile fuit. Et istae tres concurrentes reddunt vnam rationem integram. Inter has tamen praecipua est ratio, quae medio loco posita est, scilicet vertibilitas voluntatis post lapsum, per quam homo susceptibilis erat penitentiae, mediante qua ad veniam poterat pertuenire. Concedenda sunt igitur rationes ostendentes peccatum hominis, quod ex prima tentatione secutum est, fuisse remissibile.

1. A D illud quod obijcitur, quod cecidit de nobilissimo statu, dicendum quod quamuis homo esset in statu sublimi: non tamen sic dicitur de sublimissimo statu cecidisse, sicut angelus: Angelus enim proximus erat gloriae, adeo quod vno solo motu conuersionis ad Deum poterat effici gloriosus: non sic fuit de homine: et ideo non est simile.

2. A D illud quod obijcitur, quod homo nullam habuit inclinationem, dicendum quod etiam non habuit

buit inclinationem interius: habuit tamen impulsium exterius, ratione cuius aliquo modo fuit peccatum eius excusabile: esto tamen quod excusabile non esset in se, nihilominus excusabile factum est, quando homo incepit de sua transgressionem dolere.

3. A D illud quod obijcitur, quod tota natura est corrupta; dicendum quod etiam corrupta sit tota quantum ad totam posteritatem, quae seminaliter ex Adam procedit, nihilominus tamen remansit ipsi Adae semel, in quo benedictae sunt omnes gentes, id est Christus, in quo nulla fuit corruptio: immo membrum sanctissimum fuit: et ideo sua cauterizatione cetera membra a face peccati curauit. Remansit etiam in homine aliqua naturalis rectitudo, vt potest synderesis, quae non fuit in eo extincta, qua mouente, et instigante potuit peccatum detestari, et detestando ad Deum reuerti, et reuertendo curari.

4. A D illud quod obijcitur, quod homo habuit naturalia, et gratuita quando peccauit, dicendum quod etiam aliquod donum amiserit in peccando, quod lucifer non perdidit, quia non habuit, naturae tamen rectitudo non est adeo obliquata in homine, sicut fuit in diabolo: et non tam improbe, et pertinaciter adhaesit ei quod appetijt, sicut angelus qui nullum habuit retardatum.

QVÆSTIO III.

An primum peccatum fuerit grauissimum omnium peccatorum.

Alex. Alex. 2. p. q. 103. Membr. 3.
S. Tho. 2. p. q. 103. art. 3.
Et 2. Sent. dist. 21. q. 2. art. 2.
Scot. 2. Sent. dist. 21. q. 1.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 21. q. 2. art. 2.
Richardus 2. Sent. dist. 21. art. 3. q. 2.
Durandus 2. Sent. dist. 21. q. 3.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 21. q. 4.
Gabr. Biel. 2. Sent. dist. 21. q. 1.

FVNDAMENTA.

Cap. 15.

Ibidem.

M TRVM peccatum, quod ex illa tentatione subsecutum est, fuerit grauissimum omnium peccatorum. Et quod sic, videtur Augustinus in lib. 14. de Ciuit. Dei: Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit in non peccando facilitas. Ex quo verbo elicitur tale argumentum: Vbi maior est ad obediendum facilitas, ibi maior est culpa in contemendo: sed primo homini obedire fuit facilitatum: ergo in transgressionem illa fuit peccatum maximum.

I T E M per Augustinum ibidem: Obedientia secundi hominis eo est predicabilius, quo factus est obediens vsque ad mortem. Ex quo verbo potest elici tale argumentum: Sicut qui est obediens vsque ad mortem, habet maximum meritum in obediendo, et est maxime laudabilis, sicut fuit filius Dei: sic qui sic est inobediens vt etiam non desistat propter timorem mortis, maxime culpabilis est, et vituperabilis: sed talis fuit inobedientia primorum parentum, qui comminatione mortis non timuerunt transgredi diuinum mandatum: ergo videtur quod illud peccatum fuerit maximum.

I T E M tanto grauius est peccatum, quanto magis corrumpit, quia peccatum est corruptio modi, speciei, et ordinis: sed peccatum primorum parentum fuit maxime corruptiuum, quia non solum ipsos corrumpit, sed etiam totum genus humanum: ergo fuit omnium peccatorum maximum.

I T E M tanto grauius est peccatum, quanto maiori poena punitur per iustum Dei iudicium: sed peccatum primorum parentum punitum fuit poena mortis, et

exheredationis in se, et in suis posteris, et haec maxima est omnium poenarum: ergo illud peccatum fuit maximum.

S E D C O N T R A: Minus est peccatum remissibile, quam irremissibile: sed peccatum illud fuit remissibile, vt supra probatum est: multa autem peccata sunt irremissibilia: ergo, et cetera.

I T E M grauius est peccatum, quod nullo modo est excusabile, quam quod aliquam habet excusationem: sed peccatum parentum aliquam habet excusationem, in hoc quod factum est ad alienam institutionem: peccatum autem in Spiritum sanctum colorem excusationis non habet: ergo peccatum illud non fuit peccatum grauissimum.

I T E M tanto grauius est peccatum, quanto ex maiori libidine procedit: sed in primis parentibus regnauit minime libido, et voluntatis improbitas, cum corum natura esset munda, et sana: ergo videtur quod illa transgressio ex inobedientia non fuerit maxima.

I T E M grauius est peccatum quod est contra naturam, et rationem, et institutionem diuinam, quam quod solum est contra diuinum mandatum: sed peccatum primorum parentum, quod ex illa tentatione secutum est, nec fuit omnino contra naturam, nec contra rationem, sed solum contra diuinam institutionem: nam nec natura, nec ratio per se dicebat de illo ligno non esse edendum: multa autem sunt peccata, quae sunt contra naturam, et rationem, et institutionem diuinam, quae nos appellamus peccata contra naturam: ergo non videtur quod illa primorum parentum transgressio omnium peccatorum fuerit maxima.

C O N C L V S I O.

Peccatum Adae non fuit grauissimum propter ingratitudinem maiorem, neque propter libidinis intensiorem, sed propter extensam in genere humano maximam laesionem.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod cum multis modis possit dici peccatum vnu grauius et maius altero: ad praesens tamen attendendum est, quod tribus modis dicitur vnu peccatum esse grauius altero: aut propter maiorem libidinem: aut propter maiorem ingratitudinem: aut propter maiorem corruptionem. Si primo modo loquamur. Sic peccatum illud nec fuit maximum simpliciter, nec maximum omnium peccatorum humanorum, ex maiori enim libidine diabolus peccauit, et etiam multi filij Adae ex maiori libidine peccant, quam peccauerit primus parens. Si vero secundo modo dicatur peccatum maius, scilicet quantum ad ingratitudinem. Sic peccatum Adae non fuit maximum simpliciter: maximum tamen fuit omnium humanorum. Maximum namque simpliciter non fuit, quia diabolus ex maiori ingratitudine peccauit, cum plura bona in sua creatio- ne perceperit, et de sublimiori statu lapsus fuerit: fuit tamen maximum omnium humanorum, quia in nobiliori statu, et altiori erat, quam aliquis posterorum suorum, qui lapsus fuerit in peccatum: et ideo maxime iudicatur fuisse ingratissimus. Si autem dicatur tertio modo peccatum maius altero ratione maioris laesionis, sic quodam modo fuit maximum omnium, et quodam modo non. Maior enim laesio dupliciter potest intelligi et esse, scilicet intensiue et extensiue. Intensiue loquendo peccatum Adae non fuit maxime laesionis, quia non adeo deprauauit voluntatem suam, sicut multa peccata deprauant. Extensiue vero loquendo, peccatum illud maxime laesionis fuit, quia nullum peccatum est, quod tot personis nocuerit, et in tot pertranseat, sicut illud peccatum, quod perpetratum fuit ex tentatione primaria: et ita quodam modo fuit grauissimum, quodam modo non.

E x hoc patet responsio ad rationes ad vtramque partem adductas: vtraque enim secundum diuersas vias veru conclusionem, sicut aspicienti satis planum est.

DE ORIGINE ILLIVS PECCATI.

Aug. li. 1. 1.
de Gen. c. 3
in prin.
Ibid. infra.

HIC videtur diligenter inuestigandum esse qua fuerit origo et radix illius peccati. Quidam putant quandam elationem in animo hominis precessisse, ex qua diaboli suggestioni consensit. Quod videtur Augustinus innuere super Genesim ita inquiens: Non est putandum quod homo deijceretur, nisi precessisset in eo quadam elatio comprimenda, ut per humiliationem peccati sciret quam falso de se presumpserit, et quod non bene se habet natura si a faciente recesserit. Item in eodem: Quo modo verba tentatoris crederet mulier, Deum se a re bona et utili prohibuisse, nisi inefset eius menti amor ille proprie potestatis, et de se superba presumpcio, qua per tentationem fuerat conuincenda, aut perimenda? Denique non contenta suasionem serpentis, aspexit lignum bonum esu, decorum aspectu: nec credens se inde posse mori, forte putauit Deum alicuius causa significationis illa dixisse: ideo manducauit, et dedit viro suo fortassis cum aliqua suasionem, quam Scriptura intelligendam reliquit. Vel forte non fuit suaderi necesse, cum eam mortuam esse illo cibo non videret vir. Sicut ergo non est permixtus diabolus tentare feminam, nisi per serpentem, ita nec virum, nisi per feminam, ut sicut preceptum Dei per virum venit ad mulierem, ita diaboli tentatio per mulierem transfret ad virum. In muliere vero qua rationalis erat, non est ipse locutus ut in serpente, sed persuasionem eius, quamuis instinctu adiunaret interius, quod per serpentem gerebat exterius. Ex predictis, tentationis modus atque progressus insinuat: necnon etiam quod predictimus, innui videtur, scilicet quod tentationem precesserat aliqua elatio, et presumpcio in mente hominis.

Obiectio contra illos qui dicunt elationem precessisse in mente.

QUOD si ita fuit, non ergo alterius suggestionem prius peccauit, cum auctoritas tradat ideo peccatum diaboli incurabile esse, quia non suggestionem, sed propria superbia cecidit: hominis vero curabile: quia non per se, sed per alium cecidit, et ideo per alium resurgere potuit. Quocirca predicta verba Augustini pius ac diligentem lectorem efflagitant: qua scilicet intelligere sane quimus: Non deijceretur homo in actum illius peccati, ut scilicet lignum vetitum ederet, et in has miseras per tentationem diaboli, nisi elatio comprimenda precessisset non utique tentationem, sed opus peccati. Talis enim fuit ordinis processus: Diabolus tentando dixit: Si comederitis, eritis sicut dii, scientes bonum et malum: quo audito statim menti mulieris surrepsit elatio quadam, et amor propria potestatis: ex quo placuit ei facere quod diabolus suadebat, et utique fecit. Suggestionem igitur peccauit, quia tentatio precessit: ex qua in mente eius orta est elatio, quam peccatum operis secutum est, et pena peccati.

Quae fuerit elatio mulieris.

ET talis quidem elatio in mente mulieris fuit pro certo, qua credidit et voluit habere similitudinem Dei cum aequalitate quadam, putans esse verum quod diabolus dicebat. Et ideo specialiter mulierem commemorat Augustinus inquiens: Quo modo crederet mulier diabolo, nisi esset in mente eius de se superba presumpcio? Et quod ibi sequitur, scilicet, Quae per tentationem fuerat conuincenda, vel perimenda: ad mulierem referendum est, ut intelligatur, quae mulier, non qua elatio fuerat per tentationem, et cet.

Quae fuerit elatio viri, an crediderit, et voluerit quod mulier.

SOLET queri, Virum illa talis elatio et amor propria potestatis in viro fuerit, sicut in muliere. Ad quod dicimus, quia Adam non fuit seductus eo modo quo mulier: non enim putauit esse verum quod diabolus suggererat. In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum, veniale putauerit, quod peremptorium erat. Sed nec prior seductus fuit, nec in eo in quo mulier, ut crederet, Deum illud lignum ideo tangere prohibuisse, quoniam si tangerent, fierent sicut dii. Verumtamen prauaricator fuit Adam, ut testatur Apostolus. Poterat enim aliqua elatio menti eius inesse illico post tentationem, ex qua voluit lignum vetitum experiri, cum mulierem non videret mortuam, esca illa percepta. Vnde Augustinus super Genesim: Cum Apostolus Adam prauaricatorem fuisse ostendat dicens: In similitudinem prauaricationis Aed, seductum

August. lib.
11. cap. 42.

seductum tamen negat ubi ait: Adam non est seductus, sed mulier: Vnde et interrogatus non ait, Mulier seduxit me: sed, Dedit mihi et comedi. Mulier vero dixit: Serpens seduxit me. Hanc autem seductionem proprie vocauit Apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quia sciebat eos, si teigissent, sicut Deos futuros: tamquam eis diuinitatem inuideret, qui eos homines fecerat. Sed etsi virum propter aliquam mentis elationem, quae Deum latere non poterat, sollicitauit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret, accepta illa esca non esse mortuam: nec tamen eum arbitror, si iam spiritali mente praeitus erat, villo modo credidisse quod diabolus suggererat.

Quis plus peccauerit, Adam, vel Eua.

EX quo manifeste animaduerti potest, quis eorum plus peccauerit, Adam scilicet, vel Eua. Plus enim videtur peccasse mulier, quae voluit usurpare diuinitatis aequalitatem, et nimia presumpcio elata credidit ita esse futurum. Adam vero nec illud credidit, et de penitentia, et Dei misericordia cogitauit, dum uxori moremgerens, eius persuasioni consensit, nolens eam contristare, et a se alienatam relinquere, ne periret, arbitrans illud esse veniale non mortale delictum. Vnde Apostolus ait: Adam non est seductus. Quod utique ita accipi potest, ut intelligatur non esse seductus, prior, scilicet, vel in eo in quo mulier: ut scilicet crederet illud esse verum: Eritis sicut dii: sed putauit utrumque posse fieri, ut et uxori moremgereret, et per penitentiam veniam haberet. Minus ergo peccauit, qui de penitentia et Dei misericordia cogitauit. Postquam enim mulier seducta manducauit, eiq. dedit, ut simul ederent, noluit eam contristare, quam credebat sine suo solatio contabescere, et a se alienatam omnino interire: non quidem carnali victus concupiscentia, quam nondum senserat, sed amabili quadam beneuolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne offendatur amicus, quod eum facere non debuisset diuina sententia iustus exitus indicauit. Ergo alio quodam modo ipse etiam deceptus est. Inexpertus enim diuina seueritatis, in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum: sed dolo illo serpentino quo mulier seducta est, nullo modo arbitror illum potuisse seduci. Ex his datur intelligi, quod mulier plus peccauerit, in qua maioris tumoris presumpcio fuit: quae etiam in se, et in proximum, et in Deum peccauit: Vir autem tantum in se, et in Deum. Inde etiam colligitur quod mulier plus peccauerit, quia grauius punita est: cui dictum fuit: In dolore paries filios, et cet.

Quid praedictae sententiae aduersari videatur.

SED huic videtur contrarium quod Augustinus super Genesim de viro et muliere peccatum suum excusantibus ait: Dixit Adam: Mulier quam dediisti mihi, dedit mihi de ligno, et comedi: non dicit, peccaui. Superbia enim habet confusionis deformitatem, non confessionis humilitatem. Nec etiam mulier confitetur peccatum, sed refert in alterum dicens: Serpens decepit me, et comedi. in impari sexu, sed pari fastu. Ecce hic dicit Augustinus quia parem fastum habuit mulier cum viro. Pariter ergo superbierunt, et pariter peccauerunt. Sed hoc ita determinari potest, ut dicamus parem utriusque fuisse fastum in excusatione peccati, et etiam in esu ligni vetiti: sed disparem, et in muliere multo maiorem, in eo quod credidit et voluit esse sicut Deus, quod non vir. Verumtamen et de viro legitur, quod voluit esse sicut Deus. Dicit enim Augustinus super illum locum Psalmi: Quae non rapui, tunc exolvebam. Rapuit Adam, et Eua presumentes, ut diabolus, de diuinitate, rapere voluerunt diuinitatem, et perdiderunt felicitatem. Item super illum locum: Deus quis similis tibi? Qui per se vult esse, ut Deus, peruersus vult esse similis Deo: ut diabolus qui noluit sub eo esse: et homo, qui ut seruus noluit teneri precepto, sed voluit ut nullo sibi dominante esset quasi Deus. Item super illum epistolae locum: Non rapinam arbitratus est se esse aequalem Deo: sed quia non usurpauit quod suum non esset, ut diabolus, et primus homo.

Quorundam sententia, quod Adam ambierit esse ut Deus, sed non crediderit possibile.

IDEO quibusdam videtur, quod etiam Adam ambierit esse sicut Deus, non tamen crediderit id fieri posse, et ideo falsum esse quod diabolus promittebat, cognouit. Et licet diuinitatis aequalitatem concupierit, non tamen adeo exarsit, nec tanta est affectus ambitione sicut mulier, quae illud fieri posse putauit, et ideo magis illud ambiendo superbierit. Virum autem aliqua forte ambitionis surreptio mouit: sed non ita, ut illud verum vel possibile fore putaret, Alijs autem videtur ideo dictum esse, quod Adam illud voluerit, quia mulier de eo sumpta, illud voluit, sicut inquit, peccatum dicitur per unum hominem intrasse in mundum, id est, in humanam naturam: cum tamen mulier ante virum peccauerit, quia per mulierem intrauerit

1. Tim. 2. d
Aug. ibid.
Genes. 3. c
Heb. 4. d

Ibid. 1. 42.
Gen. 3. c

1. Tim. 2. a
Gen. 3. b

Ibid.

August. lib.
de Ciuit.
Dei ca. 11.
Aug. li. 1. 1.
de Genes.
cap. 42.

August. lib.
11. de Gen.
cap. 35.
Gen. 3. c

Psal. 68. in
sensu. ro. 2.

Psal. 70. in
sensu.
Philip. 2. a
Traht. 17.
in fine in
sensu.

intraverit de viro factam. Vel potius ideo per hominem dicitur intrasse, quia etiam peccante muliere si vir non peccasset, humanum genus minime peccatis corruptum periret. Minus ergo peccavit vir quam mulier.

Obiectio contra id quod dictum est, virum minus peccasse.

HIS autem opponi solet hoc modo, tribus modis, ut Isidorus ait, peccatum geritur, scilicet ignorantia, infirmitate, industria. Et gravius est infirmitate peccare, quam ignorantia, graviusq. industria, quam infirmitate. Eva autem videtur ex ignorantia peccasse, quia seducta fuit. Adam vero ex industria, quia non fuit seductus, ut Apostolus ait. Ad quod dicimus, quia licet Eva in hoc per ignorantiam deliquerit, quod putavit verum esse quod diabolus suadebat: non tamen in hoc quin noverit illud Dei esse mandatum, et peccatum esse contra agere. Et ideo excusari a peccato per ignorantiam non potuit.

Quod ignorantia, alia excusat, alia non.

EST enim ignorantia, que excusat peccantem, et est ignorantia talis qua non excusat. Est autem ignorantia vincibilis, et ignorantia invincibilis. Excusatio omnis tollitur, ubi mandatum non ignoratur.

De triplici ignorantia qua excusat, et qua non.

EST autem ignorantia triplex: eorum scilicet qui scire nolunt cum possint, qua non excusat, quia et ipsa peccatum est: et eorum, qui volunt, sed non possunt, que excusat, et est pena peccati, non peccatum: et eorum qui quasi simpliciter nesciunt non renuentes, vel proponentes scire, qua neminem plene excusat, sed fortasse ut minus puniatur. Unde Augustinus ad Valentinum: Eis auferitur excusatio, qui mandata Dei noverunt: quam solent habere homines de ignorantia. Et licet gravius sit peccare scienter quam nescienter, non ideo tamen confugiendum est ad ignorantia tenebras, ut in eis quisquam excusationem requirat. Aliud est enim nescisse, aliud scire noluisse. quia in eis qui intelligere noluerunt, ipsa ignorantia peccatum est: in eis vero qui non potuerunt, pena peccati. Ignorantia vero qua non est eorum qui scire nolunt, sed qui tanquam simpliciter nesciunt, nullum sic excusat, ut aeterno igne non ardeat, sed fortasse ut minus ardeat. Non igitur mulier excusationem habuit de ignorantia, cum et mandatum noverit, et peccatum esse secus agere, non ignoraverit.

Unde processerit consensus illius peccati, cum natura hominis esset incorrupta.

SOLET etiam queri, cum sine vitio esset natura hominis, unde consensus mali processerit. Ad quod responderi potest, quia ex libero arbitrio propria voluntatis fuit. In ipso enim et in alio causa extitit, ut fieret deterior. In alio, quia in diabolo qui suavit. In ipso, quia voluntate liberi arbitrii consentit, et cum liberum arbitrium sit bonum, ex re utique bona malus ille consensus provenit: et ita ex bono malum manavit. De hoc autem in sequenti plenius tractabimus, cum origo mali, et in qua re coalescat, inuestigabitur.

An voluntas praecerit illud peccatum.

SI vero queritur, utrum voluntas illud peccatum praecerit: Dicimus quia peccatum illud et in voluntate, et in actu consistit: et voluntas actum praecerit, sed ipsam voluntatem alia hominis voluntas mala non praecerit: atque ex diaboli persuasione, et hominis arbitrio illa voluntas mala prodijt: qua iustitiam deseruit, et iniquitatem inchoavit: et ipsa voluntas iniquitas fuit.

DISTINCT. XXII.

De hominis transgressione.

Hic videtur diligenter inuestigandum, et cetera.

Expositio textus.



VIRAE egit Magister de lapsu hominis in comparatione ad diabolum tentantem. In hac vero parte agit, quantum ad hominem transgredientem. Diuiditur autem pars ista in duas partes. In prima determinat de peccato primorum parentum, quantum ad genus. In secunda vero, quantum ad radicem, utrum

scilicet fuerit ex industria, an ex ignorantia, ibi: Hic autem opponi solet hoc modo. Prima pars habet tres. In prima determinat de genere primi peccati generaliter. In secundo vero de genere peccati viri, et mulieris specialiter, ibi: Et talis quidem elatio est in mente mulieris. In tertia vero determinat, quis eorum peccauerit magis grauius, ibi: Ex quo manifeste animaduerti potest, et c. Qualibet autem harum partium diuidi potest in duas. Nam in qualibet primo determinat veritatem. In secunda remouet dubitationem. Secunda vero pars principalis, in qua determinat de peccato quantum ad radicem, diuiditur in tres partes. In prima inquirat, utrum peccatum illud ex ignorantia processerit, et per illam excusari habeat: In secunda vero querit, unde processerit primi peccati malitia, ibi: Solet etiam queri, cum sine vitio esset natura, etc.

In tertia vero inquit cum peccatum illud fuerit a voluntate, utrum primo ante voluerit, quam peccauerit, ibi: Si vero queritur utrum voluntas peccatum illud processerit, et cetera. Subdiuisiones partium, et intellectus satis apparer. Primo enim Magister determinat de ipsa culpa primorum parentum in se. Secundo vero prout comparari habet ad radicem ignorantiae.

Si vir non peccasset, humanum genus minime peccatis corruptum periret. Dub. I.

CONTRA: Ita contrahit homo massam carnis a muliere, sicut a viro, et magis: si ergo originale peccatum contrahimus ex corruptione massae damnatae, ita contraheret originale peccatum ex corruptione mulieris, sicut ex corruptione viri.

RESPOND. Dicendum quod quia principale principium propagationis residet penes virum, potestas seruandi iustitiam maxime penes virum residebat, et Deus hanc viro seruandam commiserat: et ideo si vir non peccasset, posterius originali iustitia non carent. Ad illud ergo quod obijcitur de muliere, respondetur dupliciter. Vel quod homo tunc ex parte mulieris contraheret corruptionem penalitatis, non corruptionem feiditatis, qua principaliter habet ortum ex parte viri: vel certe quod probabilius videtur, vir mulieri commixtus amplius non esset: sic enim Deus aliam nouam formasset, hoc saluo quod sententia damnationis mortis, et corruptionis permansisset in ea.

Tribus modis, ut Isidorus ait, peccatum geritur, scilicet, et cetera. Dub. I I.

CONTRA: Beda dicit quod quattuor sunt nobis inflicta propter primum peccatum, videlicet infirmitas, ignorantia, malitia, et concupiscentia: ergo cum omnia ista sint peccatorum principia, videtur diuisio Isidori insufficientes esse, qua ponit tantum tria membra. ITEM sicut ignorantiae opponitur industria, ita infirmitati opponitur potentia: ergo sicut ponitur aliud genus peccati esse ex ignorantia, et aliud esse ex industria, similiter deberet aliud poni ex infirmitate, aliud ex potentia.

RESPOND. Dicendum quod ista diuisio peccati accipitur penes corruptionem vitium animae, ita quod ignorantia respicit rationalem, infirmitas irascibilem, et malitia respicit concupisibilem, et vocatur hic, idem peccatum ex industria, et ex malitia: ideo cum omnes vires motiuas sub his tribus comprehendendi possint, omne peccatum quod fit in statu naturae lapsae, ad ista tria genera habet reduci. Ad illud vero quod obijcitur de concupiscentia, dicendum quod illud membrum non distinguit contra alia, quia, sicut idem Beda dicit, concupiscentia ex omnibus his est contracta: et ideo penes concupiscentiam non sumitur aliqua differentia, cum omnia peccata procedant ab ipsa. Sicut enim dicit Augustinus: Dum lex prohibet concupiscentiam, prohibet omne malum. Ad illud quod obijcitur, quod potentia opponitur infirmitati, sicut industria ignorantiae, dicendum quod industria stat ibi pro malitia, quam concomitantur scientia. Quare autem peccatum ex malitia, dicatur ex industria, infra patebit, cum agetur de peccato in Spiritum sanctum.

Est autem ignorantia, et cetera. Dub. I I I.

1. Metaph. context. 1.

Innuat Magister quod ignorantia eorum, qui scire nolunt, cum possint, non excusat. CONTRA: quia sicut dicit Philosophus, omnes homines naturaliter scire desiderant: sed quod naturale est, nullo modo asuescit in contrarium: ergo videtur quod nullus homo scientiam respuat. ITEM sic se habet scientia ad S. Bon. To. 4.

intellectum, sicut se habet pax ad affectum, sed quia pax est perfectio affectus, nullus est qui non appetat pacem, sicut dicit Augustinus: Propter pacem enim bellant omnes, quicumque bellant: ergo videtur similiter quod nullus scientiam respuat.

RESPOND. Dicendum quod sicut contingit aliquid nosse in vniuersali, et ignorare in particulari, sic contingit aliquid appetere in vniuersali, et tamen contemnere in particulari. Et hoc patet. Omnis homo appetit beatitudinem: illam tamen beatitudinem, quam Christiani expectant, multi sunt qui aspernantur, et recusant: et primus quidem appetitus est a voluntate naturali, secundus est a voluntate electiua: et per hunc modum est in proposito. Et si omnes homines natura scire desiderent, et velint esse scientes: scientiam tamen mandatorum Dei plurimi aspernantur. Et sic patet responsio ad illa duo obiecta: nam scientiam recusare, hoc non est natura, sed voluntatis electiuae. Et sic etiam, etsi pacem in vniuersali nullus recusar, tamen hunc modum pacis, vel illum nulli refugium: et ideo confugiunt ad bellum.

Non ideo tamen confugiendum est ad ignorantia tenebras. Dub. I I I I.

CONTRA: Cum ignorantia sit pura priuatio, et nihil appetatur nisi sub ratione boni, et vtilis, videtur quod ignorantia non possit affectari, vel ad eam confugi. Praeterea nihil amatur, nisi cognitum: sed ignorantiae tenebrae non cognoscuntur: ergo videtur quod ad eas nullus confugiat.

RESPOND. Dicendum quod quaedam appetuntur propter aliquid appetibile et delectabile quod habet in se, sicut bona spiritalia, et corporalia. Quaedam appetuntur propter bonum quod ad ea consequitur, et ex ipsis elicitur: sicut aliquis appetit angustias, et tribulationes, ex quibus peruenit homo ad perfectionem in merito, et premio. Quaedam appetuntur propter comparisonem maioris mali, sicut aliquis, ne capiatur, proijcit sed de alto: et illud proprie non est appetere, sed ad ipsum confugere: et per hunc modum intelligendum est esse in proposito. Quia enim homo timet deprehendi in scelere, ideo fugit lucem: non enim venit ad lucem, ne arguantur opera eius. Et quia non contingit fugere lucem nisi in tenebris, et per tenebras, ideo oculus adulteri obseruat caliginem: et qui vult male facere, diuinorum mandatorum requirit ignorantiam: non quia illam propter se appetat, sed quia refugit sceleris deprehensionem, et amat delectationem, quam habet in sceleris perpetratione.

In ipso enim, et in alio causa extitit, ut fieret deterior. Dub. V.

CONTRA: Sic videtur quod homo non peccasset, nisi diabolus fuisset: et hoc videtur falsum, quia homo habebat liberum arbitrium vertibile: ergo circumscripta omni tentatione diaboli in malum poterat consentire, ac per hoc peccare. ITEM Augustinus probat quod alio auctore nullus potest fieri deterior in principio 83. quaestionum, quia nec a minori, nec a pari, nec a superiori. Minor enim non potest: par aequali non praeualet: superior non vult, quia nihil est superius bono, nisi bonum, et bonum non vult bonum deteriorare.

RESPOND. Dicendum quod absque dubio nulla tentatione pellente homo peccare poterat, sicut patet in Lucifero, qui peccauit sine impulsu alieno, qui etiam excellentior erat homine primo: Magister autem loquitur supponendo modum peccandi, secundum quod homo lapsus est, videlicet ad suggestionem diaboli: et ideo dicit quod in ipso homine, et in diabolo erat quod homo fieret deterior: sed aliter, et aliter, quia diabolus solum erat causa inducens, et quasi c c admini-

admirandus: sed homo fuit causa efficiens, et consummans. Et quia omne peccatum quod facimus, quodam modo habet ortum a peccato primo propter corruptionem, quæ inoleuit per originalis transfusionem: hinc est quod non solum primus parens deterioratus dicitur fuisse a diabolo: immo etiam omne peccatum dicitur esse ab ipso. Vnde Hieronymus super Hieremia in originali dicit: Quidquid peccamus, quidquid nocte, et die malorum operum perpetramus, imperium est dæmonum, quia vel omne peccatum procedit ex suggestione dæmonum, immediata, vel ex illa suggestione dæmonum primaria. Et sic patet illud quod Magister dicit in littera. Nec obstat illud Augustini, qui intelligit de principali agente, volens ostendere quod corruptionis primariæ nullus potuit esse principalis auctor, nec ipse homo.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis circa duo incidit hic quæstio. Primo igitur quæritur de culpa primorum parentum in se quantum ad inordinationem affectus. Secundo vero quæritur in comparatione ad ignorantiam intellectus. Et circa primum quæritur tria. Primo quæritur, quo genere peccati mulier peccauerit. Secundo, vtrum quod mulier appetijt, vir concupierit. Tertio vero quæritur, quis horum grauius peccauerit.

QVÆSTIO I.

An mulier peccauerit peccato superbia.

Alex. Alenf. 2. p. q. 103. Memb. 1.
S. Tho. 2. 2. q. 162. ar. 1.
Et 2. Sent. d. 22. q. 1. ar. 1.
Ægid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 22. q. 1. ar. 1.
Rich. 2. Sent. d. 22. q. 1.
Duran. 2. Sent. d. 22. q. 1.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 22. q. 1.
Gabr. Biel. 2. Sent. d. 22. q. 1.

FVNDAMENTA. Eccli. 10. et 25. b. et d.

CIRCA quam sic proceditur, et ostenditur, quod mulier peccauerit peccato superbia: Initium omnis peccati, superbia. Et iterum: A muliere initium peccati: ergo mulier peccauit peccato superbia.

ITEM Augustinus in libro de Virginit. Diabolus in celo voluit esse sicut Deus: cadens autem, persuasit homini similitudinem suæ voluntatis: ergo si persuasit mulieri, et mulier persuadenti consentit, peccauit igitur peccato superbia.

ITEM hoc videtur ratione: Impossibile erat hominem deordinari in potentia inferiori, nisi prius deordinaretur in superiori: ergo non poterat prius inordinate conuerti ad bonum inferius, vel exterius, quam conuenteretur ad bonum superius: sed conuerti inordinate ad bonum superius hoc est superbia: ergo primum peccatum mulieris non potuit esse, nisi superbia.

ITEM mulier voluit manducare pomum: hoc non fuit propter famem, vel appetitum delectandi in cibo, cum nulla esset in gustu eius deordinatio: igitur hoc fuit, quia aliquid spirituale per illius cibum comestionem intendebat: hoc autem non erat, nisi esse sicut Deus, quod diabolus promiserat: ergo, et cetera.

SED CONTRA: Videtur quod primū peccatum mulieris fuerit inobediencia. Primo, quia hoc innuit textus: Quis indicauit tibi quod nudus esses, nisi

quia de ligno, de quo præceperā tibi, vt non comederes, comidisti? Secundo, quia hoc confirmat Apostolus: Sicut per vnius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, et cetera. Et iterum: Per vnius inobedientiam mors intrauit in mundum. Postremo hoc expresse declarat Augustinus de vera Religione vbi ait: Adam propter transgressionem inobedientiæ de paradiso eiectus est. Si ergo primum peccatum hominis fuit inobediencia, non ergo videtur quod fuerit superbia.

ITEM quod peccatum primum fuerit gula videtur. Primo per hoc quod innuit: Vidit igitur mulier lignum quod esset ad vescendum suauæ. Secundo hoc confirmat Euangelium, quia Christus primo fuit tentatus a diabolo de gula, sicut legitur: Dic, vt lapides isti, et cetera: sed eo ordine tentationis tentauit primum hominem, quo tentauit Christum, sicut sancti dicunt. Postremo hoc expresse declarat Ambrosius in illo hymno: Quando pomi noxialis morsu morsu corruit. Si igitur peccatum primum fuit gula: ergo non fuit superbia, cum sint diuersa peccatorum genera, et vnum et idem, simul et semel in diuersis generibus esse non possit.

ITEM videtur quod primum peccatum mulieris fuerit auaritia. Primo per textum: Eritis sicut dii scientes bonum, et malum. Hoc promisit diabolus, et hoc primo cecidit in mulieris appetitum: sed appetere multitudinem scientiæ plus quam debet, hoc est auaritiæ, sicut dicit Gregorius. Deinde hoc confirmat Apostolus: Radix omnium malorum est cupiditas. Sed peccatum mulieris omnium aliorum peccatorum radix fuit. Postremo hoc ipsum expresse declarat Glossa super illud psalmi: Quæ non rapui, et cetera. Vbi dicit quod Eua voluit rapere diuinitatem: si ergo rapina est peccatum auaritiæ, primum peccatum Eue fuit in genere auaritiæ: ergo non in genere superbia.

SED CONTRA, et videtur quod primum peccatum fuerit infidelitas. Primo, quia hoc insinuat textus, vbi dixit mulier: Ne forte moriamur: dubitauit igitur de Verbo Dei. Si ergo dubitare de eo quod debemus credere, hoc est infidelitatis, peccatum infidelitatis primum commisit. Secundo, hoc confirmat Euangelium: Beata, quæ credidisti. Dicitur est Virgini Mariæ: si ergo salus respondet per oppositum præuaricationi, et hæc incepit a fide Mariæ, videtur quod illa incepit ab infidelitate Eue. Postremo, hoc expresse declarat Magister, et habitum est in distinctione præcedenti in progressu tentationis, vbi dicit quod mulier cum dubitauit, ab affirmante recessit, et neganti appropinquauit: sed hoc non fuit sine culpa infidelitatis: igitur infidelitas fuit primum mulieris peccatum: non ergo primum peccatum peccato superbia. Si forte tu dicas quod pluribus generibus peccatorum simul, et semel peccauerit, hoc non videtur possibile, cum simul, et semel non possit se pluribus conuersionibus, et auersionibus deordinare: et quidquid de hoc sit, planum est, quod primum peccatum vni soli conuenire potest, cum per superabundantiam dici habeat.

CONCLVSIO.

Peccatum mulieris a superbia inchoauit, progressum habuit in auaritia quamdam, consummatum fuit in gula.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut innuit textus, et expresse dicit Apostolus: Principale peccatum hominis, per quod lapsus est, fuit inobediencia, et per quod deriuatur mors in omnes posteros. Vnde et ad hoc diabolus ipsum inducere intendebat: quod patet per principium suæ interrogationis: Cur præcepit vobis Deus, et cetera. Sed quoniam

Rom. 5. d

Gen. 3. a

Mat. 4. a

Hym. in Do minica de Passione: Alij tribuit Form natō.

Gen. 3. a

1. Tim. 2. b

Psal. 68. a

AD OPORTETVM. Gen. 3. a

Luce 1. b

nemo operatur ad malum aspicieus; nec appetit malum, nisi sub specie boni: ideo clare deprehendens diabolus quod non posset mulierem in peccatum præcipitare, nisi proponeret aliquod appetibile, illam tentando, proposuit fallaciter, ad quæ omnis homo secundum veritatem tendit naturaliter. Naturaliter enim omnis homo beatitudinem appetit, quæ est bonum copiosum, et gloriosum, et deliciosum: ideo omnis homo naturaliter appetit excellentiam, et sufficientiam, et lætitiā: et in ordinato appetitu consistit iustitia, in inordinato vero consistit culpa. Nam superbia non est aliud, quam immoderatus appetitus excellentiæ. Auaritia non est aliud, quam immoderatus appetitus sufficientiæ. Gula non est aliud, quam immoderatus appetitus cibi sufficientis suauiter. Considerans igitur diabolus, hanc esse viam ad præcipitandam mulierem in culpam, primo promisit dignitatis excellentiam: Eritis sicut dii. Secundo subiungitur cognitionis abundantia: Scientes bonum, et malum. Postremo præ tendit suauitatis experientiam, cum ostendit lignum pulchrum visu, et ad vescendum suauæ. Quoniam igitur mulier diabolice suggestioni consentit: ideo primo in appetendo esse sicut Deus, fuit superbia. Deinde in appetendo scire bonum, et malum quod non oportebat: et scire plus, quam oportebat, fuit auaritia. Postremo in experiendo suauitatem ligni vetiti, fuit gula: et in hoc fuit transgressionis rea, et culpa inobedientiæ inoluta. Et sic patet, quod peccatum mulieris inchoatum fuit in superbia, progressum habuit in auaritia, consummationem habuit in gula. Patet etiam quod inordinatum fuit quantum ad triplicem potentiam, scilicet quantum ad irascibilem, dum appetit alta. Quantum ad rationalem, dum appetijt scire occulta. Quantum ad concupiscibilem, dum voluit degustare suauia. Vnde ex illo peccato pullulauerunt radices omnium peccatorum.

Ex his igitur patet responsio ad quæstia. Rationes enim ostendentes quod primum peccatum fuit superbia, verum concludunt, quia ab illo fuit inchoatio. Rationes similiter ostendentes quod fuerit inobediencia, gula, et auaritia, verum concludunt, licet non fuerit ibi auaritia proprie dicta, secundum quod dicitur esse appetitus pecuniæ: fuit tamen auaritia secundum quod est appetitus sufficientiæ, et in ipsa fuit peccati progressus: sed in peccato gula, et inobedienciæ fuit consummatio, in actu videlicet comedendi. Gula enim erat inquantum in illo cibo inordinate delectari volebat: sed inobediencia, cum in actu ipsius comestionis contra diuinum imperium faciebat. Et hoc expresse dicit Gregorius in quadam Homilia, vbi ostenditur, quod tribus peccatorum generibus tentauit diabolus Christum, sicut prius tentauerat mulierem, et in illis tribus a Christo deiectus est, sicut per illa tria mulierem deiecerat. Nec est inconueniens plura genera peccatorum secundum progressum concurrere ad vnum flagitium perpetrandum. Facillimum enim est de peccato in peccatum ruere, sicut contingit de motu vnius virtutis ad motum alterius ascendere.

ITEM illud igitur solum restat respondere quod obiectum est de infidelitate: non enim concedendum est, mulierem peccato infidelitatis peccasse, nisi infidelitas accipiatur valde large. Quod ergo obiicitur, quod mulier dixit, forte, dici potest quod, forte, est ibi nota euentus, non dubitationis. Sed quia Magister dicit expresse quod nota est dubitationis: ideo potest aliter dici, quod reuera mulier non dubitauit verum esse quod Dominus dixerat: sed de hoc dubitauit videlicet, qualiter Dominus intelligebat, vtrum scilicet intelligeret de morte corporali, vel spiritali, vel alio quocumque modo: et illa dubitatio nec fuit pœna, nec fuit culpa, sed quæ

Homil. 10. in Euang.

S. Bon. To. 4.

dam nescientia, quæ diabolo tentanti præbuit viam. Nec cogit illud quod obiicitur de fide beate Mariæ: nam, etsi fides in conceptione Filij Dei non modicum tenuerit locum, habuit tamen humilitatis vsum præambulum: ratione cuius dicitur Virgo Deo placuisse, sicut ipsa dicit: Respexit Deus humilitatem ancillæ suæ. Nec oportet etiam omnino per eundem ordinem respondere reparationem destructioni: immo frequenter est e contrario, sicut via refoelutionis, et cõpositionis oppositis modis habent terminari, et inchoari: sic et in proposito potest intelligi.

QVÆSTIO II.

An quod mulier appetijt, vir etiam concupierit.

Alex. Alenf. 2. p. q. 103. Memb. 4.
S. Tho. 2. 2. q. 162. ar. 2.
Et 2. Sent. d. 22. q. 1. ar. 2.
Ægid. Rom. 2. Sent. d. 22. q. 1. ar. 2.
Rich. 2. Sent. d. 22. q. 2.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 22. q. 2.
Et omnes alij in superiori quæstione citati.

TRYM, quod mulier appetijt, vir etiam concupierit. Et quod non, videtur: Vir non est seductus, sed mulier: sed si Adam voluisset esse sicut Deus, quemadmodum mulier, vtique circumuentus fuisset: si ergo circumuentus, vel seductus non fuit, id quod mulier appetijt, non concupit.

ITEM Augustinus super Genesim ad litteram: Non arbitror virum, si iam spiritali mente præditus erat, credere quod diabolus promittebat: si ergo Adam gratiam habuit, patet, et cetera.

ITEM si Adam appetijt esse sicut Deus, cum ad hoc multo minorem haberet similitudinem, quam Lucifer, videtur quod grauius peccauit Adam, quam Lucifer: ergo si peccatum Luciferi fuit irremissibile, et peccatum hominis fuisset irremissibile: quod supra improbatum est.

ITEM si Adam appetijt esse sicut Deus: aut ergo suggerente muliere, aut suggerente serpente. Non suggerente serpente: quia ipse Adam non conuertitur de serpente, sed de muliere: Mulier, quam dediisti mihi, et cetera. Si suggerente muliere: ergo sicut mulier decepta fuit a serpente, ita vir a muliere: sicut igitur mulier dixit: Serpens seduxit me, ita vir dixisset: Mulier decepit me: sed hoc non dixit, sed dixit: Mulier dedit mihi, et cetera. Quod si tu dicas, quod ita fuit, quamuis Scriptura non exprimat, hoc simpliciter apparet improbabile: nam si mulier dixisset: Comede, quia eris sicut Deus, cum ipsa comedisset, et absque dubio non esset sicut Deus, nulla ratione videtur probabile quod vir ei credidisset.

SED CONTRA per Gloss. super illud psalmi: Superbi iniqui, et cetera. Si homo suggestionem serpentis, vt Deus esse noluisset, non letalis culpæ transisset ad nos hereditas. Si tu dicas hoc esse dictum quantum ad mulierem: obiicitur de viro per illud quod dicit Gregorius in Moral. et habetur in Glossa: Per se accipere diuinitatem Adam credidit, et immortalitatis gloriam amisit: ergo Adam idem quod mulier appetijt.

ITEM super illud: Non rapinam arbitratus est, Glossa: Non usurpauit quod suū nõ erat, scilicet æqualitatem Dei, sicut diabolus fecit, et primus homo: ergo primus homo voluit esse sicut Deus, et hoc voluit mulier: ergo, et cetera. Si tu dicas quod primus homo stat ibi pro muliere, Contra per Gloss. super illud psalmi: Quæ non rapui, et cetera. Adam, et Eua voluerunt rapere

Luce 1. b

FVNDAMENTA. 1. Tim. 2. d

Aug. in Genesim ad litteram lib. 21. cap. 42.

AD OPORTETVM. Psal. 118. b

Iob 41. b

Philip. 2. a

diuinitatem, et amiserunt felicitatem: ecce expresse dicitur de utroque.

Aug. 20. 2. lib. solil.

ITEM hoc videtur ratione. Maiorem assimilationem habebat vir ad Deum, quam mulier: ergo si similitudo est mater falsitatis, videtur quod multo magis credibile fuit virum appetere esse sicut Deum quam mulierem.

4. ITEM multo sapientior erat Lucifer, quam esset primus homo: ergo si cum tota sua sapientia Lucifer voluit esse sicut Deum, nec sapientia impediuit superbiam, multo minus videtur quod hoc sapientia impediret humana: si ergo hoc mulier appetijt, non est improbable quod vir non concupierit, maxime cum Glossa, et auctoritates videantur hoc dicere.

CONCLVSIO.

Adam cum peccauit, non idem appetijt quod mulier, non enim esse sicut Deus desiderauit.

RESP. AD ARG. Dicendum quod quia ista est quaestio facti, circa quam non potest multum efficaciter ratiocinari, et Scriptura non determinat, expresse, et sancti super hoc loquuntur varie: ideo sunt hic opiniones diuersae. Quidam enim propter auctoritates inductas dicunt, quod Adam idem ipsum quod mulier appetijt, concupiuit, sed non creditur sicut mulier, et propter hoc factus est superbus: sed tamen non dicitur fuisse seductus. Appetere enim potest aliquis aliquid, et tamen non credere ad hoc peruenire: multa quidem cupimus ad quae non speramus nos peruenturos: quia non quid possit, sed quid velit, attendit ambitionis flagitium. Et istam positionem sustinendo respondent ad rationes ad vtramque partem. Sed quia verba beati Augustini, haec opinio non consonat, immo expresse videtur sentire contrarium, sicut patet ex auctoritatibus eius adductis in littera: nec videtur esse credibile, quod vir appeteret aliquid, ad quod crederet se non posse peruenire, cum ante illud peccatum valde ordinatus esset. Ideo est alia positio quod vir in appetibili, et principali motiuo non fuit conformis mulieri transgrediendo, licet esset ei conformis in transgressione mandati diuini: yterque enim inobediens fuit: sed aliter vir quam mulier ad inobedientiae culpam prolapsus est. Non enim vir pomum comedit, propter appetitum excellentiae in sui assimilatione ad Deum, nec propter appetitum sufficientiae in multorum cognitione, nec propter appetitum suauitatis in cibi degustatione, sicut fecit mulier: fuit tamen in viro quaedam superbia, quaedam auaritia, et quaedam lasciuia, per quas perductus est ad inobedientiam.

Opin. 1.

Improbatio

Opin. 2.

Quodam enim modo superbiuit, dum se nimis magni praetij esse apud Deum aestimauit: et tanti, vt propter comestionem illius cibi non incurreret grauitatem alicuius supplicij: sed de facili consequeretur veniam de offensa. Fuit etiam quaedam auaritia, dum curiose scire voluit, quid sibi eueniret, dum cibum vetitum degustaret. Fuit etiam quaedam lasciuia non carnalis delectationis, sed cuiusdam amicabilem affectionis, qua frequenter fit, vt offendatur Deus, ne contristetur proximus: hoc autem fecit Adam, dum comedere voluit, ne suas delicias contristaret, hoc est ne mulierem offenderet. Vnde et Dominus ipsum arguit quod obediuit voci mulieris: et per hoc perductus est ad inobedientiam, et transgressionem mandati Dei: et haec tria trahuntur ex verbis Augustini super Genesim ad litteram, quae adducit Magister in littera. Primo enim dicit quod non est putandum, quod homo deijceretur, nisi praecessisset in eo quaedam elatio comprimenda. Et iterum dicit: voluit Adam lignum vetitum experiri, cum non videret mulierem mortuam esca, illa percepta. Et iterum: Noluit eam contristare, quam credebat sine suo solatio

A contabescere, et a se alienatam interire. Concedendum est igitur quod Adam non appetijt esse sicut Deus, quemadmodum mulier, sicut ostendunt rationes ad hoc adductae. Si autem dicatur alicubi appetijt se esse sicut Deum, hoc est dictum triplici ratione. Aut quia diuinum contempnit imperium, et voluntatem suam diuinae praetulit iussioni, et se sibi tamquam Deo subiecit, et ex hoc Deo aequiparari voluit. Aut dictum est, quia mulier de illo sumpta appetijt sicut Deus esse, et per synecochem quod est partis attribuitur toti. Vnde sancti quod appetijt alter, frequenter loquuntur synecochice, et attribuunt. Vtrique. Aut potest hoc tertio modo dictum intelligi, quia ipse cum esset mulieri praepositus, ipsam non compefcuit, vnde sibi imputatur culpa mulieris. Mulier autem intelligenda est appetijt se esse sicut Deum non per omnimodam aequalitatem, sed per quadam sublimationem in dignitate supra humanum modum: quod cum vir non compefcuit, immo potius eius voluntati paruit, sibi peccatum mulieris imputatur, et voluisse esse sicut Deus refertur.

1. 2. ET sic patet responsio ad auctoritates, quae prius inductae sunt, et per hanc viam determinari possunt, si quae aliae circa istam materiam consimiles inueniantur. 3. AD illud ergo quod obijcitur, quod maiorem assimilationem habebat vir, quam mulier, dicendum quod etsi maiorem haberet assimilationem, habebat tamen praecellentiam virtutis, et cognitionis respectu mulieris, quae duo non patiebantur, hominem ita trahi a modica similitudine, sicut mulierem. 4. AD illud quod obijcitur, quod Angelus erat sapientior homine, dicendum quod verum est de cognitione innata: non tamen verum est de cognitione gratuita: creditur enim a doctoreibus quod primus homo ante lapsum habuerit gratiam gratum facientem, sicut melius ostendetur infra: de lucifero vero creditur quod gratiam gratum facientem non habuit, sicut determinatum fuit supra.

QV AESTIO III.

An vir grauius peccauerit, quam mulier.

S. Thomas 2. 2. q. 163. ar. 4. Et 2. Sent. d. 22. q. 1. ar. 3. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 22. q. 1. ar. 3. Richardus 2. Sent. d. 22. q. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 22. q. 3. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 22. q. 1.

VI s eorum grauius peccauerit, vtrum vir, aut mulier. Et quod vir grauius peccauerit, videtur. Grauius est peccatum, vbi maior est ingratitudo: sed vbi maiora sunt dona, ibi maior est ingratitudo in peccando: sed Adam praecellebat mulierem in naturalibus datis et gratuitis: ergo cum peccauit, magis ingratus fuit: igitur, et cetera.

FVNDAMENTA.

ITEM tanto maius est peccatum, quanto peccans est in altiori gradu constitutus: grauius enim peccat prelatius, quam subditus eodem genere peccati: sed vir erat caput mulieris, et ei praepositus: ergo videtur quod peccauerit grauius.

ITEM tanto grauior est culpa, quanto ibi maior est contemptus: sed maior est contemptus in transgressione mandati immediate suscepti a Domino, quam mediante alio: si ergo mandatum per virum peruenerat ad mulierem, videtur quod magis contempserit vir, quam mulier: ergo, et cetera.

ITEM tanto grauior est culpa, quanto maior est ibi laesio, et corruptio, quia peccatum de se corruptio est: sed peccatum Adae magis fuit corruptiuum, quam peccatum Euae, quia ex peccato Adae fuit totius posteriti-

Rom. 5. b

posteritatis corruptio, secundum quod dicitur: Per A vnium in obedientiam peccatores constituti sunt mul-ti: ergo, et cetera.

AD OPPO-SITVM.

1. SED CONTRA: Augustinus super Genesim, et Magister refert in littera: Peccauerunt in impari sexu, sed pari fastu: sed vbi est par fastus, ibi est par transgressio: ergo non videtur quod magis peccauerit vir, quam mulier.

2. ITEM sicut in bonis, quod similius est meliori, est melius, ita quod similius est peiori, est peius, per se loquendo: sed peccatum Euae similius fuit peccato Luciferi, quam peccatum Adae propter maiorem elationem superbiae: ergo maius fuit peccatum Euae, quam Adae.

Gen. 3. c

3. ITEM tanto grauior est culpa, quanto maiori digna est poena: sed mulier magis fuit punita, quam vir, sicut patet: et a Deo, qui iuste punit: ergo amplius peccauit mulier, quam vir.

4. ITEM grauius peccat qui peccat peccato in se, et in alterum, quam qui peccat in se tantum: sed mulier peccauit in se, et in virum, dum pertraxit eum ad peccatum. Vir autem peccauit in se tantum, de peccato actuali loquendo: ergo grauius peccauit mulier, quam vir.

CONCLVSIO.

Ratione ingratitudinis viri, sed ratione libidinis mulier grauius peccauit. Et ille quidem quoniam et causa, hic vero et occasio maius intulit dampnum. Sic grauior fuit culpa viri ex parte peccantis, mulieris autem ex parte peccati.

Dist. 21. q. vltima.

RESPOND. AD ARG. Dicendum quod sicut praedictum fuit supra, peccatum potest dici grauius alterum altero tribus modis, videlicet ingratitudine, libidine, et consequenti corruptione. Si igitur loquamur de maiori grauitate quantum ad ingratitudinem, grauius peccauit vir quam mulier, pro eo quod abundantiora dona suscepit: et ideo cum beneficiorum oblitus, benefactorem suum contempserit, et offendit, magis ingratus fuit, et in sui ingratitudine maiori culpabilior extitit. Si autem loquamur de maiori grauitate quantum ad libidinem, sic amplius peccauit mulier quam vir, pro eo quod magis improba voluntate peccauit, dum concupiuit Deo assimilari: et ardentius appetijt, dum creditit hoc se obtinere posse quod diabolus ei suggestit: et ideo propter voluntatem magis improbam mulier peccauit ex maiori libidine, et quantum ad hoc culpabilior viro fuit. Si autem loquamur de maiori grauitate culpa quantum ad corruptionem consequentem, distinguendum est, quia aliquid potest dici corrumpere dupliciter: aut per modum causae, aut per modum occasionis. Si per modum causae, sic quia peccatum viri fuit causa transfusionis peccati in posteros, et ita corrupit se, et alios: maior consecuta est ex peccato viri corruptio, et quantum ad hoc culpa viri dicitur fuisse grauior. Si vero per modum occasionis, sic quia peccatum mulieris fuit occasio peccati viri, et ita per consequens omnium aliorum. Hoc modo mulier potest dici ceteros corrupisse, non solum posteros, sed etiam virum suum. Vnde non solum peccauit in se, sed etiam in proximum. Et quantum ad hoc dici potest, in muliere grauius fuisse peccatum. Per hanc distinctionem responderi potest ad rationes, quae ad vtramque partem adducuntur, pro eo quod secundum diuersa membra huius distinctionis procedunt. Aliter post se dici, et quasi in idem redit, quod peccatum potest dici grauius altero, aut pensatis conditionibus ex parte peccantis, aut pensatis conditionibus ex parte peccati. Si igitur pensemus conditiones ex parte peccantis, grauius peccasse dicitur vir quam mulier, tum propter donorum praecellentiam, tum propter status

S. Bon. To. 4.

præsidentiam, quia mulieri quodam modo praestatus erat. Si autem pensantur conditiones ex parte peccati, grauius peccauit mulier quam vir, tum propter impietatem in Deum, tum propter iniquitatem in proximum. Deum enim sua ambitione inhonorauit, et proximum suggestionem sua dececit: et secundum hoc procedunt rationes similitur ad oppositas partes. 1. QVOD autem dicit Augustinus quod pari fastu peccauerunt, hoc intelligitur non quantum ad interiore affeccionem, sed quantum ad exteriorem mandati transgressionem, ad quod vterque eorum, aequaliter obligabatur. Vel par fastus dicitur non per omnimodam aequalitatem, sed per quandam conformitatem: et sic ex dictis colligitur quod peccatum Euae aliquo modo excedebat peccatum Adae, et aliquo modo econuerso. Si autem aliquis querat, quod eorum magis excedebat aliud. Ad hoc dicendum est quod cum peccatum Euae excedat peccatum Adae in conditionibus, quae respiciunt peccatum essentialiter, vt pote in maiori improbitate libidinis, in hoc quod et maius, et magis ambiuit, peccatum Euae magis excessit, et grauius fuit, simpliciter loquendo. Et huius signum est, quia magis punita fuit, et si ad infernum descendisset, maiorem poenam habuisset. Nec obstant rationes ad oppositum adductae, quia sumuntur a conditionibus peccantis, quae non faciunt peccati grauius simpliciter, sed quodam modo.

ARTICV LVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de peccato primorum parentum in relatione ad ignorantiam ex parte intellectus. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum peccatum primorum parentum fuerit ex ignorantia. Secundo, vtrum ignorantia aliquo modo sit culpa. Tertio quaeritur, vtrum sit culpe excusatoria.

QV AESTIO I.

An peccatum primorum parentum fuerit ex ignorantia.

Scot. 2. Sent. d. 22. q. 1. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 22. q. 2. ar. 1. Richardus 2. Sent. d. 22. ar. 2. q. 1. Tho. Argent. 2. Sent. d. 22. q. 1. ar. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 22. q. 4.

IRCA quam sic proceditur, et ostenditur quod peccatum primorum parentum fuit ex ignorantia, ad minus peccatum mulieris: Serpens seduxit me, et cetera, sed vbi est seductio, ibi est scientiae priuatio: vbi autem hoc est, ibi ignorantia: ergo, et cetera.

FVNDAMENTA.

ITEM qui dubitat de aliquo, de quo debet esse certus, potius dicitur illud ignorare, quam scire: sed mulier de verbo Domini debuit esse certa quod dixerat: Quicumque die comederis, morte morieris: et de hoc dubitauit cum dixit: Ne forte moriamur: ergo ex ignorantia peccasse videtur.

ITEM qui credit mortale peccatum esse veniale, ignorat veritatem diuini iuris: sed Adam creditur peccatum illud esse veniale, sicut dicit Augustinus, et Magister adducit in littera. Arbitratus est illud esse veniale, non mortale delictum: ergo videtur quod tam vir, quam mulier peccauerit ex ignorantia.

ITEM omne peccatum, aut est ex ignorantia, aut ex infirmitate, aut ex malitia. Sed peccatum primorum parentum non fuit ex malitia, quia tunc esset peccatum in Spiritum sanctum. Nec ex infirmitate, quia nullam habebat pronitatem ad peccandum: ergo fuit ex ignorantia.

AD O P P O S I T I V M

I T E M si Adam, et Eua credidissent Deum tam grauius offendere, et tantas pœnalitates incurrere...

1. S E D C O N T R A : Si peccauerunt ex ignorantia, aut illa ignorantia fuit pœna, aut culpa. Si culpa...

2. I T E M si fuit ibi ignorantia, aut ergo iuris, aut facti. Non facti, quia bene sciebant se de ligno...

3. I T E M si fuit ibi ignorantia, aut ergo voluntaria, aut inuoluntaria. Si voluntaria: ergo videtur...

4. I T E M si fuit ex ignorantia, aut ergo innata, aut contracta, aut inflita, aut procurata. Non ex procurata...

5. I T E M si aliquo modo dicitur ex ignorantia peccasse mulier, hoc est, quia a serpente seducta fuit...

C O N C L V S I O.

Peccatum primorum parentum ex quadam ignorantia dicente naturalem imperfectionem, non tamen pœnam...

R E S P O N D. A D A R G. Dicendum quod peccatum, ignorantia potest dici dupliciter, videlicet proprie...

A enim erat seueritatem diuinæ iustitiæ. Vterque tamen cognoscere potuit per scientiam, quam habebat...

4. Ratio.

1. Q V O D enim objicitur, quod ignorantia aut est pœna, aut culpa, dici potest quod ista diuisio non est sufficiens...

2. A D illud quod objicitur, quod aut fuit ignorantia iuris, aut facti, dicendum quod non fuit ibi proprie loquendo...

3. A D illud quod objicitur, quod ignorantia aut erat voluntaria, aut inuoluntaria, dicendum quod ista non est diuisio per immediatam...

4. A D illud quod objicitur, quod aut erat innata, aut contracta, et cetera, dicendum quod illa ignorantia dicebat quamdã scientiã incompletiõnem...

5. A D illud quod vltimo objicitur, quod vir non peccauit ex ignorantia, quia non fuit seductus, dicendum quod non solummodo mulier ignorasse dicitur...

Adam licet minor, quàm in Eua. Nec valet illud quod objicitur de radice, quia ignorantia non ponitur ibi esse tamquam...

QVÆSTIO II.

An ignorantia in aliquo homine possit esse culpa.

- Alex. Alesf. 2. p. q. 129. Memb. 1. S. Tho. 1. p. q. 76. ar. 2. Et 2. Sent. d. 22. q. 2. ar. 1. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 22. q. 2. ar. 2. Richar. 2. Sent. d. 22. ar. 2. q. 2. Duran. 2. Sent. d. 22. q. 5. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 22. q. 5. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 22. q. 2.

FVNDAMENTA. 1. Cor. 14. g

Pfal. 35. a



T R V M ignorantia in aliquo homine possit esse culpa. Et quod sic, videtur: Ignorans ignorabitur: sed nullus ignoratur a Deo nisi propter culpam: ergo, etc.

I T E M super illud psalmi: Noluisti intelligere, et cetera. Glossa Augustini: Ignorantia in his, qui intelligere nolunt, est peccatum.

I T E M ratione videtur. Cognoscere credenda, et operanda est actus virtutis, scilicet fidei, et prudentiæ: ergo hæc ignorare est virtutibus priuari: sed priuationes virtutum sunt vitia, et peccata: ergo aliqua ignorantia est culpa.

I T E M non facere ea quæ homo tenetur facere, est peccatum, similiter non dicere, similiter non amare ea quæ homo tenetur amare, est peccatum: ergo similiter nescire quod tenetur scire, est peccatum: sed multi sunt qui ignorant ea quæ tenentur scire, vtpote ea, sine quibus saluari non possunt: ergo in talibus ignorantia est culpa.

I T E M error est peccatum: aut ergo ratione eius quod ponit, aut ratione eius quod priuat. Non ratione eius quod ponit, quia peccatum priuatio est, non positio. Si ratione eius quod priuat: sed error priuat scientiam, et priuatio scientiæ est ignorantia: ergo ignorantia est culpa.

AD O P P O S I T I V M.

1. C O N T R A : Augustinus in Enchiridion dicit quod inflita est nobis ignorantia rerum agendarum, et concupiscentia noxiarum: sed nullum peccatum est nobis inflitum: ergo ignorantia non est peccatum.

2. I T E M ratione videtur. In omni peccato est auersio a bono incommutabili, et conuersio ad commutabile: sed ignorantia nulla est ad bonum commutabile conuersio: ergo ignorantia non est culpa.

3. I T E M nullum peccatum remanet post penitentiam: sed ignorantia remanet in homine post penitentiam, et contritionem: ergo ignorantia non est culpa. Si tu dicas quod remanet actu, sed transitu: ergo tunc videtur quod ignorantia non esset culpa actualis, sed originalis. Sed non est originalis, quia manet post baptismum, et hoc melius patebit infra: nec actualis: ergo non est culpa.

4. I T E M omne peccatum est in affectu, cum omne peccatum sit voluntarium: sed ignorantia est in intellectu: ergo ignorantia non est peccatum.

5. I T E M si ignorantia est peccatum, ergo ignorare est peccare: sed de viro ignorante verum est dicere quod in omni instanti ignorat: ergo in omni instanti peccat: ergo tot sunt in eo peccata, quot sunt instantia: quod si hoc est falsum, et impossibile, restat ignorantiam peccatum non esse.

A

C O N C L V S I O.

Ignorantia qua est priuatio cognitionis necessaria ad virtutem et ad salutem nobis possibilis, culpa est, cum sit in nobis, et a nobis. Et est triplex, erronea, assectata, et crassa. Si vero sit priuatio cognitionis non necessaria, siue nobis impossibilis quamuis necessaria, nulla est culpa.

R E S P. A D A R G. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum priuationes cognoscantur per habitus, cognitio ignorantie pendet ex cognitione scientiæ. Attendendum autem quod quædam est cognitio aliquorum, quæ nec est necessaria ad virtutem, nec est necessaria ad salutem, sicut artium mechanicarum, et liberalium, et talis cognitio nec est virtus, nec de esse virtutis: et illa ignorantia, quæ est huius cognitionis priuatio, culpa non est, siue sit ignorantia negationis, siue dispositionis, siue etiam sit voluntaria, siue non. Alia est cognitio credibilium, et operabilium, quæ ad salutem necessaria est in adulto: et hæc est cognitio fidei, et prudentiæ: et ad hanc cognitionem habendam tenemur, quia sine hac nullus potest recte viuere. Huius autem cognitionis priuatio potest dupliciter in nobis esse. Aut manente tentione, aut non manente: si manente, tunc est ibi culpa: quia cum quis tenetur ad aliquid, et illud non implet, ex hoc ipso culpatur, et dignus est pœna. Si autem sit in nobis priuatio non manente tentione, vtpote cum non potest scire, et impotentia excusat ab obligatione: sic priuatio huius cognitionis culpa non est, sicut in furiosis: et secundum hoc, ignorantia quæ dicit priuationem cognitionis ad salutem necessariam, vno modo peccatum est, alio vero modo minime. Aliter potest dici, et quasi in idem redit, quod priuatio cognitionis ad salutem necessariam dupliciter potest esse. Aut ita quod in nobis, sed non a nobis, et hoc modo culpa non est, sed magis pœna, et cum non sumus eius principium, in ipsa nec mere mur, nec demeremur. Aut ita quod in nobis, et a nobis: et sic culpa est. Hoc autem potest esse tripliciter. Vel cum in via veritatis existentes voluntarie ab ea recedimus, et in erroris foueam nos præcipitamus: et hæc priuatio potest dici ignorantia erronea, quæ est in hæreticis. Vel cum ad viam veritatis valentes pertingere, cupimus in tenebris ambulare: et hæc potest dici ignorantia assectata: aut quia ex quadam pigritia, et negligentia non curamus veritatem addiscere, et hæc dicitur ignorantia crassa, et supina: et qualibet istarum est culpa, licet prima maior, quàm secunda, et secunda, quàm tertia. Et sic concedendæ sunt rationes ostendentes quod ignorantia aliquo modo potest esse culpa.

1. A D illud ergo quod objicitur in contrarium, quod ignorantia est nobis inflita, dicendum quod prout nobis inflita est, pœna est, et non culpa: prout tamen voluntas nostra aliquo modo deordinatur circa illam, sicut prius dictum est, incipit esse culpa. Sicut passionibus sanctis martyribus illatæ, pœnæ erant consideratæ secundum se: comparatæ tamen ad voluntatem Sanctorum libenter eas perferentium pro amore Christi, erant eis meritoria. Vtrum autem aliquo modo sit culpa, prout scilicet contracta est, videbitur infra, cum agetur de originali peccato. Dist. 30 ar. 2. q. 1.

2. A D illud quod objicitur, quod ignorantia non est conuersio, dicendum quod verum est, prout est pura priuatio: prout tamen ipsam concomitatur aliquo modo nostra affectio, non habet veritatem: et hoc modo dicitur esse culpa, non primo.

3. A D illud quod objicitur, quod ignorantia remanet post penitentiam, dicendum quod non remanet prout habet rationem culpæ, scilicet ratione voluntatis

voluntatis concomitantis, vel quodam modo eam...

4. Ad illud quod obijcitur, quod ignorantia est...

5. Ad illud quod obijcitur, quod in quolibet...

QVÆSTIO III.

An ignorantia a culpa excuset.

- 5. Thomas 1. 2. q. 76. ar. 2. Et 2. Sent. dist. 22. q. 2. art. 2. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 22. q. 2. ar. 2. Richar. 2. Sent. d. 22. ar. 2. q. 3. Duran. 2. Sent. d. 22. q. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 22. q. 5. Gabr. Biel. 2. Sent. d. 22. q. 2.

FVNDAMENTA. 1. Tim. 1. 6



TRVM ignorantia sit culpæ excusatoria. Et quod sic videtur: Misericordiam consecutus sum, quia ignorans hoc feci: si ergo ignorantia fuit ratio quare peruenit ad misericordiam, videtur quod ignorantia excusabilem fecerit eius culpam.

ITEM scientia aggrauat culpam, sicut dicitur in Luca: Seruus sciens voluntatem Domini sui, et cetera. ergo per oppositum ignorantia alleuiat: ergo excusat.

ITEM omne peccatum est voluntarium: ergo quod dimittit de ratione voluntarij, dimittit de ratione peccati: sed ignorantia dimittit de ratione voluntarij, quia voluntarium est, vt dicit Philosophus, cuius principium est in ipso cognoscente singularia: ergo, et cetera.

ITEM sicut ad resistendum peccato requiritur fortitudo, sic etiam requiritur et cognitio: sed defectus fortitudinis, vtpote infirmitas, excusat culpam: ergo similiter videtur quod defectus cognitionis, scilicet ignorantia.

ITEM quod in sua plenitudine omnino tollit culpam, citra plenitudinem aliquo modo dimittit: sed cum aliquis simpliciter est ignarus, sicut paruulus, et furiosus, nihil quod faciat imputatur ei in peccatum, sicut dicit Bernardus, et alij doctores: ergo videtur quod omnis ignorantia, peccato perpetrato, aliquo modo præbeat excusationis patrocinium.

CONTRA: Isidorus in libro de Ecclesiasticis institutionibus ca. 1. dicit: Nullus in culpa maior est, quam qui Deum nescit: ergo videtur quod ignorantia non excuset, sed aggruet.

2. ITEM super illud: An ignoras, et cetera. Ambrosij Glossa: Grauiissime peccas, quia ignoras: ergo videtur grauari culpam.

3. ITEM ignorantia de se malum est, sed malum additū malo facit maius malum: ergo videtur quod ignorantia peccatum augeat, non excuset.

4. ITEM scientia nec auget nec minuit meritū, sed sola gratia, et charitas: ergo pari ratione, nec ignorantia auget, nec dimittit demeritum: ergo non excusat peccatum.

5. ITEM esto quod vnus sciens peccet ex aliquanta libidine, et alter ignorans ex tanta libidine, si equalis est ibi libido, ergo equalis debet esse punitio: ergo videtur quod equalis sit vtrouque excusatio, vel accusatio: ergo non magis excusat vel accusat ignorantia, quam scientia.

6. EST igitur quaestio, propter quid magis excusat ignorantia, quam scientia. Et cum tam ignorantia, quam infirmitas excuset, similiter est quaestio, quæ istarum magis excuset.

7. RVSVS cum sint multe differentie ignorantia, cum hoc quaeritur, quæ earum excuset, et quæ non, et quæ magis, et quæ minus.

CONCLUSIO.

Qualibet ignorantia aliquo modo excusat a peccato, vel a toto, vel a tanto: nam si nulla sit voluntas, nullusq. contemptus, a toto: si vero minuatur de ratione voluntarij et contemptus, a tanto excusabit.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod omnis ignorantia aliquo modo excusat peccatum: et ratio huius est, quia minuit de ratione voluntarij, minuit etiam de ratione...

CONTEMPTUS. Ceteris enim paribus magis contemnit qui peccat ex industria, quam qui ignoranter peccat. Et iterum: Cum voluntarium includat in se cognitionem quod priuat cognitionem, priuat de ratione voluntarij. Quia ergo peccatum mensuratur secundum qualitatem libidinis et contemptus, et ignorantia dimittit de ratione horum, generaliter verum est quod omnis ignorantia in quantum huiusmodi excusat peccatum: etsi tanta sit quod priuet omnino rationem voluntarij, et rationem contemptus, excusat a toto: si vero non omnino priuet, excusat a tanto. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod ignorantia excusat peccatum.

1. AD illud ergo quod obijcitur in contrarium, de Isidoro: Grauiissime peccat, qui Deum nescit; dicendum quod Isidorus ibi comparat peccatum infidelitatis ad alia peccatorum genera: et ipsum in se valde graue est, quia non est sine magna animæ deordinatione: nihilominus tamen cum quis ignorans aliquid facit, et ex incredulitate, sicut dicit Apostolus de se, minus grauius peccat, quam ille qui facit ex certa scientia.

2. AD illud Ambrosij, quod grauiissime peccat, qui ignorat, dicendum quod hoc dicitur non ratione maioris culpæ, sed ratione infirmitatis magis periculose: quia cum non habeat scientiam de morbo, siue culpa, non quaerit medicinam: et ita semper remanet morbus, et corruptio: et hoc est quod dicit Augustinus in libro Confessionum: Eo insanabilius peccabam, quo me non peccare arbitrabar.

3. AD illud quod obijcitur, quod malum additum malo facit maius malum, dicendum quod illud habet veritatem, cum malum malo conformatur. Malum autem peenæ cum sit in voluntarium, non conformatur malo culpæ: quod est voluntarium: et ideo non auget, sed potius dimittit. Et quoniam ignorantia in nobis non est sine culpa, quin etiam aliquo modo sit peenæ: ideo culpam perpetratam excusat.

4. AD

4. AD illud quod obijcitur, quod scientia non auget meritum, dicendum quod illud non sequitur. Quantitas enim meriti non est a nobis, sed a gratia Dei: demeritum vero, et eius quantitas ortum habet a voluntate liberi arbitrij: et ideo quod facit ad rationem voluntarij, facit aliquo modo ad augmentum peccati: et similiter quod dimittit, facit ad alleuiationem peccati: talis autem ignorantia, vt dictum fuit supra, potest minuire peccatum.

5. AD illud quod obijcitur, quod peccantes ex pari libidine aequaliter puniuntur, dicendum quod hoc non cogit, quin ignorantia excuset: quia si ille qui ignorat, peccat ex tanta libidine, ex qua illi, qui cognoscit, in statu ignorantia existens, si haberet scientiam, peccaret multo maiori: et ita grauius peccaret, et grauius puniretur: et ideo ignorantia, quæ in ipso est, excusat peccatum: excusat inquam, et minuit quantitatem peccati, non quam habet, sed quam haberet, si ignorantia non esset.

6. AD illud quod quaeritur, quæ magis excuset, vtrum ignorantia, vel infirmitas, responderi potest quod duo sunt de ratione voluntarij, videlicet cognitio singularium siue circumstantiarum: et quod operationis principium sit intrinsecum: igitur ignorantia excusat, quia priuat de ratione cognoscendi: infirmitas excusat, quia priuat de ratione perfecte principiandi: et quoniam priuato priori, priuatur posterius, et non conuertitur, et cognoscere præambulum est ad facere, plus tollit de ratione voluntarij ignorantia, quam infirmitas, vel impotentia: et ideo magis excusat ceteris paribus. Adeo tamen potest infirmitas præcellere, et ignorantia parua esse, siue ex culpa nostra procedere quod erit econuerso. Vnde etsi in generalitate loquendo verum sit dicere quod magis excusat ignorantia, quam infirmitas: descendendo tamen ad specialia peccata possunt se habere sicut excedentia, et excessa.

7. AD illud quod quaeritur, quæ ignorantia excusat, et quantum: dicendum quod est ignorantia facti, et ignorantia iuris. Ignorantia facti potest esse dupliciter, aut adhibita debita diligentia, aut non. Si adhibita debita diligentia, excusat a toto. Si non adhibita, non excusat a toto, sed a tanto. Si autem sit ignorantia iuris: hoc potest esse dupliciter, aut est vincibilis, aut non vincibilis. Si vincibilis, tunc est ignorantia, quæ est culpa. Et hæc aut

est ex consensu vero, vt ignorantia affectata: et ista sic ex vna parte excusat, quod ex alia parte magis aggrauat. Aut est ex negligentia, et ignauia, sicut ignorantia crassa, et supina: et ista si aliquo modo excuset, non tamen ita excusat, vt sempiterno igne non ardeat, sicut dicit Augustinus et Magister in littera. Si autem sit ignorantia inuincibilis, hoc potest esse dupliciter. Aut ista ignorantia est in nobis introducta per culpam præambulam, aut præter omnem culpam. Si præter omnem culpam, aut simpliciter priuat cognitionem iuris, sicut in infantibus, et furiosis, qui omnino carent vsu rationis: et hæc excusat a toto. Vnde dicit Bernardus quod pueris infantibus, et dormientibus nihil quod faciunt, imputatur. Aut non tollit omnino vsu rationis, sed femiplenum: et tunc non excusat a toto, sed a tanto, sicut est in his qui non sunt plene furiosi, sed aliquo modo habent lucida interualla, et in pueris, qui aliquando sunt capaces præcepti, licet non plene.

Si autem ignorantia est introducta per culpam propriam, sicut est in ebrio, et furioso, quorum vterque se præcipitavit in hoc per culpam suam, sic non excusat a toto, sed a tanto: quia sicut dicit Philosophus: Ebrius habebit duplices maledictiones, maledictionem scilicet pro culpa præcedenti, et maledictionem pro culpa subsequenti. Quantum autem, et qualiter excuset subsequentem culpam, diuersimode quidam determinant. Quidam enim dicunt quod nec ebrius, nec furiosus, qui vsu rationis caret, committere potest nouam culpam, sed ex inordinatione sequenti aggrauatur culpa prima: potest enim culpa aggruari ex euentu sequenti. Alij autem videtur quod nec sic excuset, quin nouam culpam committat: non tamen est adeo grauis, sicut si illam faceret ex certa scientia. Primus tamen modus dicendi probabilior esse videtur. Ex his patet quod Loth non omnino excusatur a culpa incestus, cum cognouit filias suas. Primum quidem, quia non fuit in eo plena ignorantia: licet enim dicatur in textu quod non senserit, quando filia accubuerunt: hoc dicitur, quia non discreuit. Secundo vero, quia in illam ignorantiam peruenit per ebrietatem, quam debuisset vitare: et ideo facti dicunt eum fuisse culpabilem; licet ex alia parte dicant eum fuisse aliquatenus excusabilem.

3. Ethic. cap. 7.

Gen. 19. f. 2

DISTINCT. XXIII.

QVARE DEVS PERMISERIT HOMINEM tentari, sciens eum esse casurum. Deinde tractat de ipso homine, quantum ad Animam. Et primo de scientia eius in primo statu.

DE RAETEREA queri solet, cur Deus hominem tentari permiserit, quem decipiendum fore præsciebat. Sed non esset laudabile homini, si ideo bene viuere posset, quia nemo male viuere suaderet: cum in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti: Deo iuuante: et est gloriosius non consentire, quam tentari non posse. Mouentur etiam quidam dicentes: Cur creauit Deus quos futuros malos præsciebat? Quia præuidit quid boni de malis eorum esset facturus. Sic enim eos fecit, vt relinqueret eis vnde aliquid facerent: et si culpabiliter aliquid facerent, illum de se laudabiliter operantem inuenirent. A se habent voluntatem malam, ab illo naturam bonam, et insiam penam. Frustra ergo dicitur, non deberet Deus creare quos præsciebat malos futuros:

Aug. Super Gen. li. 1. 1. cap. 4. 10. 3.

Lib. 5. cap. 20. post prin cip. 10. 7.

futuros: sciebat enim bonis profuturos, et iuste pro mala voluntate puniendos: Addunt etiam, talem hominem deberet facere, qui nollet omnino peccare. Concedimus quidem meliorem naturam esse, qua omnino peccare nollet. Concedant et ipsi non esse malam, qua talis facta est, ut posset non peccare si vellet: et iuste punitam, qua voluntate, non necessitate peccavit. Cum ergo hac bona sit, illa melior, cur non utramque faceret, ut uberius laudaretur de utraque? Illa enim in sanctis Angelis, hac in hominibus est. Item inquit: Si Deus vellet, et illi boni essent. Et hoc quidem concedimus: sed melius voluit, ut quod vellet, essent. Et boni quidem non infructuose, mali vero non impune essent. Item inquit: Posset Deus voluntatem eorumvertere in bonum, quia omnipotens est. Posset reuera: Cur non fecit? Quia noluit: Cur noluit? Rom. 12. a. Ipse nouit. Non debemus plus sapere, quam oportet.

Hic agitur, qualis secundum animam, et de scientia hominis ante peccatum.

ET quidem secundum animam rationalis fuit homo, habens discretionem boni et mali: Scientiam quoque rerum creaturarum, et cognitionem veritatis: que prima perfectioni congruebat, mox conditus non incongrue accepisse putatur, et ad illam non studio, vel disciplina aliqua per intervalla temporis profecisse, sed ab exordio sua conditionis diuinitus illam percepisse.

Quod triplicem habuit homo ante lapsum cognitionem, scilicet rerum propter se factarum, et Creatoris, et sui.

FUIT homo primus ante lapsum triplici cognitione pradius, rerum scilicet propter se factarum, et Creatoris, et sui. Rerum quippe cognitionem hominem accepisse perspicuum est, cum non ipse Creator vel Angelus aliquis, sed homo omnibus animantibus nomina imposuerit, ut ostenderetur, quod singulorum notitiam homo ipse habuerit. Quae enim propter illum creata erant, et ab illo regenda, et disponenda erant, horum omnium Deus illi et scientiam tribuit, et prouidentiam atque curam reliquit, quia, ut ait Apostolus, non est cura Deo de bobus. Quorum aliorumque animalium Deus homini curam reliquit et prouidentiam, ut dominationi eius subijcerentur, et ratione illius gubernarentur: ut sciret illis necessaria prouidere, a quibus emolumentum debebat recipere. Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit, sicut nec illam qua carnis necessaria prouiderentur: et idcirco in Scriptura homo de huiusmodi non eruditur, sed de scientia anime quam peccando amisit.

De cognitione Creatoris.

Hugo ibid. cap. 14. Rom. 10. d. COGNITIONEM quoque Creatoris primus homo habuisse creditur. Cognouit enim a quo creatus fuerat non eo modo cognoscendi, quo ex auditu solo percipitur, quo modo a credentibus absens queritur: sed quadam interiori aspiratione, qua Dei praesentiam contemplabatur: et sic patet illa duo obiecta, quia procedunt de laude secundum primum modum.

De cognitione sui.

POURO sui cognitionem idem homo talem accepisse videtur, ut et quid deberet superiori, et quid equali, et inferiori non ignoraret. Conditionem quoque suam, et ordinem, scilicet qualis factus esset, et qualiter incedere deberet, quid agere, quid canere, intellexit. Si horum notitiam non habuisset, non esset reus praenauaricationis, neque seipsum cognouisset.

Virum homo praescius fuerit eorum quae sibi futura erant.

SI autem queratur: Virum homo scientiam habuerit eorum, qua circa eum futura erant, idest, si ruinam suam praesciuisset: et similiter praesciuisset bona que habiturus fuisset, si in obedientia persistisset. Responderi potest quod ei magis facienda indicta sunt, quam futura reuelata. Accepit enim scientiam, et praecipuum eorum qua facienda fuerant, sed non habuit praesentiam eorum qua futura erant. Non fuit ergo homo praescius sui casus, sicut et de Angelo diximus. Quod Augustinus super Genesim asserit, ratione utens, quam supra posuimus. Hac de scientia hominis quantum ad primum statum pertinet, dixisse sufficiat.

DIST.

DISTINCTIO XXIII.

De Dei permissione in actu tentandi.

Praterea quari solet: Cum Deus hominem, et cet.

Expositio textus.

SPERA egit Magister de lapsu primum parentem in comparatione ad diabolum tentantem, et hominem transgredientem: in hac parte agit de lapsu primum parentum in comparatione ad Deum permittentem: et quia non est aequum permittere aliquem inscium ab astuto circumueniri, ideo ut ostendatur prima permissio esse iusta, pars ista duas habet. In prima determinat, cur Deus hominem tentari permisit. In secunda vero determinat, quantum, et qualem cognitionis habitum ei dedit, ibi: Et quidem secundum animam, et cetera. Prima parte remanente indiuisa, secunda diuiditur in tres partes. In prima determinat, qualiter homo cognitionem habuit, vtrum per disciplinam, et studium, an per diuinum donum. In secunda vero determinat, quorum cognitionem habuerit, ibi: Fuitque primus homo ante lapsum triplici cognitione pradius. Et illa pars habet tres. In prima determinat, qualem cognitionem habuerit de rebus creatis. In secunda quale cognitionem habuerit de Deo, ibi: Cognitionem quoque Creatoris, et cetera. In tertia, qualem cognitionem habuerit de seipso, ibi: Porro sui cognitione, et cetera.

Non esset laudabile homini, si deo bene viuere posset, quia nemo male viuere suaderet. Dub. I.

SED CONTRA: Si hoc verum esset, tunc videtur quod vita nostra in gloria laudabilis non erit, vbi nemo male viuere suaderet. ITEM esto quod diabolus nihil mali persuasisset: nihilominus mereri potuisset: sed si mereretur, esset laude dignus: ergo, et cetera.

RESPON. Dicendum quod laus quadam est, quae respicit dignitatem operis voluntarij, in quantum illud nobile est: et haec posset esse in homine, et si nullus ipsum tentasset. Quadam autem est laus, quae non respicit opus voluntarium: sed opus strenuum, et arduum quod consistit in expugnatione, aduersarij, et reportatione triumpho: et de hoc loquitur Apostolus: Non coronabitur, nisi qui legitime certauerit. Et de hac laude Magister intelligit. Et sic patet illa duo obiecta, quia procedunt de laude secundum primum modum.

Gloriosius est non consentire peccato, quam tentari non posse. Dub. I I.

CONTRA: Deus non potest tentari, homo vero sic: ergo gloriosior est homo, quam Deus. ITEM in statu gloriae homo non poterit tentari, in statu viae potest: ergo gloriosior est status viae, quam patriae: quod si verum est, gloriosior est miseria, quam gloria.

RESPON. Dicendum quod verbum Magistri intelligendum est circa eum, qui efficitur gloriosior ex merito suorum operum: et ideo non valet illud quod obijcit de Deo. ITEM intentio gloriae, intelligenda est in verbo proposito non quantum ad praemium substantiale, sed quantum ad aliquam accidentalem laudem, qua laudatur vir iustus in Ecclesiastico: Qui potuit transgredi, et non est transgressus, et cetera, et ideo non valet illud quod obijcitur secundo.

A Hanc autem scientiam, et cet. Dub. I I I.

Innuat Magister quod scientia rerum creaturarum, homo non perdidit, et propterea in Scriptura de ea non eruditur. CONTRA: Videtur esse falsum. Constat enim quod nos, qui sumus filij Adae, rerum naturas ignoramus, et ignorantes nascimur, nec nosse possumus, nisi cum magna difficultate discamus. Similiter secundum videtur esse falsum, quia in sacra Scriptura habetur de productione omnium rerum in operibus sex dierum, et qualiter productae sunt, et qualiter etiam distinctae sunt.

B RESPON. Dicendum quod etsi homo merito primi peccati excacatus sit, et factus sit ignorans tam in cognitione vniuersitatis propter ipsum creatae, quam in cognitione viae salutis suae: plus tamen excacatus est in secundo, quam in primo. Nam ad cognitionem naturalium rerum multum potest proficere proprio studio, atque ingenio: sed in cognitione modi perueniendi ad vitam per seipsum plus deficit, quam proficit, nisi diuinae reuelationis instructione dirigatur: et propterea magis data est nobis Scriptura diuinitus, et per Spiritum sanctum reuelata in cognitione fidei, et morum, quam in cognitione rerum naturalium, licet omnis veritas aliquo modo a Spiritu sancto esse dicatur, et pro tanto intelligendum est verbum prius propositum a Magistro fuisse dictum. Quod ergo obijcitur de amissione cognitionis, verum est quod amisit habitum: non tamen amisit naturale iudicatum. A D illud vero quod obijcitur, quod Scriptura insinuat productionem rerum, dicendum quod non determinat ibi rerum speciales naturas, et causas: sed hoc explicat quod sentit fides sana, videlicet diuinam voluntatem omnium esse causam primam, et summam, et omnia esse facta per verbum, et reparata per verbum.

Si autem queratur, vtrum homo, et cetera. Dub. I I I I.

Innuat Magister quod homo non habuit praesentiam eorum, quae futura erant circa ipsum. CONTRA: Si enim hoc verum esset, cum nos multa praesciamus de futuris, et sancti Patres praesciuerunt aduentum Christi, et prophetae, similiter videtur quod Adam non fuit ita sapiens, sicut nos sumus hodie. Si tu dicas quod hoc non est inconueniens propter gratuitam reuelationem, quae in nobis est, et prophetis, ut aliquid sciamus quod ignorauit Adam: Obijcitur contra hoc: Quia sicut sancti exponunt, Adam in sopore illo raptus est, et ad caelestem curiam dicitur fuisse perductus, et hoc innuit textus quod statim post euigilationem, propheticè locutus est: Hoc nunc os, et cetera. Si ergo vere locutus est propheticè, praecognouit: quid significabat mulieris, et viri coniunctio, et mulieris de latere viri formatio. Et primum signat Christi incarnationem: secundum, passionem: igitur post cognouit Christum incarnandum, et Christum passurum: sed redemptionem, et reparatio praesupponit lapsum: ergo praecognouit Adam lapsum futurum, et suum remedium.

RESPON. Dicendum quod Magister non loquitur de quibuscumque futuris, sed de his quae spectabant ad statum suum, vtpote de lapsu, et confirmatione: confirmationem enim praescire non potuit, quia non erat mansurus: lapsum autem scire non debuit: et rationes supra assignatae sunt, cum hoc quaesitum fuit de Angelo. Cum ergo obijcitur quod praesciuit incarnationem, dupliciter respondetur. Vno modo quod hoc est falsum, etsi enim sciret mulierem factam, ut coniungeretur sibi per coniugij Sacramentum: non tamen oportuit quod sciret incarnationem, et passionem, pro eo quod coniugium tempore innocentiae non significabat coniun-

Gen. 2. d

Escl. 31. b

coniunctionem Christi, et Ecclesiae quantum ad matrimonij coniunctionem, sed per charitatem, et dilectionem. Alius est modus respondendi: quod sicut Ioseph praecognouit suum principatum, non tamen praecognouit suam veditationem, et fuit antecedens ad illud: sic Adam nosse potuit aliquid quod spectabat ad hanc naturae exaltationem, sicut fuit Christi incarnatio: ita tamen quod ignorabat posteritatis suae lapsum per suam prauaricationem, vel quia Deus non reuelauit, vel quia ipse non pertractauit.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis circa duo incidit hic quaestio secundum duo, circa quae versatur principaliter totalis distinctionis intentio. Primo quaeritur de tentationis prima permissione. Secundo quaeritur de primorum parentum cognitione. Circa primum quaeruntur tria. Primo quaeritur, utrum Deus debuerit hominem facere inexpugnabilem, an taliter quod posset expugnari. Secundo quaeritur, utrum hominem, quem praesciebat expugnandum, debuerit permittere per tentationem impugnari. Tertio, utrum tentationis pugna a viris iustis debeat desiderari.

QVÆSTIO I.

An Deus debuerit facere hominem impeccabilem.

- S. Thomas 2. Sent. d. 23. q. 1. ar. 1. Et de Verit. q. 24. ar. 7. Scot. 2. Sent. d. 23. q. 1. Egid. Rom. 2. Sent. d. 23. p. 2. q. 1. ar. 1. Richardus 2. Sent. d. 23. q. 1. Duran. 2. Sent. d. 23. q. 1. Tho. Arg. 2. Sent. d. 23. q. 1. ar. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 23. q. 1. Gabr. Biel. 2. Sent. d. 23. q. 1.

AD OPPOSITVM.

Dionys. ca. 4. p. 3. de diuina nomi.

QVOD Deus debuerit facere hominem impeccabilem, siue inexpugnabilem, ostenditur primo per diuinam bonitatem: quia ut dicit Dionysius: Optimi est optima ad ducere: sed melior est natura rationalis, quam non potest peccare, quam quae potest: ergo videtur quod deuenit Deum optimum facere hominem, et ad peccandum impossibilem, et ita inexpugnabilem.

ITEM hoc ipsum videtur per diuinam liberalitatem. Ad excellentiam enim liberalitatis facit non solum dare multa, et magna, sed etiam dare velociter: sed donum gratiae confirmantis, et beatificantis hoc maius est, quam donum cuiuslibet gratiae gratum facientis: ergo si Deus hoc dare homini disposuerat, et homo ex prima sui conditione ad hoc idoneus erat, videtur quod statim cum eum fecit, debuerit ei hoc donum dare: sed si hoc haberet, esset inexpugnabilis: ergo, et cetera.

ITEM hoc ipsum ostenditur tertio ex parte sapientiae. Maioris enim sapientiae est scire mala praecauere, quam postquam facta sunt remedium adhibere: ergo si diuina sapientia maxime manifestanda erat in hominis conditione, videtur quod talem debuit eum facere, et tantam sibi cautelam adhibere, quod non possit in malum incidere.

ITEM hoc ipsum ostenditur ex parte diuinae potentiae. Quanto enim potentia maior est, tanto velocius operatur: magis igitur diuina potentia manifestatur in operatione subita, quam in operatione successiva: si igitur hominis gratificatio, et confirmatio, et glorificatio est immediate a Deo, videtur quod Deus subito, et in eodem instanti, in quo homi-

nem fecit, debuit eum gratificare, et in gratia confirmare, ac per hoc inexpugnabilem facere.

SEDCONTRA: Gloria est bonum laudabile: FVNDAMENTA.

sed nullus est laudandus in eo quod habet, nisi habeat illud per merita: ergo si Deus fecit hominem ad hoc, ut perueniret ad statum gloriae et praemij, videtur quod debuit facere hominem in statu meriti: sed status meriti, et praemij debent esse distincti, sicut status viae, et patriae secundum legem communem, ergo et dona viae, et patriae: si igitur habere impossibilitatem ad peccandum spectat ad securitatem beatitudinis, videtur quod a principio non debuit homini dari: ergo debuit homo expugnabilis fieri.

ITEM ad plenam perfectionem vniuersi decuit fieri omnem creaturam, quae ratione recta potuit excogitari, sicut dicit Augustinus in 3. de libero arbitrio, sed rationabiliter cogitari potest ad perfectionem vniuersi spectare creaturam, quae haberet libertatem arbitrii: et relicta esset in manu consilij sui: hanc igitur decuit fieri, et in statu vertibilitatis constitui: sed hoc nulli creaturae magis competit, quam homini, ergo, et cetera.

ITEM vniuersum ex oppositione mali ad bonum decoratur, quasi quibusdam antithesis, sicut dicit Augustinus, et in Ecclesiastico innuitur: Contra malum bonum, et cetera. Si ergo Deus vniuersum venustare debuit, et decorare, videtur quod hunc decorem vniuerso non debuit auferre: sed si fecisset hominem inexpugnabilem, iam hic decor non esset: ergo, et cetera.

ITEM hoc videtur quarto, quia Deus vniuersum fecit ad sui ipsius manifestationem: et sicut Deus est summe potens, et sapiens, sic est summe iustus, et misericors: ergo tale debuit facere vniuersum, in quo manifestaretur eius summa iustitia, et summa misericordia: sed summa iustitia non manifestatur nisi in severitate punitionis malorum: summa misericordia non manifestatur perfecte nisi in liberatione miserorum, et remissione delictorum: haec autem non possent esse, nisi rationalis creatura facta esset in statu, in quo posset peccare, et expugnari: ergo diuina iustitia, et misericordia exigebat hominem vertibilem, et expugnabilem fieri.

CONCLUSIO.

Ad manifestandam Dei potentiam, sapientiam, misericordiam, et iustitiam decuit hominem peccabilem creaturam, ita ut impugnari, et expugnari posset.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam notandum est, quod etsi ipsa diuina operatio non indigeat approbatione pro eo, quod quidquid Deus facit, bene facit, et recte facit: verum tamen ad excitandam deuotionem in mente fidelium, et compescendam rabiem in ore blasphemantium, et Deum in suis operibus inculpantium, quadruplex potest ratio assignari, quare Deus fecit talem hominem, ut posset ab aduersario expugnari. Et prima est manifestatio diuinae potentiae. Voluit enim Deus ostendere homini: quia sicut sine eo factus non fuerat, ita nec sine ipso persistere poterat. Ut igitur homo nosset quod diuinum posse non solum modo est omnis potentiae causatiuum, sed etiam conseruatiuum, et quod ipsum solum est quod non potest deficere, nec expugnari, ideo placuit sibi creaturam rationalem facere vertibilem, et expugnabilem, nec ipsam confirmare, quousque experimento disceret, quod ipse solus est, in quo non cadit, non posse. Secunda ratio est manifestatio diuinae sapientiae: maioris enim sapientiae est ostensiuum scire ordinare bona cum malis, et eligere bona ex malis, qua ordinare solum bona cum bonis: et ideo cum non deceret eum ibi mala facere, debuit talem facere creaturam, quae posset in operando deficere, et malum committere, et Deus

ut Deus mala illa ordinando, suam sapientiam declararet. Tertia ratio sumitur ex manifestatione diuinae misericordiae, quae potissime manifestata est, cum vni-genitum filium suum traderet ad liberationem serui.

Quarta ratio sumitur ex manifestatione diuinae iustitiae, quae potissime manifestatur in hoc, quod Deus retribuit vnicuique secundum opera sua, praecipue in aeterna punitione malorum: haec autem retributio, et punitio, et praefata misericordiae liberatio non esset, nisi Deus creaturam rationalem, et praecipue hominem in statu vertibilitatis fecisset, et ita potentem impugnari, et expugnari: et ideo congruenter fuit, Deum hominem in statu tali facere: et concedendae sunt rationes ad hoc inductae.

1. AD illud quod primo obiicitur, quod Deus debuit facere hominem optimum, dicendum quod est optimum simpliciter, et est optimum in ordine. Cum autem dicit Dionysius quod optimi est optima adducere, non intelligit absolute, sed in ordine: et ideo ex hoc non sequitur quod homo debuit fieri in optimo statu simpliciter, sed in statu in quo optime saluaretur vniuersitatis ordo, et pulchritudo: et sic factus est cum productus fuit in statu vertibilitatis, ut ordinato processu perueniret a merito ad praemium, ab imperfecto ad perfectum, ab inferiori ad supremum.

2. AD illud quod obiicitur de summa liberalitate dicendum quod etsi Deus sit liberalissimus, tamen liberalitas non pracludit viam iustitiae, et sapientiae: ideo sicut dona sua distribuit largiter, ut tamen non excludatur sapientiae recta ordinatio, et iustitiae iusta retributio, ideo non statim debuit beatificare, et confirmare: sed merita hominis expectare.

3. AD illud quod obiicitur, quod maioris sapientiae est praecauere malum, et cetera. dicendum quod falsum est: immo multo maioris sapientiae est morbum bene curare, quam naturam a morbo praeseruare. Unde Augustinus in Enchirid. Melius iudicauit Deus de malis bona facere, quam mala nulla permittere: et maiori etiam sapientiae attestatur, ut praedictum est, sic res ordinare, ut ex superuenienti etiam deordinatione non deturperent, sed earum ordinatio decoretur.

4. AD illud quod obiicitur de potentia, dicendum quod si in omnibus operibus diuinis manifestatur diuina potentia, ea tamen quae spectant ad hominis gratificationem, et glorificationem plus sunt ad manifestationem diuinae misericordiae: et iustitiae, quam potentiae: ideo maior est congruentia in proposito, quam in opposito: nihilominus tamen quantum ad aliquem modum ex ipsa humana infirmitate et indigentia, plus innotescit homini diuina potentia, quam si homo nunquam cospexisset vertibilitatem in rationali creatura.

QVÆSTIO II.

An Deus permittere debuerit hominem impugnari.

- S. Tho. 2. 2. q. 105. ar. 1. Et 2. Sent. dist. 23. q. 1. ar. 2. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 23. p. 2. q. 1. ar. 2. Richardus 2. Sent. dist. 23. q. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 23. q. 2.

FVNDAMENTA.

TRVM debuerit Deus permittere hominem impugnari. Et quod sic, videtur per illud, quod dicit Magister in littera. Non esset laudabile bene viuere, nisi esset, qui male viuere suaderet: ergo si debuit permittere omne quod faciebat ad humanam laudem ampliandam: debuit igitur permittere hominem impugnari per suggestionem diabolicam.

S. Bon. To. 4.

ITEM secundum rectum iudicium rationis, et attestacionem Apostoli: Non coronabitur nisi qui legitime certauerit: si ergo homo perducendus erat ad coronam gloriae, videtur ex recto ordine, quod statui debuerit in conspectu tentationis, et pugnae.

ITEM decet Deum sic administrare res, et eis prouidere, ut salua sit lex, quam indidit eis a primaria conditione, iuxta illud Augustini in libro de Ciuitate Dei: Sic res, quas Deus condidit administrat, ut eas agere proprios motus sinat: sed Deus fecit, et facere debuit hominem in vertibilitate arbitrii, et relinquere eum in manu consilij sui, et similiter luciferum: ergo si diabolus voluit hominem vexare, et homo voluit ei contere, Deus nullum eorum debuit impedire.

ITEM facilius erat homini vincere aduersarium, quam diabolo vincere hominem: homo enim non poterat vinci nisi volens: ergo pugna illa de se magis erat ordinata ad victoriam hominis, quam ad victoriam diaboli: ergo magis ad bonum, quam ad malum. Si ergo Deus permittere debet quod directe ad bonum hominis ordinatur, videtur quod a tentatione primi hominis aduersarius non erat arcendus.

CONTRA: Impius esset pater, qui permetteret filium aggredi bellum, in quo sciret eum esse ab alio superandum: sed Deus nouerat Adam illa tentatione esse superandum: ergo videtur quod non tamquam pius pater se habuit, dum permisit eum superari a diabolo.

ITEM non est bonus praelatus, nec pastor, qui permittit ouem morderi a lupo, et capi, dum potest ipsum repellere, et arcere: sed Deus praelatus, et pastor hominis erat: ergo cum videret lupum atrociter insistere, videtur quod non debuit permittere ab aduersario hominem impugnari, siue imperi a lupo.

ITEM non est rectus iudex, qui bellum constituit inter eos, qui non sunt aequaliter fortes: sed diabolus multo fortior erat viribus per naturam, quam homo, cum non sit potestas super terram, quae possit ei comparari. Multo etiam erat obstinatio in malitia, quam homo esset confirmatus in gratia: si igitur Deus iudex aequus est, non debuit permittere eos inuicem confluere.

ITEM non est fortis possessor, qui permittit alium inuadere atrium suum: cum enim fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt omnia, quae possidet: ergo cum homo in primo statu atrium, et templum, esset Dei, et Dominus ipsum custodiret, aut Deus non fuit fortis armatus, et custos, aut non debuit permittere aduersarium vexare, et inuadere hominem per per conflictum, et pugnam tentationis.

CONCLUSIO.

Congruum fuit hominem impugnari propter ordinem virtutis ad suum actum, boni ad suum oppositum, morbi ad suum remedium, et meriti ad praemium.

RESP. AD ARG. Ad praedicta dicendum est, quod cum Deus posset aduersarium prohibere, ne hominem tentaret, decuit tamen ipsum permittere. Et ratio condecens haberi potest ex rationibus assignatis in precedenti problemate, in quo ostensum est quod Deus debuit facere hominem in vertibilitate liberi arbitrii. Praeter has tamen rationes assignari potest ratio, primo ex ordine, qui attenditur ex comparatione virtutis ad proprium actum: Sic enim Deus res omnes administrat, ut eas agere proprios motus sinat: et ideo tale hominem, quam diabolus constituit in libertate arbitrii, et in manu consilij sui reliquit, et vtrumque permisit agere quod voluit, siue hunc intendendo, siue illum in consentiendo: hoc enim competeat regimini in conseruatione ordinis, qui attenditur ex

ad compa.

QVÆSTIO III.

An vir iustus debeat optare tentationem.

S. Tho. 2. Sent. dist. 21. q. 2. art. 3.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 21. q. 1. art. 5.
Richardus 2. Sent. dist. 23. q. 4.
Durandus 2. Sent. dist. 21. q. 2.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 23. q. 3.

Rom. 8. g

TRVM tentationis impulsio desiderari debeat a viro iusto. Et quod sic, videtur: Omne gaudium existimate fratres, cum in variis tentationes incideritis. Si ergo tentatio cum praesens est, est materia gaudendi: cum absens est, videtur quod debeat affectuose desiderari.

ITEM in Psalmo: Proba me Domine, et tenta. Hec sancta anima petebat, et recte: sed nihil debet homo a Deo petere, nisi quod debet desiderare: ergo, et cet.

ITEM hoc videtur ratione: Omne enim illud, quod facit ad virtutis exercitationem est appetendum: sed tentatio est huiusmodi. Vnde Gregorius sanctus vir se tentari post virtutes desiderat, ne ex confidentia virtutum torpescat. Si igitur tentatio virtutes exercitat: patet, et cet.

ITEM omne illud quod facit ad gratiae promotionem est appetendum: sed tentatio est huiusmodi: Vnde dicitur: Faciet cum tentatione proutentum, et c.

ITEM tentatio promouet ad bonum, videtur quod ad ipsam anhelare debeat desiderium iustorum.

ITEM omne illud quod est opus, et effectus diuinae acceptationis, est appetendum: sed tentatio est huiusmodi. Vnde in Tobia: Quia acceptus Deo eras, necesse erat, et cet.

ITEM omne illud per quod peruenitur ad meritum consummationem est appetendum: sed tentatio est huiusmodi. Quod patet: quia nulla est maior tentatio, quam illa quae est per flagella: tribulatio autem patientiam operatur, patientia vero opus perfectum habet: ergo videtur quod quicumque vult esse perfectus, appetere debet tentationem impulsam.

SED CONTRA: Nihil est desiderandum, cuius contrarium est continetur appetendum: sed omnes viri iusti illam petitionem debent facere: Et ne nos inducas in tentationem: ergo nullus debet appetere tentari.

ITEM nihil est appetendum, quod diligenter est praecauendum: sed tentatio diligenter est praecauenda, sicut Dominus monet: Vigilate, et orate, ne intretis in tentationem: ergo, et c.

ITEM nihil est appetendum, cui non debeat se homo offerre sponte: sed tentationi non debet se homo sponte offerre, sicut dicitur super illud: Ductus est Iesus, et cet. Glossa: Ductum esse Iesum commemorat, ut nos instruat, quod non sponte oporteat in tentationem insilire.

ITEM nihil appetendum est, quod nostrae salutis aduersarius optat: sed diabolus desiderat nos tentare: ergo videtur quod nullus debeat tentationem appetere.

CONCLUSIO.

Tentari a carne simpliciter appetendum non est: a diabolo vero fortes ad virtutis exercitium, et meritum cumulum appetere possunt.

RESP. AD ARG. Ad praedictam quaestionem via duplici responderi potest, et vtraque satis probabiliter. Vno modo sic, ut dicamus, quod cum triplex sit ten-

QVÆSTIO I.

An si homo stetit, in cognitione profecisset per temporum intervalla.

S. Tho. 1. p. q. 91. art. 3.
Et de Verit. q. 18. art. 2.
Et 2. Sent. dist. 23. q. 2. art. 2.
Egid. Rom. 2. Sent. dist. 23. q. 2. art. 3.
Richardus 2. Sent. dist. 23. art. 2. q. 3.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 23. q. 4.
Gabr. Biel 2. Sent. dist. 23. q. 1. Dub. 2.

Csp. 9. 10. 5

fit tentatio, siue a triplici principio, vna scilicet a Deo, alia a diabolo, alia a carne: Prima tentatio simpliciter appetenda est, quia Deus non tentat nos nisi ad bonum. Altera vero tentatio, quae scilicet est a carne simpliciter fugienda est, quia illa non potest esse absque peccato, sicut supra dixit Magister distinct. vigesima prima. Tertia vero, quae est a diabolo, aliquibus fugienda est, aliquibus appetenda est. His enim, qui virtute fortes sunt, nec de facili in tentationem induci possunt, etsi tentantur, appetibile est tentari ad suae virtutis exercitium, et cumulum meritum: infirmis vero minime, quia timere possunt, ne ex ipso impulsu in tentationem inducantur, quod omnes debent fugere: nam etsi tentari malum non sit, in tentationem tamen induci semper malum est, quia hoc est a tentatione superari. Et hoc est quod dicit Augustinus in lib. 14. de Ciuitate Dei: Sicut se habet firmitas, et infirmitas electorum, sic metuunt, cupiuntque tentari. Et secundum hanc distinctionem ad rationes ad vtramque partem inductas potest de facili responderi pro eo, quod secundum diuersas vias procedunt. Alius modus dicendi est, quod dupliciter est loqui de tentatione. Aut sub propria ratione, et sic tentatio est impulsus ad illicitum secundum quod de ea fit sermo in proposito: loquimur enim hic de tentatione diaboli, quae fit per mali culpae suggestionem, qua diabolus hominem ad malum nititur incurrare: non de tentatione Dei, quae fit per flagellationem, qua Deus vult illos, quos acceptat approbare, et probatos ostendere. Hanc igitur tentationem secundum se consideratam nullus debet appetere: immo abhorrere, et fugere, maxime considerando finem. Alter est considerare tentationem prout est materia exercendae virtutis: et sic a viris iustis desiderari potest, ab eis potissime, qui in charitate feruent, adeo quod ignis denotionis ipsorum plus inflammatur ex praesentia contrarij, quam extinguitur. Ab eis autem, qui sunt modice charitatis, non sic desiderari debet. Et est exemplum, quia ventus perfians fornacem magis, et magis accendit, sed candelam extinguit: et ideo tentationis impulsus, etsi quantum in se est, refrigerandus sit ab omnibus, et ab infirmis potissime, sicut rationes ad secundam partem inductae ostendunt, in quantum tamen est virtutis exercendae materia, a viris feruentibus et perfectis appeti potest, sicut ostendunt rationes, quae ad primam partem inducuntur. Illud tamen genus tentationis potissime appetunt viri iusti, quod est in flagellorum percussione, sicut passus est Iob, et Tobias, sicut etiam passi sunt martyres ab impijs zelo diabolico excitatis: et ad hoc ostendendum procedunt rationes quae ad primam partem inducuntur, ideo concedendae sunt.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quantum ad secundum propositum quaeritur de cognitione primorum parentum: et incidit hic quaestio circa tria. Primo enim quaerendum est: de cognitione primorum parentum quantum ad profectum. Secundo quaerendum est quantum ad defectum. Tertio quaeritur de ipsa cognitione quantum ad complementum, et statum.

S. Bon. To. 4.

FVNDAMENTA.

TRVM si homo stetit, in cognitione profecisset per temporum intervalla. Et quod non, videtur primo per verbum Hugonis in libro de Sacramentis: Rerum omnium quae cum homine, et propter hominem factae sunt, perfectam cognitionem hominem accepisse nulli dubium esse debet: si ergo statim perfectam cognitionem habuit: ergo ulterius proficere non potuit.

ITEM hoc ipsum ostenditur ratione quam facit ipse Hugo: Nomen debite impositum est naturae rei expressivum: nullus igitur potest res omnes nominare, nisi is qui omnium rerum plenam habet cognitionem: sed Adam omnibus nomina imposuit, nec illis rebus alia sunt aliquando perfectiora nomina imponenda, videtur igitur quod Adam perfecte cognouit omnia creata: ergo in cognitione non profecisset, si in statu suae cognitionis permansisset.

ITEM nullus bene regit et gubernat ea, quorum naturas ignorat: sed omnia fuerunt commissa regimini, et gubernationi Adae secundum quod dicitur in Genesi, et in Psalmo: Omnia subiecisti sub pedibus eius, et cet. A sui igitur conditione primaria habuit primus homo rerum cognitionem: ergo non profecisset ad illam per disciplinam per temporum intervalla.

ITEM quidquid homo addiscit, addiscit mediante via sensus, memoriae, et experientiae, et ita ab interiori, et exteriori. Si igitur homo in statu innocentiae didicisset, per interiora, et exteriora ad perfectionem venisset: sed talis ordo non congruit naturae institutae, et bene ordinatae, sed solum lapsae, cum omni creatura praesert. Videtur ergo quod nihil sensibile in statu illo didicisset.

SED CONTRA: Adam in statu illo per intervalla temporum profecisset ad gratiam, alioquin peior esset conditio sua, quam nostra, cum nos multiplicando merita, crescimus in gratia: ergo pari ratione per intervalla temporum profecisset in rerum notitia.

ITEM aut Adam sciebat quae ventura erant, aut non sciebat. Si sic: ergo praesciuit lapsum suum, et quid ex illo posteris suis esset euenturum, quod plane apparet esse falsum. Si futura non cognoscebat, et rerum naturae variantur in tempore: ergo multa incipiebat cognoscere secundum temporum variationem: ergo profecisset in cognitione.

ITEM nec Adam omnia viderat, nec omnia audierat. Esto igitur quod videret aliqua rem, quam prius non vidisset, cum videre sit cognoscere, sicut intelligere, videtur quod sicut necessario sequitur quod incipit intelligere, incipit cognoscere: similiter si incipit videre, incipit cognoscere: si ergo multa sensibilia vidisset, quae prius non viderat, videtur, quod multa didicisset sensibilia per temporum intervalla.

ITEM si homo stetit, aut vnus homo sciret voluntatem, et cognitionem alterius, aut non. Si sic: ergo frustra egerent sermone. Si non: ergo cum

AD OPPOSITVM

Psal. 8. b

posset ab alio edoceri, videtur quod in statu innocentie multa addiscere potuisset.

CONCLUSIO.

Adam si stetit, quamuis in cognitione carum rerum que naturali cursu sunt, et quo ad noui habitus acquisitionem non profecisset, profecisset tamen qua ad modum cognitionis experimentalis, et quo ad habilitationem maiorem ad iudicandum: Itemq. quo ad ea que sunt cursu mirabili, proficere potuisset.

RESP. AD ARG. Ad predictorum intelligentiam est notandum, quod profectus scientie triplici via potest considerari, vel a parte scibili, vel a parte modorum cognoscendi, vel a parte maioris habilitationis in cognoscendo. Secundum primum modum loquendo intelligendum est, quod quedam sunt res, que sunt cursu naturali: quedam que cursu miraculi, vel mirabili: quedam que sunt voluntario cursu, secundum quod determinat Anselmus. In earum igitur rerum cognitione, que quidem cursu naturali sunt, non profecisset Adam quantum ad noui habitus acquisitionem. Accepit enim, sicut dicit Hugo, et Magister in littera, ab exordio omnium rerum plenam notitiam: hoc etiam ostendunt rationes, que ad primam partem inducuntur. Proficere tamen potuisset quantum ad alium modum cognoscendi, et quantum ad maiorem habitum sciendi. Quantum ad alium modum proficere poterat, quia quod nouerit simplici notitia, cognoscere poterat experientia: et quod nouerat intellectu, cognoscere poterat et sensu. Proficere etiam poterat quantum ad maiorem habilitationem, quia ex frequenti consideratione eorum, que nouerat, promptior fuisset, et paratior ad iudicandum de his rebus, quarum habebat cognitionem per habitum innatum. Et si enim primus homo non haberet tarditatem hebetudinis per aggravationem corporis mortalis, habebat tamen spiritus eius quandam minorem velocitatem per vegetationem corporis animalis: et sic in cognitione rerum naturalium Adam quodam modo profecisset, quodam modo minime, si stetit. In carum vero rerum cognitione, que sunt cursu voluntario et mirabili, siue supernaturali, simpliciter proficere potuisset, non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam in acquirendo nouam cognitionem. Nec mirum, quia ad hoc, quod cognosceret diuina mysteria, indigebat superna illustratione: ad hoc vero, quod cognosceret secreta alterius, indigebat ipsius detectione. Nec talis profectus statui innocentie derogabat, cum etiam beati angeli in cognitione diuinorum mysteriorum, et humanorum secretorum proficiant, propter quod dicitur ad Ephesios: Ut innotescat principibus, et potestatibus per Ecclesiam multiformis Dei sapientia. Et sic patet responsio ad propositam questionem. Nam rationes ad primam partem inducte procedunt de cognitione rerum naturalium, et sic intelligit Hugo: illis enim rebus nomina imposuit Adam, et illarum rerum cura sibi commissa fuit. Vltima tamen ratio de perfectione ab interiori, et exteriori non cogit: quia sicut dicit Augustinus in lib. 6. musica, obiectum exterius non agit in animam, nec ipsam perficit: sed ipsa anima seipsam mouet, occasione ab exteriori accepta: et informando se ipsam magis agit in obiectum, quam agatur ab ipso: et hoc fuit in Adam multo fortius, et nobilium, quam sit post lapsum. Vnde illa ratio non cogit, quod Adam non potuisset respectu eorum, que cognoscebat, nouum modum cognitionis acquirere: nec precedentes rationes hoc astruunt, quod Adam non posset magis habilitari in cognoscendo per frequentiam in considerando.

RATIONES autem, que ad partem oppositam inducuntur, ostendunt quod Adam, si stetit, proficeret.

Acere potuisset in cognitione respectu eorum, que sunt voluntaria, et mirabilia. De alijs autem, scilicet de his, que naturaliter sunt, non concludunt quod Adam acquiuisset cognitionem nouam. Vnde illa prima ratio de comparatione gratie ad scientiam non valet, quia perfectio gratie non tantum est ex dono, sed etiam ex merito. Perfectio autem cognitionis in Adam erat ex dono: et si stetit non solum in ipso, sed etiam in posteris, non indocte creditur a pluribus, similiter fuisse saltem quantum ad habitum: et hoc dico propter causam infantie. Ad alia, satis plana est responsio per iam dicta.

QUESTIO II.

An si primi parentes stetissent, aliquando decipi potuissent.

S. Th. 1. 2. q. 94. art. 4. Et 2. Sent. dist. 23. q. 2. art. 3. Et de Verit. q. 18. art. 6. Aegid. Rom. 2. Sent. dist. 23. q. 2. art. 4. Richardus 2. Sent. dist. 23. art. 2. q. 4. Durandus 2. Sent. dist. 23. q. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 23. q. 5.

DE cognitione primorum parentum quantum ad defectum. Et hoc est querere, vtrum stetit in statu innocentie, aliquando decipi potuissent. Et quod sic, videtur in Genesi. Dixit mulier: Serpens seduxit me: sed constat, quod mulier non consensit, nisi quia aestimauit esse verum, quod serpens dixit: sed ante consensum non peccauit: ergo antequam peccaret, decepta fuit.

1. ITEM per Augustinum super Genesim ad litteram, et habetur supra distinct. 22. Creditur Adam vtriusque fieri posse, vt et vxori moreretur, et quod per penitentiam veniam haberet: sed constat, quod illud fuit falsum, et hoc credidit antequam peccaret, quia aliter non peccasset: ergo, et cet.

2. ITEM Magister supra distinct. 21. loquens de muliere, et serpente dicit quod mulier non horruit serpentem, quia cum nouerit esse creatum, etiam officium loquendi a Deo accepisse putauit: sed constat hoc falsum fuisse, quod putauit: ergo, et cet.

3. ITEM hoc videtur ratione. Si Adam stetit, dormiuisset vtrique, et habuisset alias operationes naturales: ergo cum somnium sit ex naturali motu fimo statum, et phantasmatum circa organum phantasie: Adam somniasset: sed in somnio similitudo rei accipitur pro veritate, et vbi cumque hoc est, ibi est deceptio: ergo, et cet.

4. ITEM naturale est quod quidquid videtur, videtur sub angulo, et quanto a remotiori aliquid videtur, tato minorem generat speciem, et videtur sub angulo acutiori: ergo ita paruus videretur soli ipsi Adam, sicut et nobis: ergo sicut decipitur sensus noster in iudicando de quantitate solis, ita videtur quod deciperetur sensus Adam.

5. ITEM ponatur quod aliquis homo peccasset, Adam ignorante, et assereret ei falsum, aut Adam sciret ipsum dicere falsum, aut non. Si sic: tunc sciret occulta cordis alterius: pone enim, quod ipse loquatur ei de secretis cordis sui, que nosse in alio, est proprium solius Dei. Si nesciret esse mendacem: ergo crederet ipsum verace esse, aut male iudicaret de illo. Sed si crederet ipsum esse veracem, crederet ipsum dicere verum: ergo necessario deciperetur.

6. ITEM per Augustinum: Vera pro falsis approbare non est natura hominis instituti, sed pena damnati: sed cum quis decipitur, approbat verum pro falso, vel econuerso:

AD OPPOSITUM

Gen. 3. 6

Aug. 14. de Ciuit. Dei

FUND. Li. 3. de lib. arb. c. 18.

econuerso: ergo nunquam hoc fuisset in homine, si A persistisset in statu innocentie.

ITEM Augustinus in Enchirid. Ipse per seipsum error, aut magnum in re magna, aut paruum in re parua, tamen semper est malum: et vbi cumque est deceptio, ibi est error aliquis vel magnus, vel paruus: ergo non potest esse in aliquo, quin in eo sit malum: sed in Adam in statu innocentie nec est malum culpa, nec malum pena: ergo, et cet.

ITEM Augustinus in Enchirid. Hic homines fallunt, atque falluntur, miseresq. sunt, cum mentiendo fallunt, quam cum mentientibus credendo falluntur: ergo videtur quod vtriusque sit miseria, licet maior in fallendo: ergo si in statu innocentie non erat miseria: videtur, et cet.

ITEM in statu innocentie nihil homo pateretur, vel ageret contra naturam: sed deceptio est contra appetitum nature rationalis. Vnde Augustinus in Enchirid. Vtique adeo tamen rationalis creatura refugit falsitatem, et quantum potest, deuit errorem, vt falli nolit, etiam quicumque amat fallere. Adam igitur hoc naturaliter recusabat: ergo in statu innocentie decipi non poterat.

ITEM in Adam omnes vires inferiores subiecte erant voluntati, alioquin reclus ordo non seruaretur in homine in statu innocentie: ergo si homo nolebat decipi, nec assentire falso, videtur quod nunquam in ratione eius fuisset deceptio, vel ad falsum inclinatio, quoadiu permansisset in statu illo primo.

ITEM maioris indignitatis est falli in anima, quam pati in corpore: vnde decuit Christum assumere passionem in corpore, non deceptionem in mente: sed si Adam stetit, nulla fuisset in eo corporalis passio: ergo nulla fuisset in eo deceptio.

CONCLUSIO.

Adam stante, nulla fuisset in eo deceptio nec ab intrinseco, nec ab extrinseco: quamuis aliqua potuerit inesse nescientia.

RESP. AD ARG. Ad predictam questionem de facili potest responderi: rationes etiam possent, dissolui quadam facili distinctione. Possent enim sic dici: quod deceptio quedam est circa scibilia, quedam vero circa opinabilia. Scibilia autem dico illa, que certa ratione comprehendendi possunt, sicut sunt illa, de quibus sunt scientie liberales. Opinabilia vero illa voco, que non habent cognosci nisi per quadam coniecturam, sicut secreta alienae conscientie, et futura contingentia, que sunt casu, vel fortuna, vel voluntate libera. In primis autem Adam falli non poterat, quia omnium cognitionem habebat. In secundis vero dupliciter contingit aliquem falli, aut ita quod adharet firma credulitate, aut quod adharet qualicumque estimatione. Et prima deceptio vocatur error proprie. Et hec in primo homine stante non fuisset. Secunda vero potest dici opinio, in qua est acceptio vnius partis sine pleno assensu credulitatis, et hec potest dici quedam estimatio falsa. Et hec fuisset in Adam absque culpa, et pena, maxime cum ex hac estimatione nec incidere in peccatum, nec incurrere damnum: et secundum hanc distinctionem dissolui possunt rationes ad vtramque partem inducte. Nam rationes ostendentes, quod in Adam potuit esse deceptio, fere omnes procedunt de deceptioe secundum quod dicitur qualicumque estimatio.

RATIONES vero ad oppositum procedunt secundum quod deceptio dicit firmam credulitatem, vt non solum quis decipatur putando falsum esse verum, sed etiam approbando falsum esse verum, et econuerso: et talis est deceptio, que est error. Sed licet hoc, quod nunc dictum est, satis probabile videatur, non tamen S. Bon. To. 4.

Ephes. 3. f

Cap. 5. 10. x

Aug. 10. 6.

Aug. 10. 6.

Aug. 10. 6.

Aug. 10. 6.

dd 3 minate

minate, virtute sibi naturaliter data, sed aliqua latente A virtute, permittente diuina prouidentia, quæ omnes res gubernabat, sicut creauerat. Nec mirum si non expauit, quia nondum erat in ipsa muliere passio timoris: vnde mulier aspiciendo serpentem, falsum pro vero non approbavit, sed aliquam ibi virtutem latentem ignorauit.

4. Ad illud quod obijcitur de somnio, dicendum quod in statu innocentie non fuisset somnium ex perpeffione phantasmatum ad modum parturientis, sicut dicitur in Ecclesiastico. Hoc enim venit, quia vires inferiores non sunt subiecte rationi, et corpus non obedit spiritui: sed si fuisset, hoc esset quia ab Altissimo mitteretur aliqua visio, in qua homo non deciperetur, immo potius illustraretur. Præterea est, quod esset ibi somnium, non sequitur quod esset propter hoc ibi deceptio: deceptio enim respicit rationis vsum: in somnijs autem rationis vsum non esset: aut si esset, purgaret potius deceptionem phantasie, quam ei consentiret: potius enim diceret ratio in somnijs homini somnians: Tu somnias: quam diceret: Quod vides est veritas.

5. Ad illud quod obijcitur de visu, dicendum quod nulla esset deceptio, quia bene nosceret Adam, quod res quæ a remotiori appareret, esset minor: et ideo non iudicaret secundum apparentiam oculi tantum, sed pensata distantia medij: et ideo non falleretur, sed haberet iudicium rectum.

6. Ad vitium iam patet responsio ex prædictis, quia vel Adam manifesto signo deprehenderet istum peccasse (quod satis videtur probabile, cum magna valde transmutatio facta fuerit in natura Adæ per commissionem culpæ) et tunc non crederet ei, nec discredere, nisi quatenus alias videret sibi credendum fore. Aut si non deprehenderet eum peccatorem, ubi sua non sufficeret cautela, succurreret diuinæ prouidentie cura diligentissima, quæ nec permisisset eum lædi, nec permisisset falli, si voluisset eius imperijs obtemperanter subijci.

QVÆSTIO III.

An Adam ita cognouerit Deum in statu innocentie, sicut expectamus eum cognoscere in statu glorie.

- S. Tho. 1. 2. q. 94. art. 1.
Et 2. Sent. dist. 23. q. 2. art. 1.
Et de Verit. q. 13. art. 1.
Ægid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 23. q. 2. art. 1.
Richardus 2. Sent. dist. 23. art. 2. q. 3.
Dunandus 2. Sent. dist. 23. q. 2.
Ioan. Baccus 4. Sent. dist. 49. q. 5.
Seeph. Brulef. 2. Sent. dist. 23. q. 6.
Gabriel Biel 2. Sent. dist. 23. q. 1.

AD OPPOSITUM

VERITUR quantum ad cognitionis Adæ complementum, et statum: et est quæstio, vtrum Adam Deum cognouerit in statu innocentie, eo genere cognitionis, quo expectamus Deum cognoscere in statu glorie. Et quod sic, videtur per Magistrum Hugonem de Sancto Victore in libro de Sacramentis: Cognouit homo Creatorem suum, non ea cognitione, qua modo a credentibus absens fide creditur: sed ea, qua tunc per præsentiam contemplationis scienti manifestatus cernebatur: sed manifeste Deum cernere, hoc est visionis beatæ: ergo, etc.
2. ITEM Magister in lib. 4. dist. 1. cap. Triplici nomen de causa, et cetera. Homo, qui ante peccatum sine medio Deum videbat, et cetera. sed videre Deum sine me-

dio, hoc est videre facie ad faciem: et hæc est visio glorie: ergo, et cetera.

3. ITEM in Exodo: Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum: sed multo excellentior fuit status nature institutæ, quam lapsæ: si ergo sine medio videbatur Deus a Moysese, multo fortius ab homine in statu nature institutæ. Si tu dicas hoc fuisse in subiecta creatura: Obijcitur quod dicitur in libro Numeri: Palam, et non per figuras, et ænigmata Deum videtur.

4. ITEM hoc ipsum ostenditur ratione. Sicut volunt Sancti communiter, Adam non solum fuit constitutus in paradiso corporali, verum etiam in paradiso spirituali quantum ad delicias mentis: fruebatur enim Deo, sicut dicit Damascenus, et Augustinus, et hoc etiam de se planum est: homo enim in tempore nature institutæ ipsum Deum in se, et immediate amabat: ergo si ita facilis est intellectus ad cognoscendum, sicut affectus ad amandum per naturam, videtur quod sicut Deum in seipso amabat, ita etiam et in seipso videbat.

5. ITEM omnis anima recta desiderat videre Deum: ergo Adam hoc desiderabat: aut igitur desiderium eius non implebatur, et ita iam affligebatur, quod non est conueniens: aut aliquo modo Deum videbat, sed non videbat visione imaginaria, nec corporali: ergo intellectuali: sed hæc est visio, qua videtur Deus in sua essentia: ergo, et cetera.

6. ITEM mente humana nihil Deo propinquius, cum est ab omni peccato immunis: sed mens Adæ in statu nature incorruptæ non habebat aliquam peccati maculam: nec oculus habebat aliquam obscuritatis nubem: ergo videtur quod in ipsum Deum immediate aspectum suum figere poterat: et hæc est visio, quam expectamus in gloria, vt videamus ipsam Dei substantiam: ergo, et cetera.

7. ITEM quod in gloria non aliter videatur quam videbatur ab Adam, ostenditur: aut enim in gloria videtur Deus immediate, aut mediate. Si mediate: sed sic poterat videri ab Adam in via. Si immediate: ostenditur hoc esse falsum persuasione sumpta ex triplici medio, quarum prima est quod cognoscens super cognoscibile debet habere potentiam quantum ad illud, quod cognoscit: sed intellectus creatus non potest super ipsam lucem increatam in se quantumcumque eleuetur per gratiam, sine per gloriam, quia illa semper in infinitum excedit: ergo impossibile est, quod intellectus ipsam lucem increatam videat in seipso.

8. Quod si tu dicas rationem istam non cogere, quia potentia cognitiua plus est in suscipiendo, quam in agendo, ostenditur hoc ipsum secunda persuasione, quia cognoscentis ad cognoscibile debet esse proportio, maxime in ea cognitione, in qua est magna delectatio: si ergo illius summæ lucis respectu intellectus nostri est excessus improporcionabilis, et tantus vt per nihil additū possit ei proportionari noster intellectus, quin semper excedat in infinitum, videtur quod nunquam in fonte lucis intellectus noster possit contemplari Deum. Quod si tu dicas quod non requiritur ibi proportio quantitatis, sed solum conformitatis, ostenditur hoc idem persuasione tertia: si enim in gloria Deus videtur in seipso, et absque omni medio, cum ipse in se nullam habeat diuersitatem, omnino videretur ab omnibus vniformiter: quod si constat esse in gloria differentias præriorum, non videtur quod absque omni medio Deus a glorificata anima videatur: si igitur videtur per medium, et sic videbatur ab Adam, restat ergo quod Adam eo genere cognitionis cognouit, quo cognituræ sunt animæ beatæ.

SED CONTRA in Exodo: Non videbit homo, et viuere. Constat quod hoc non intelligitur de vita spirituali, sed de vita animali: si igitur Adam in statu innocentie vita animali vivebat: ergo Deum videre non poterat.

FVNDAMENTA. Exod. 33. 4. ITEM

IOAN. 1. 6. ITEM Deum nemo vidit vnquam, nisi vnigenitus, ad cetera. si ergo nullus vnquam vidit Deum antequam Christus: ergo nec Adam.

IOAN. 6. 4. ITEM super illud: Vidi Dominum sedentem, etc. Gregorius: Quantumcumque mens in contemplatione profecerit, semper quod infra Deum est, videt: ergo videtur, quod cum aliqui homines perueniant ad eminentiam gratiæ, quæ fuit in Adam, et nullus in præsentij per actum contemplationis Deum videat: ipse nondum habebat illam visionem, quam expectat anima sancta.

ITEM visio Dei est tota merces: ergo qui visionem Dei habet, plenam habet mercedem: et qui hoc habet, habet plenam gloriam, et nullus talis potest cadere: si igitur Adam cecidit, ergo Deum in seipso non vidit.

ITEM lux increata perfecta delectatione delectabat aspicientes: ergo si Adam illam statim lucem aspexisset, perfecte in ea delectatus fuisset: ergo nunquam ab eo auerti consensisset.

ITEM status viæ, et status patriæ debent esse distincti: ergo pari ratione contemplatio viæ, et contemplatio patriæ: sed Adam erat viator, ergo non erat comprehensor: ergo non eo genere visionis videbat, quo videre expectamus in patria.

CONCLUSIO.

Adam in statu innocentie non cognouit Deum eo genere cognitionis quam expectamus in gloria, licet ipsum remoto quocumque velamine, et obscuritate agnouerit.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod communiter omnes ponunt cognitionem, quam habebat Adam de Deo, medium inter cognitionem, quæ est in statu miserie, et cognitionem, quæ est in statu glorie: sed in modo ponendi plurima est differentia. Quidam namque innitentes auctoritatibus male intellectis, et rationibus sophisticis, dixerunt Deum nunquam immediate videri nec in via, nec in patria. Dicit enim Chrysostomus: Ipsum, qui Deus est, non solum propheta, sed nec etiam angeli vident. Et alia reperiuntur auctoritates confirmiles, quas male intelligentes, et putantes hoc dictum esse, quod Deus immediate videri non possit propter improporcionabilitatem lucis increate ad oculum mentis create, dixerunt quod Deus per quasdam lucubrationes videri habet in statu viæ, et in statu innocentie, ita videbitur etiam in statu glorie: et in illis luminosis influentijs dixerunt Deum in his statibus videri magis clare, et minus clare, secundum quod Deus magis se oculo nostro vult contemperare, et clarioribus theophanijs ostendere. Sed ista positio hæretica est, et reprobata: nec immerito, quia et contra rationem est, cum anima quiescere perfecte non possit, donec in se ipsa videat Deum: et contra sacram Scripturam: nam dicitur: Tunc cognoscam, sicut et cognitus sum. Et videbitur eum sicut est. Et hoc ipsum etiam innuere auctoritates doctorum reperiuntur, quibus omnibus adherendo, error iste reprobandus est: et auctoritates, si quæ videantur esse pro ipso, omnes exponendæ sunt, quia loquuntur de cognitione comprehensionis, quæ dicitur aliquid cognosci totaliter: et hac cognitione Deus sibi soli cognoscibilis est sicut in libro 3. patebit. Secundus autem modus dicendi est, quod Deus a purgatis mentibus non solum in patria, sed etiam in statu innocentie, et in statu viæ in seipso videri habet: nec est differentia nisi in gradu quod clarior, et perfectius in statu glorie videbitur, et minus perfecte in statu innocentie, et minime in statu nature lapsæ. Differentia autem istorum graduum venit ex hoc, quod anima in statu glorie est omnino a sarcina corporis absoluta, aut omnino habet corpus spirituale, quod nullo modo impediatur ipsam, quin possit immediate in-

Opin. 1.

Improbatio

1. Cor. 13. d. 1. Ioan. 3. 4.

Opinio 2.

Deum tendere, et secundum totum suum posse: in statu vero nature lapsæ, quia habet corpus corruptibile, et animale, impeditur et aggrauatur ex terrena habitatione, ne possit in ipsam lucem tendere perfecte: in statu vero nature institutæ se habebat medio modo: quia corpus Adæ, et si non esset subiectum necessitati moriendi et passibilitati, erat tamen indigens alimonijs, et oportebat animam circa regimen, et vegetationem sui corporis aliquando occupari: et ideo nec adeo excellenter intuebatur primus homo Deum, sicut beati intuentur in gloria: nec adeo exiliter, sicut viri sancti intuentur in præsentia miserie. Hanc autem suam positionem ex auctoritatibus Augustini eliciunt: qui dicit in pluribus locis in libro de Trinitate, quod etiam in præsentia vita notiozem potest homo habere Deum, quam fratrem: et hoc in libro 8. et alibi dicit: quod a purgatissimis mentibus cernitur. Docet etiam in lib. 8. Sed hæc positio et si non sit adeo veritati aduersaria, sicut prima: nihilominus tamen dicitur sanctorum non consonat. Sicut enim dicit Dionysius in libro de mystica theologia, excellentissimus modus contemplandi est ignote ascendere: quia nec ipse Moyses valuit Deum videre: et ideo introductus dicitur fuisse in caliginem.

ITEM Dionysius vocat eos indoctos, qui dicunt se nosse eum, qui posuit tenebras latibulum suum. Et etiam Gregorius dicit quod quantumcumque mens in contemplatione profecerit, non peruenit ad contuitum Dei. Et communiter doctores in hoc concordant, intelligentes illud, quod dicit Apostolus, quod quadiu sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino, et per fidem ambulamus, non per speciem. Vnde si quæ auctoritates illud dicere inueniantur, quod Deus in præsentia ab homine videtur, et cernitur, non sunt intelligendæ quod videatur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu inferiori cognoscitur, sicut iam melius patebit: nisi fortassis in his, qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo: qui specialitate priuilegij statum viatorum supergrediuntur: nec ibi aliquid agunt, sed solum aguntur. Tertius autem modus dicendi est, quod in patria videbitur Deus immediate, et plene quantum est ex parte videntis: in statu vero miserie videbitur mediate, et semiplene: in statu vero innocentie videbitur medio modo, scilicet immediate, et semiplene. Semiplene, inquam, quia non receperat adhuc plenam remunerationem: immediate autem, quia nullam habebat velaminis interpositionem: et hoc videtur sonare verba Magistrum Hugonis. Verumtamen nec sic intelligendum est, quod homo in statu innocentie videret Deum in sua essentia, siue facie ad faciem. Huic enim obuiant rationes, et auctoritates prius inductæ. Et ideo est quartus modus dicendi ad hoc, quod re vera cognitio status innocentie media est inter cognitionem status glorie, et status miserie, sicut etiam locus paradisi medius est inter hanc vallem miserie, et patriam caelestem: et quemadmodum paradisi terrestris plus se tenet cum terra quam cum caelo, sic Adæ cognitio, siue status innocentie plus conformis est cognitioni status presentis, quam futuri. Vnde in solo statu glorie videbitur Deus immediate, et in sui substantia, ita quod nulla erit ibi obscuritas: in statu vero innocentie, et nature lapsæ videtur Deus mediante speculo, sed differenter, quia in statu innocentie videbatur Deus per speculum clarum: nulla enim erat in anima peccati nebula: in statu vero miserie videtur per speculum obscuratum per peccatum primi hominis: et ideo nunc videtur per speculum, et in ænigmatate. Ænigma enim, sicut dicit Augustinus in lib. de Trin. est similitudo obscura. Vnde nota quod quadruplex est genus cognoscendi Deum, videlicet per fidem, per contemplationem, per apparitionem, et per apertam visionem. Et primum est gratiæ communis, secundum est gratiæ excellentis, tertium gratiæ specialis, et quartum glorie consummantis. Et

Lib. 8. c. 7. in fine tom. 3. lib. 1. c. 2. Lib. 8. c. 2. et 3. Improbatio Dionysii de myst. theol. ca. 1. circa finem. Idem ubi supra circa medium.

2. Cor. 5. b

Opinio 3.

Improbatio

Opin. 4.

Aug. li. 25. c. 9. tom. 3.

sufficiencia istorum modorum ita colligitur: omne enim quod cognoscitur, cognoscitur per aliquid praesens: si igitur Deus cognoscitur, necesse est quod per aliquid praesens intellectui cognoscatur: praesens autem voco hoc, secundum quod Augustinus vocat, quod praesens est intellectui ad videndum. Aut igitur cognosco Deum per hoc, quod est praesens mihi, aut per hoc, quod est praesens alij. Si per hoc, quod est praesens alij, sic est cognitio fidei. Quod enim Deus sit trinus, et vnus, hoc ego credo Dei filio, qui hoc enarrauit, et praedicauit, et Spiritui sancto, qui hoc inspirauit. Quod enim credimus, debemus auctoritati, sicut dicit Augustinus de vilitate credendi. Si autem cognosco Deum per hoc, quod est praesens mihi, hoc potest esse tripliciter. Per hoc quod est praesens mihi in effectu proprio: et tunc est contemplatio, quae tanto est eminentior, quanto effectum diuinæ gratiae magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis. Aut est praesens mihi in signo proprio: et sic est apparitio, sicut apparuit Deus Abrae in subiecta creatura, quae ipsum Deum figurauit: et sicut Spiritus sanctus apparuit in columba. Aut est praesens Deus in lumine suo, et in seipso: et sic est cognitio, qua videtur Deus in vultu suo, siue facie ad faciem: et sic est aperta visio, quae tota dicitur merces omnium meritorum. Primum igitur, et vltimum genus cognitionis statui innocentiae non competeat. Primum propter cognitionem aenigmaticam, et propter hoc, quod cognitio fidei vt plurimum est ex audita, secundum quod innuit Apostolus. Vltimum, vbi esse non poterat propter summam perfectionem: ideo homini non exhibebatur, sed potius in praemium promittebatur. Medij vero duo, scilicet contemplationis, et apparitionis vtrique statui communia esse poterunt, maxime cognitio contemplationis, quae in vtroque statu est: ibi tamen potissime vigeat, tum propter animae puritatem, tum etiam propter carnis, et inferiorum virium subiectionem, quibus duobus vt plurimum anima caret in statu naturae lapsae: ideo non potest ad illum gradum contemplationis attingere. Rationes igitur monstrantes Adam Deum non cognouisse eo genere cognitionis, quam expectamus in gloria, sunt concedendae: ad eas autem quae ad oppositum adducuntur, satis facile est respondere.

1. 2. 3. Ad illas enim tres auctoritates primo inductas iam patet responsio: omnes enim intelliguntur de contemplationis cognitione, non per remotionem cuiuscumque medij, sed per remotionem velaminis, et obscuritatis, qualis est in his qui aliquo vicio peccati sunt infecti.

4. Ad illud autem quod obijcitur, quod immediate Deum amabat, dicendum quod non est simile. Amor enim, sicut vult Bernardus, multo plus se extendit, quam visio: ex sola enim aestimatione sequitur aliquando dilectio. Et ipse etiam dicit in libro de amore Dei quod vbi deficit intellectus, ibi proficit affectus. Et ratio huius est: quia visio est solummodo rei praesentis: sed dilectio non solummodo est rei praesentis, sed etiam absentis. Praeterea: visio non dicit qualemcumque modum cognoscendi, sed modum cognoscendi completum: dilectio vero, et perfecta potest esse, et imperfecta: ideo quamuis immediata Dei dilectio sit in via: non tamen oportet quod visio, siue cognitio sit immediata.

5. Ad illud quod obijcitur, quod Adā desiderabat Deum videre, et dicendum quod verū est: sed sic desiderabat videre, quod aliquam cognitionem haberet, in qua resciebatur, et aliquam expectabat in remunerationem, et praemium. Et illa, quam expectabat, erat cognitio patriae: illa vero, quam habebat, erat contemplatio viae, quae erat visio per speculum. Et si tu quaeras, vtrum erat visio intellectualis, vel corporalis, dicendum quod intellectualis: sed non ipsius diuinæ essentiae in se, sed alicuius gratiae, vel influen-

tiae: et illam in se per experientiam nosse, et videre poterat, sicut sentit anima sancta, quando liquefcit, cum sponfus alloquitur eam.

6. Ad illud quod obijcitur, quod mens humana in illo statu erat Deo immediata, dicendum quod immediata erat quantum ad esse naturae, quia nulla natura est ea superior: quantum vero ad statum non erat immediata. Ad altiorem enim statum promouenda erat: tunc enim erat in similitudine gratiae, sed perducenda erat ad deiformitatem gloriae, in qua non solum aspiceret diuinum effectum, sed etiam ipsum vultum desideratum. Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiciat: attamen non perspiciet, vel videbit ipsius lucis claritatem: immo potius eleuabitur in caliginem, et ad hanc cognitionem eleuabitur per omnium obliuionem sicut Dionysius dicit in libro de mystica theologia, et vocat cognitionem istam doctam ignorantiam. Haec enim est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet qui aliquoties confueuerunt ad anagogicos eleuari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuiuslibet viro iusto in via ista esse quaerendum: quod si Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis.

7. Ad illud quod quaeritur, vtrum Deus in patria videatur per medium, an sine medio. Respondendum est, quod videre per medium hoc potest intelligi tripliciter, aut per medium disponens, aut per medium deferens, aut per medium deducens. Per medium disponens recte, et catholice ponitur, Deum in patria esse videndum. Quia anima in patria mediante deiformitate, et influentia gloriae disponetur ad hoc, quod clarissime possit Deum in seipso videre. Deiformitas enim gloriae sufficiens est dispositio ad hoc, quod anima Deum in se possit videre. Ad hoc enim quod videat, non oportet quod anima potens sit in Deum agere: videre enim potius est in suscipiendo, quam in agendo, maxime cum videtur lumen. Nec oportet eam proportionari quantitatiue, scilicet quantum ad infinitatem, vt sit tanta, quanta Deus in virtute est: scilicet sufficit qualitatiue quantum ad similitudinem expressam secundum cuius maiorem, et minorem participationem erit ordo in gradibus praemiorum in futura gloria. Et sic patet, quod si ponatur, Deum videri per medium disponens, persuasiones quae prius ponebantur, dissoluantur, et veritas explicatur. Per medium autem deferens nullus posuit Deum videri, cum ipse sit immediatus rationali creaturae. Sed per medium deducens, siue contemperans posterunt aliqui Deum videri, ne per excellentiam lucis obtunderetur acies intellectus, et potius deijceretur, quam laetificaretur. Sed hoc potius, sicut prius tactum fuit, non est sanum, nec habet rationem, quia lumen illud potius est saluatiuum, quam corruptiuum: vnde excellentia illius in nullo obest, sed potius confert: et quia pax, et gaudium, et lux illa superat omnem sensum, homo totus ideo vndique completur, vt nihil aliud quaerat, sed potius absorbeatur ipsa nostra intelligentia ab eminentia lucis, sicut et ipsa nostra affectio a torrente voluptatis: et hoc supra determinatum fuit in primo libro, distinctione prima de fruitione. Nunc autem pro firmo tenendum est, quod etsi Adam Deum in sua substantia non videbat in statu innocentiae, videbitur tamen in gloria in sua substantia. Nec licet huius contrarium sentire, et dicere. Nam hic est vnus de decem articulis reprobatis ab vniuersitate Magistrorum Parisiensis, tempore Episcopi Guilhelmi, et Odonis Cancellarij, et fratris Alexandri de Ales patris, et Magistri nostri, qui vt euitentur, subscripti sunt.

Primus articulus est quod diuina Essentia in se, nec ab homine, nec ab angelo videbitur. Secundus est: quod licet diuina essentia vna sit in Patre, et Filio, et Spiritu sancto: tamen vt in ratione formae vna est in Patre, et Filio, et non vna in his, et Spiritu sancto,

Dionys. ca. x. de myst. theologia.

Alexander Ales. Magister S. Bonauenturae.

Articuli ab vniuersitate Parisiensis dantur.

et ta-

et tamen forma idem est, quod essentia diuina. Tertius est, quod Spiritus sanctus vt amor, vel nexus non procedit a filio, sed tantum a patre. Quartus est, quod animae gloriatae non sunt in caelo empyreo cum angelis, nec corpora gloriata erunt ibi, sed in solo aereo vel crystallino, quod est supra firmamentum. Quintus est, quod malus angelus in primo instanti suae creationis fuit malus, et numquam fuit bonus. Sextus est, quod angelus in vno instanti potest esse in diuersis locis, et etiam vbique si voluerit. Septimus est, quod

multae sunt veritates ab aeterno, quae non sunt Deus. Octauus est, quod primum nunc, et creatio passio non est creator, nec creatura. Nonus est, quod qui habet meliora naturalia, plus habebit de necessitate de gratia, et gloria. Decimus est, quod malus angelus numquam habuit, vnde stare posset, nec etiam Adam in statu innocentiae. Hi omnes errores a predictis personis prohibiti fuerunt, et excommunicati: et propterea sunt tanquam pestiferi euitandi.

D I S T. XXIIII. P A R S I.
 DE GRATIA HOMINIS, ET DE POTENTIA
 ante casum: quae fuerit facultas liberi arbitrij, quod non habent
 bruta: et de similitudine quam habent nostrae tentationes
 cum illa prima parentum nostrorum.

NUNC diligenter inuestigari oportet, quam gratiam vel potentiam habuerit homo ante casum: et vtrum per eam potuerit stare, vel non. Sciendum est ergo, quod homini in creatione, sicut de angelis diximus, datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, id est, non declinare ab eo quod acceperat: sed non poterat proficere intantum, vt per gratiam creationis sine alia mereri saluam valeret. Poterat quidem per illud auxilium gratiae creationis resistere malo: sed non proficere bonum. Poterat tamen per illud bene viuere quodam modo, quia poterat viuere sine peccato: sed non poterat sine alio gratiae adiutorio spiritualiter viuere, quo vitam mereretur aeternam. Vnde Augustinus in Enchi. Sic factus est homo rectus, vt et manere in ea rectitudine posset, non sine diuino adiutorio: et suo fieri peruersus arbitrio: vtrumlibet horum elegisset, Dei voluntas fieret vel ab illo, vel de illo. Et quia suam maluit facere voluntatem quam Dei, de illo facta est voluntas Dei. Item in eodem: Sic hominem prius oportebat fieri, vt et bene posset velle, et male. Nec frustra, si bene: nec impune, si male. Idem quoque in libro de correctione, et gratia ait, si hoc adiutorium vel angelo, vel homini cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, vt sine diuino auxilio posset manere, si vellet: non vtrique sua culpa cecidisset: defuisset quippe adiutorium, sine quo manere non posset. Idem: Dederat Deus homini bonam voluntatem: in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum: dederat adiutorium, sine quo non posset in ea manere, si vellet, et per quod posset. Vt autem hoc vellet, in eius dimisit arbitrio. In eodem, acceperat posse, si vellet, sed non habuit velle, quo posset: nam si habuisset, perseuerasset. His testimonijs euidenter monstratur, quod homo rectitudinem et bonam voluntatem in creatione accepit, atque auxilium quo stare poterat, alioquin non sua culpa videretur cecidisse.

Aug. c. 107.

Ench. 205.

Aug. c. 11. a medio. 7.

Ibidem.

Ibid. infra.

Qualis fuerit illa rectitudo et bonitas voluntatis in qua creatus est.

SED quo modo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam valuit, nec in ea stare voluit, quia nec aliquid mali ea tunc volebat, et ad tempus stare voluit, sed non perseueranter: et ideo recta et bona fuit tunc voluntas hominis.

Oppositio contra illud quod dictum est, hominem non potuisse proficere.

AD hoc autem quod diximus hominem non potuisse proficere vel mereri per gratiam creationis, solet opponi sic: Per illud auxilium gratiae creationis potuit stare in bono quod acceperat, potuit ergo resistere tentationi. Sed resistere tentationibus atque suggestionibus malis, meritum est, ac bonum remunerabile: omne autem bonum meritum profectus est: per gratiam ergo creationis proficere potuit sine adiectione alterius gratiae. Ad quod dicimus, quia resistere malo, et non consentire tentationi, non fecisset illi meritum, etsi non consensisset, quia nihil in eo erat, quod ad malum impelleret: sicut angelis qui non ceciderunt, non fuerit meritum quod steterunt, id est, quod non corruerunt. Nobis autem meritum est aliquando si malum non facimus, sed resistimus: ibi dumtaxat, ubi causa subest, quae nos id facere mouet: quia

Gen. 8. d. quia ex peccati corruptela prona sunt ad lapsum gressus nostri. Vbi autem non interuenit causa nos ad malum impellens, non meremur si ab eo declinamus. Declinare enim a malo semper vitat poenam, sed non semper meretur palmam.

De adiutorio homini in creatione dato, quo stare poterat.

HIC considerandum est, quod fuerit illud adiutorium homini datum in creatione, quo poterat manere si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentialium anima sinceritas, atque viuacitas.

De libero arbitrio.

LIBERVM vero arbitrium est facultas rationis, et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, uel malum, eadem desistente. Et dicitur liberum, quantum ad uoluntatem, qua ad utrumlibet flecti potest. Arbitrium uero quantum ad rationem, cuius est facultas uel potentia illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum: et aliquando quidem discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit, aliquando uero quod bonum est. Sed quod bonum est nisi gratia adiuta non eligit, malum uero per se eligit. Est enim in anima rationali uoluntas naturalis, qua naturaliter uult bonum, licet tenuiter et exiliter, nisi gratia iuuat: que adueniens inuolat eam, et erigit ut efficaciter uelit bonum. Per se autem potest uelle malum efficaciter. Illa ergo rationalis animae potentia, qua bonum uel malum potest uelle, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur. Quod bruta animalia non habent, quia ratione carent: habent tamen sensum et appetitum sensualitatis.

De sensualitate.

EST enim sensualitas quadam uis anima inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium. Ratio uero uis anima est superior, qua, ut ita dicamus, duas habet partes uel differentias, superiorem et inferiorem. Secundum superiorem supernis conspiciendis uel consulendis intendit: secundum inferiorem, ad temporalium dispositionem conspiciit. Quidquid ergo in anima nostra nobis considerantibus occurrit, quod non sit commune cum bestiis, ad rationem pertinet. Quod autem in ea reperies commune cum belluis, ad sensualitatem pertinet. Et ubi nobis gradatim in consideratione partium animae progredientibus primum aliquid occurrit quod non est commune cum bestiis, ibi incipit ratio. Hoc autem Augustinus docet in libro 12. de Trinitate ita dicens: Videamus ubi sit quasi quoddam hominis exterioris interiorisq. confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, recte dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solum corpus homo exterior deputabitur: sed adiuncta quadam uita sua, qua compages corporis et omnes sensus uigent, quibus instructus est ad exteriora sentienda. Ascendentibus ergo inorsum quibusdam gradibus considerationis per animae partes, ubi incipit aliquid occurrere quod non sit nobis commune cum bestiis, ibi incipit ratio, ubi homo interior iam possit agnosci. Rationis autem pars superior aeternis rationibus conspiciendis, uel consulendis adhaerescit, portio inferior ad temporalia gubernanda desectitur. Et illa rationis intentio qua contemplatur aeterna, sapientia deputatur: illa uero qua bene utimur rebus temporalibus, scientia deputatur. Cum uero differimus de natura mentis humanae, de una quadam re differimus, nec eam in hac duo qua commemorauimus, nisi per officia geminamus. Carnalis autem uel sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusq. communis est: qui seclusus est a ratione sapientiae, rationi autem scientiae uicinus est.

D I S T I N C T. XXIII. P A R S II.

Quod talis est ordo peccandi, uel cadendi in nobis, qualis fuit in primis hominibus.

ILLUD quoque praetermittendum non est, quod talis nunc in uno homine tentationis est ordo et progressio, qualis tunc in primis praecessit parentibus. Ut enim tunc serpens malum suavitati mulieri, ipsaq. consensit, deinde viro suo dedit, sicq. consummatum est peccatum: ita et nunc in nobis pro serpente est sensualis motus anima, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio. Et hic est uir, qui secundum Apostolum dicitur imago et gloria Dei: et illa est mulier, qua secundum eundem dicitur gloria uiri. Atque inter hanc uirum et hanc mulierem est uelut quoddam spirituale coniugium, naturalisq. contractus, quo superior

superior rationis portio, quasi uir, debet praesse et dominari: inferior uero quasi mulier, debet subesse et obedire. Ideo uir secundum Apostolum non debet habere uelamen, sed mulier. Et sicut in cunctis animantibus non est repertum homini adiutorium simile sibi, sed de illo sumptum quod ei formaretur in coniugium: ita et in partibus anima quas cum pecoribus habemus communes, nullum menti nostrae simile est adiutorium. Unde Augustinus in eodem: Illud nostrum quod in actione temporalium tractandorum ita uersatur, ut non sit in nobis commune cum pecore, rationale est quidem, sed ex illa rationali mente, qua subhaeremus intelligibili, et incommutabili ueritati, tamquam ductum, et inferioribus tractandis gubernandisq. deputatum est. Sicut enim in omnibus pecoribus non est inuentum uiro adiutorium simile sibi, nisi de illo detractum in coniugium formaretur: ita menti nostrae qua supernam consulimus ueritatem, nullum est ad usum rerum temporalium, quantum naturae hominis satis est, simile adiutorium ex anima partibus, quas communes cum pecoribus habemus. Ideoq. rationale nostrum ad unitatis diuortium separatum, sed in auxilium societatis quasi deriuatum, in suo dispartitur officio. Et sicut una caro est duorum in masculo, et in femina: sic intellectum nostrum, et actionem siue rationem et appetitum rationalem, uel si aliquo modo significantius dici possunt, una mentis natura complectitur, ut sicut de illis dictum est, erunt duo in carne una: sic et de his dici possit, duo in mente una. Ecce ex his uerbis aperte intelligi potest qualiter in anima hominis existat imago illius coniugij, et qualiter in singulis nostrum spiritualiter sentit illa tria, scilicet uir, mulier, serpens.

Qualiter per illa tria in nobis consummetur tentatio.

NUNC superest ostendere, quo modo per haec tria in nobis consummetur peccatum: ubi agnosci poterit, si diligenter intendatur, quid sit in anima mortale, uel ueniale peccatum. Ut enim ibi serpens suavitati mulieri, et mulier uiro: ita et in nobis sensualis motus cum illecebram peccati conceperit, quasi serpens suggerit mulieri, scilicet inferiori parti rationis, id est, rationi scientiae: qua si consenserit illecebrae, mulier edit cibum uetitum: post de eodem dat uiro, cum superiori parti rationis, id est, rationi sapientiae eandem illecebram suggerit: qua si consentit, tunc uir etiam cum femina cibum uetitum gustat. Si ergo in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, ueniale ac leuissimum est peccatum. Si uero inferior pars rationis consenserit, ita ut sola cogitationis delectatione sine uoluntate perficendi teneatur, mulier sola manducauit, non uir: cuius auctoritate cohibetur uoluntas, ne ad opus usque perueniat. Si uero adsit plena uoluntas perficendi, ut si adsit facultas et ad effectum perducatur, uir quoque manducat, quia superior pars rationis illecebra consensit, et tunc est damnabile et graue peccatum. Quando autem mulier sine uiro gustat, aliquando est mortale, aliquando ueniale peccatum. Ut enim dictum est, tunc mulier sine uiro gustat, cum ita delectatione cogitationis peccatum tenetur, ut faciendum non decernatur: uel cum quidam terminus et mensura a peccato adhibetur a uiro, ut non liceat mulieri effrenata libertate in peccatum progredi. Si ergo peccatum non diu teneatur delectatione cogitationis, sed statim ut mulierem tetigit, uiri auctoritate repellatur, ueniale est. Si uero diu in delectatione cogitationis teneatur, etsi uoluntas perficendi desit, mortale est: et pro eo damnabitur simul uir et mulier, id est totus homo, quia et tunc uir sicut debuit, mulierem non cohibuit, unde potest dici consensisse.

Repetitio summam perstringens.

ITAE, ut breuiter summam perstringam, quando peccatum ita in anima concipitur, ut illud facere disponat, uel etiam perficiat, aliud frequenter, aliud semel: uel etiam quando delectatione cogitationis diu teneatur, mortale est. Cum uero in sensuali motu tantum est, praediximus, tunc leuissimum est: quia ratio tunc non delectatur. Ideo autem supra dixi, aliud frequenter, aliud semel: quia quadam sunt, quae si tantum semel fiant, uel facienda disponantur, damnant: quadam uero non, nisi saepius fiant, uel facienda decernantur: ut de otioso uerbo, et huiusmodi. Haec Augustinus in lib. 12. de Trinitate tradit ita, sicut in illo coniugio primorum hominum serpens manducandum persuasit: mulier autem non manducauit sola, sed uiro suo dedit, et simul manducauerunt, ita et in quodam secreto coniugio, quod in uno homine geritur et dignoscitur, cum rationi scientiae, qua in rebus temporalibus agendis ratiocinandi viuacitate uersatur, animalis sensus ingerit quadam illecebram: tunc uelut serpens alloquitur feminam. Huic autem illecebrae consentire, de ligno uetito est edere. Sed iste consensus si sola cogitationis delectatione contentus est, superiori uero auctoritate

Gen. 6. c ita retinentur membra, ut non exhibeantur arma iniquitatis peccato: sic habendum existimo velut lignum vetitum mulier sola comederit. Si autem consensu illo ita decernitur quodque peccatum, ut si sit potestas, etiam opere impleatur: intelligenda est mulier dedisse viro suo simul edendum illicitum cibum. Neque enim potest peccatum non solum cogitandum suauiter, verum etiam perpetrandum efficaciter mente decerni, nisi et illa mentis intentio, penes quam summa potestas est, membra in opus mouendi, vel ab opere cohibendi, male actioni cedat. Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse faciendam, tenens tamen et voluens libenter, qua statim ut attigerunt animum, respui debuerunt, negandum est esse peccatum: sed longe minus quam si et opere statuatur implendum. Et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, peccatusque percutiendum, et dicendum: Dimitte nobis debita nostra. Neque enim sicut in illis duobus primis hominibus personam suam quisque portabat, et ideo si sola mulier cibum edisset illicitum, sola vtrique mortis supplicio plecteretur: ita dici potest in homine vno, si delectationibus illicitis, a quibus continuo se deberet auertere, cogitatio libenter sola pascatur, nec faciendam decernantur mala, sed tantum suauiter in recordatione teneantur, quasi mulierem sine viro posse damnari. Absit hoc credere. Hac quippe vna persona est, vnus homo est, totusque damnabitur: nisi hac que sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur. Idem quoque in libro contra Manichæos de hoc eodem sic ait: Apostolus dicit, secundum principem potestatis aeris huius spiritus qui nunc operatur in filiis dissidentie. Numquid ergo visibiliter eis apparet, aut quasi corporeis locis accedit ad eos et operatur? Sed miris modis per cogitationem suggerit quidquid potest: quibus suggestionibus resistendum est. Non enim ignoramus astutias eius. Quo modo enim accessit ad Iudam, quando ei persuasit ut Dominum traderet? Numquid in locis, aut per hos oculos ei visus est? Sed vtrique, ut dictum est, in cor eius intravit. Repellit autem illum homo, si paradysum mentis custodiat. Posuit enim hominem Deus in paradiso, ut operaretur et custodiret: quia sicut Ecclesie dicitur in Canticis Canticorum: Hortus conclusus, fons signatus: qua vtrique non admittitur peruersitatis ille persuasor, sed tamen per mulierem decepit. Non enim etiam ratio nostra deduci ad consensum peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit in illa parte animi, qua debet obtemperare rationi, tanquam rectori viro. Etiam in vnoquoque nostrum nihil aliud agitur cum ad peccatum quisque delabatur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro. Nam primo fit suggestio, siue per cogitationem, siue per sensus corporis, vel videndo, vel tangendo, vel audiendo, vel gustando, vel olfaciendo: qua suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non moueatur ad peccatum, excluditur serpentis astutia. Si autem mota fuerit, quasi iam mulieri persuasum erit: sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refranat et compefcit. Quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquantula luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, et quod libido commouerit faciendum esse decernat, ab omni vita beata tanquam de paradiso expellitur homo. Iam enim peccatum imputatur, etiam si non subsequatur factum, quando rea tenetur in consensione conscientia.

Epilogus dictorum.

HÆC de animæ partibus interseruimus, ut ipsius animæ natura plenius cognosceretur, et secundum quam sui portionem in ea sit liberum arbitrium intelligatur: scilicet secundum rationem, qua omne peccatum mortale geritur, sed non omne veniale: illud scilicet quod in solo motu sensualitatis existit.

Quod sensualitas saepe in Scriptura aliter quam supra accipitur, scilicet vt etiam inferior rationis portio eius nomine intelligatur.

NON est autem silentio praterendum quod saepe in Scriptura nomine sensualitatis, non id solum in anima quod est nobis commune cum pecore, sed etiam inferior portio rationis, qua temporalium dispositioni intendit, intelligitur. Quod diligens lector in locis Scriptura, ubi de ipsa fit mentio, vigilanter adnotet.

DIST. XXIII. PARS I.

De adiutorio, per quod homo ante lapsum stare potuit, scilicet de libero arbitrio quantum ad alias potentias comparatur.

Nunc diligenter inuestigari oportet, et c.

Expositio textus.



Diuisio.

S P R A determinauit Magister de culpa, per quam homo cecidit. In hac parte determinat de auxilio, per quod stare potuit. Et quoniam hoc auxilium scilicet liberi arbitrij habet tripliciter considerari, videlicet in comparatione ad alias potentias animæ et in se, et in comparatione ad perfectionem gratiæ: ideo pars ista habet tres partes. In prima determinat de libero arbitrio in comparatione ad alias potentias. In secunda vero determinat de ipso secundo se, infra distinct. 25. Iam vero ad propositum redeamus. In tertia vero determinat de ipso per comparationem ad gratiam infra dist. 26. Hac est gratia operans et cooperans. Et quoniam secundum comparationem liberi arbitrij ad potentias animæ attenditur progressus et consummatio peccati: ideo prima pars habet duas. In prima determinat de libero arbitrio in quantum ad alias animæ potentias comparatur. In secunda vero determinat, qualiter in homine tentationis ordo, et progressio consummatur, ibi: Illud quoque pratermittendum non est, et cetera. Prima pars tres habet particulas. In prima determinat, ad quid datum fuerit illud auxilium homini. In secunda vero, quod sit illud adiutorium, ibi: Hic considerandum est quod fuit illud adiutorium, et cetera. In tertia vero ad maiorem explanationem subiungit distinctionem prædictorum, ibi: Est enim sensualitas quadam vis, et cetera. Qualibet autem harum partium diuidi potest in duas. In prima determinat veritatem. In secunda remouet dubitationem, ibi: Sed quomodo rectam, et bonam voluntatem, et cetera. Similiter secunda pars, in qua determinat quod fuit adiutorium, duas habet partes. In prima explicat, quod fuit illud adiutorium nominando. In secunda diffiniendo, ibi: Liberum vero arbitrium est facultas, et cetera. Similiter tertia pars, in qua diuisionem ponit potentiarum, duas habet. In prima assignat differentiam sensualitatis ad rationem. In secunda vero ostendit viam, per quam cognosci possit, et discerni illa differentia, ibi: Quidquid ergo in anima nostra. Sic totalis huius particula sententia circa duo versatur, videlicet circa adiutorium, quod fuit homini collatum, et circa distinctionem potentiarum.

Resistere malo, et non consentire, et cetera. Dub. I.

Contra: Si hoc verum est, tunc, cum nullum fuisset in Adam impellens, numquam meruisset in aliquo opere suo. Item Christus nullum habuit interius impellens ad malum, cum diabolo in tentatione resistit, et in operibus suis nullum habuit retrahens a bono: ergo nihil meruit in sua tentatione, nec in aliqua operatione, quod omnino nefarium est dicere. Item: Exemplum eius videtur esse malum, cum subiungit: Sicut angelis non fuit meritorum quod steterunt: hoc enim est contra veritatem, et contra Augustinum qui dicit in libro de correctione, et gratia quod Angeli, qui alijs cadentibus remanserunt, huius mansionis debitam mercedem receperunt: ergo videtur quod stando meruerunt.

AD hoc dici posset quod est meritum dimissionis poenæ, siue satisfactionum: et est meritum vite æternæ, siue substantialis præmij. Ad primum re-

S. Bon. To. 4.

Aquiritur poenalis, et difficultas. Ad secundum vero sufficit sola charitas. Magister autem intelligit de merito secundum primam differentiam, non secundum aliam. Sed quia illud meritum satisfactionis nunquam fuisset in Adam, nec profectus in eo, si in statu innocentie permanisset, prædicta responsio non videtur pertinere ad propositum. Et propterea aliter videtur esse dicendum, quod est meritum de genere operis, et est meritum ex radice charitatis. Meritorium de genere operis dicitur, quod est opus virtutis de se: hoc autem est arduum, et difficile. Alio modo dicitur meritum omne opus, quodcumque sit, dum tamen ex radice charitatis procedat. Vult igitur Magister dicere, quod in resistendo tentationi Adæ non fuisset meritum, si non habuisset gratiam, nec primo modo nec secundo: si vero restitisset ex charitate, meritum fuisset secundo modo, non primo: in nobis autem semper est meritum vel vtroque modo, vel altero propter difficultatem ad bonum, et pronitatem ad malum. Et per hoc patet responsio ad obiecta, quia procedunt de merito secundum differentiam secundam, videlicet de eo, quod est meritum ratione radices.

G Declinare enim a malo semper vitat poenam, sed non semper meretur palmam. Dub. I I.

Contra: Aut enim declinat quis a malo ex charitate, aut non. Si non: similiter nec facere bonum extra charitatem meretur palmam: ergo non est differentia inter declinare a malo, et facere bonum. Si sic: cum omne illud quod fit ex charitate, sit meritum: patet, et cetera. Si tu dicas quod non meretur palmam ex genere operis, quia non est difficile: hoc non soluit, quia licet non sit difficile homini in statu innocentie: est tamen difficile in statu naturæ lapsæ: ergo semper meretur palmam. Item: Declinare a malo est vna pars iustitiæ, sicut facere bonum: ergo sicut vnum est meritum, et reliquum.

R E S P. Dicendum, quod declinare a malo dupliciter dicitur, sicut enim non velle malum dicitur vno modo priuatiue, sicut dicitur dormiens non velle malum, quia non habet aliquam affectionem ad malum. Alio modo contrarie, vt dicatur non velle malum, quia respuit, et contraria affectione afficitur contra malum: sic etiam declinare a malo dupliciter dicitur. Et si dicatur contrarie, tunc est meritum: si vero priuatiue, vitat poenam, quia si non peccat, non punitur: non tamen meretur palmam, quia non est ibi aliquod opus meritum, et primo modo est pars iustitiæ: secundo modo, non, quia non est opus.

Liberum vero arbitrium est facultas, et cetera, qua malum eligitur, gratia desistente. Dub. I I I.

Videtur male dicere: quia si hoc verum esset, tunc liberum arbitrium gratia destitutum semper consentiret peccato: quod plane falsum est. Item videtur quod non deberet poni in diffinitione liberi arbitrij, quia, sicut dicit philosophus, peccat qui diffinit aliquid per peiora, et per ea ad quæ non habet principaliter ordinari: si ergo liberum arbitrium de se quantum est de prima conditione sua non ordinatur ad malum, non debet diffiniri per electionem mali.

R E S P. Dicendum quod Magister diffinit hic liberum arbitrium non simpliciter, sed secundum statum naturæ lapsæ: et quia in statu naturæ lapsæ defectum habet, et inclinationem ad malum: ideo non tantum diffinit per electionem boni, ad quam ordinatur mediante gratia, sed etiam per electionem mali, in quam cadit ex defectibilitate propria: nec ponitur ibi electio mali tanquam finis, ad quem ordinatur, vt per hoc magis innotescat, qualiter ad finem proprium ordinatur:

ee non

nō enim ad illud pervenit nisi per gratiā adiutorium: A et sic patet responsio ad utrumque obiectum.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis circa duo incidit hic quæstio. Primo quæritur de adiutorio homini collato, per quod posset resistere. Secundo quæritur de diuisione potentiarum animæ. Circa primum quærantur duo. Primo quæritur, utrum dari poterit homini, siue alicui creaturæ adiutorium, quod esset naturaliter inflexibile. Secundo quæritur, utrum datum fuerit ei adiutorium, per quod posset absque auxilio gratiæ tentationi resistere.

QVÆSTIO I.

An homini dari poterit liberum arbitrium inflexibile per naturam.

S. Tho. 1. p. q. 83. art. 1. Et 2. Sent. dist. 24. q. 1. art. 2. Et de Verit. q. 24. art. 1. Scot. 2. Sent. dist. 23. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 23. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 24. q. 1.

AD OPPOSITVM

QVOD homini dari poterit adiutorium, siue liberum arbitrium inflexibile per naturam, hoc est absque gratia superaddita, ostenditur primo a simili: contingit enim reperiri lucem corporalem, quam impossibile est per naturam in se obnubilari, sicut lucem empyrei, vel lucem solis. Si ergo lux spiritualis multo permanentior est, quam corporalis, videtur quod anima humana poterit fieri in perfectione tanti luminis per naturam, quod nullo modo posset obscurari nec per ignorantiam, nec per culpam.

2. ITEM contingit reperiri aliquam substantiam corporealem intransmutabilem quantum ad substantiam, et quantum ad proprietates, sicut est corpus vltimum, scilicet empyreum: et hoc non habet solum per gratiam, sed etiam per naturam: ergo pari ratione possibile est substantiam spiritualem per naturam in tanta stabilitate fieri, quod nullo modo valeat permutari a rectitudine naturali: si enim hoc reperitur in substantia corporali, multo fortius reperiri potest in substantia digniori.

3. ITEM gratia est perfectio naturæ, et perfectio conformatur suo perfectibili: ergo si gratia conformationis omnino reddit naturam impossibilem ad peccandum, videtur quod anima humana naturaliter capax sit talis stabilitatis, et inuertibilitatis. Si dicas, quod non est capax talis inuertibilitatis nisi mediante gratia: obijcitur contra hoc, quod talis vertibilitas ad mala, aut est essentialis ipsi naturæ, aut non. Si est essentialis: ergo videtur quod per gratiam non possit auferrī. Si non est essentialis: ergo videtur quod sine tali vertibilitate ad malum possit natura rationalis fieri salua sua natura, et nulla superaddita gratia: propter hoc est quæstio, cum tam liberū arbitrium hominis, quam gratia sit quid creatū, sicut patebit infra, ut quid dari potest inflexibilitas ad malū ipsi gratiæ, et nō potest dari creaturæ rationali: videtur enim ratione cōsimili quod si potest dari vni, quod possit dari alteri.

4. ITEM licet omnis creatura per se vertibilis sit in naturam: aliquæ tamen tales creantur a sua origine, quod impossibile est eas corrumpi: et hoc habent sine aliquo addito naturalibus, sicut patet in substantijs simplicibus. Vnde angeli, et animæ per naturam sunt

immortales: ergo pari ratione videtur quod aliquæ animæ possunt creari per naturam ad malum inflexibiles: videtur igitur fuisse possibile tale adiutorium a Deo conferri, per quod naturaliter ad malum non posset inflecti.

SED CONTRA: Ista duo sunt conuertibilia, sicut vult Damascenus et etiam Augustinus, videlicet esse creabile, et esse vertibile: sic ergo in omni creatura necesse est esse aliquam vertibilitatem: sed in substantia spiritali non est vertibilitas secundum substantiam: ergo necesse est, quod sit secundum electionem: igitur impossibile est substantiam creatam habere liberum arbitrium per naturam inflexibile.

ITEM non est per naturam magis arctatus affectus, quam intellectus: sed intellectus eo ipso quod intellectus est, per naturam suam est natus omnia intelligere: ergo pari ratione affectus per naturam suam est potens hoc, vel illud appetere: ergo est ab vno oppositorum in alterum transire: ergo omnis affectus creatus, quantum est de natura sua, non solum bonum concessum, sed etiam prohibitum potest velle: et præeligere: ergo, et cetera.

ITEM liberum arbitrium creatum hoc ipso quod liberū est, dominatur actui suo: hoc ipso quod creatū est, debet aliquid suo Creatori, videlicet honorē: ergo si dominatur suo actui, potest nō reddere, quod debet: sed hoc est peccatum: ergo necessarium est liberū arbitrium quantum est de sua natura fieri flexibile ad peccatum.

ITEM si liberum arbitriū per naturam suam esset inflexibile ad malum: ergo stare in bono, et facere bonum esset ei naturale: ergo omne opus egrediens a libero arbitrio, esset in genere operis naturalis, et nullū esset in genere moris: ergo si hoc verum est, nullū esset meritorium, nullum etiam esset laudabile, per nullum etiam opus quod faceret, esset liberum arbitrium ad gloriam ordinabile: sed hoc est contra naturalem liberi arbitrii institutionem: ergo impossibile est alicui creaturæ dare liberum arbitrium per naturam inflexibile.

CONCLUSIO.

Impossibile fuit homini dari vel etiam cuiuscumque rationali creaturæ liberum arbitrium per naturam inflexibile ad malum.

RESP. AD ARG. Dicendum quod impossibile fuit hominē, vel aliquā creaturam rationalem per naturam habere liberum arbitriū inflexibile ad malū: hoc enim repugnat naturæ ipsius creaturæ rationalis, et a parte principij initialis, et a parte termini finalis et hoc patet sic: Si enim liberum arbitriū creaturæ rationalis fieret naturaliter ad malum inflexibile, aut hoc esset propter ipsius arctationem ad bonum, aut propter ipsius determinationem. Si propter arctationem, ut sic faceret bonum, sicut lapis tendit deorsum, iam certe liberū arbitriū nec esset liberum, nec opus eius esset laude dignum: et ita ineptum esset ad finem, propter quod est factum, videlicet ad laudis, et gloriæ præmium assequendum. Si autem inflexibile esset ad malum, propter determinationem, quia sic potens esset per propriam naturam in bonum, ut nō posset deficere in malo, sicut est de libero arbitrio diuino, quod ad sola bona determinatum est, iam tale liberū arbitriū caret vanitate per naturam suam: ergo iā non esset creatura, nec productum ex nihilo, cum omnis creatura vanitati subiecta sit: et ita hoc esset contra naturam principij initialis quantum ad id quod dicimus, creaturam rationalem ex nihilo esse productam. Repugnant igitur natura rationalis creaturæ, et ex parte initialis principij, et ex parte finalis termini, impossibile fuit hominē, vel aliam quamcumque creaturam rationalem liberū arbitrium habere per naturam ad malum inflexibile. Vnde concedende sunt rationes hoc ostēdetes.

I. AD

FVNDAMENTA Damasc. lib. 1. c. 3. August. de fid. ad Per. c. 3. a princ. 20. 3. Et 24. de Ciuit. Dei. c. 12. 10. 5.

Eccl. 1. c.

Aug. 3. de Trin. 10. in fine rom. 3. Et de Gen. 1. cap. 20. sequenter rom. 3.

1. AD illud quod primo obijcitur de luce corporali, dicendum quod non est simile, tum propter hoc, quod solum lucis corporalis reperiri potest in genere creaturæ, solum autem lucis spiritualis non reperitur in genere creaturæ, sed est ipse Creator iuxta illud: Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis. Tum etiam, quia lux corporalis respectu actus lucendi habet arctationem, adeo ut lucere eius non sit laudabile, sed pure naturale: non sic est de rectitudine, et operatione creaturæ rationalis, siue voluntatis deliberatiuæ.

2. AD illud quod obijcitur, quod aliqua substantia corporalis per naturam est intransmutabilis, et cetera iam patet responsio per hoc, quod non valet, siue non decet creaturam spiritualem sic esse arctatam ad opus suum, sicut corporalem: siue etiam, quia non tenet summum in genere spiritus, sed aliqua creatura corporalis tenet summum in genere corporum. Verumtamen dici posset, quod omne corpus mutabile est, aliquo genere mutationis, sicut vniuersaliter vult Augustinus: siue quia ipsum mutatur in se, siue quia aliqua mutantur in ipso, et hoc vltimo modo mutatio posset esse in empyreo.

3. AD illud quod obijcitur de gratia confirmante, dicendum quod gratia dicitur esse perfectio naturæ non solum quia adiuuat, sed etiam quia defectum eius excludit: vnde in omni natura creaturæ rationalis est aliquis defectus naturalis, qui per gratiam habet excludi, quantumcumque illa natura sit in genere creaturæ perfecta: et ideo non sequitur, quod si aliquid conuenit alicui per gratiam, quod conueniat per naturam. Et si obijciatur, quod Deus potuit dare naturæ, quod dedit gratiæ, dicendum quod natura non fuit, nata suscipere: sicut enim alia est natura operis moralis, alia operis naturalis, nec proprietates operis moralis potest conuenire operi naturali, nisi naturale desineret esse naturale: non enim potest laus, et vituperiū, quæ est proprietates operis moralis, secundum quod huiusmodi, competere operi naturali in quantum tale: sic et in proposito intelligendum est se habere.

4. AD illud quod obijcitur de immortalitate, patet responsio per prædicta. Quod enim naturaliter est immortale hoc non est laudabile, vel vituperabile: et ita si liberum arbitrium inflexibile creatum esset, nec laudis, nec vituperij capax esset.

QVÆSTIO II.

An homini datum fuerit naturale adiutorium per quod posset absque gratia tentationi resistere.

S. Tho. 1. p. q. 83. art. 2. Et 2. Sent. dist. 24. q. 1. art. 4. Et de Verit. q. 24. art. 1. 3. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 24. p. 2. q. 1. art. 4. Richardus 2. Sent. dist. 24. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 24. q. 2.

FVNDAMENTA.

Anselm. de libero arbitrio cap. 3.

TRVM datum fuerit homini naturale adiutorium, per quod posset absque omni gratia tentationi resistere. Et quod sic, videtur. Liberum arbitrium, ut dicit Anselmus, est potestas seruandi rectitudinem propter se: sed liberū arbitrium est potentia naturalis: ergo per naturalem potentiam absque addita gratia homo poterat seruare rectitudinem, siue iustitiam. Sed seruando rectitudinem, tentationi non consentiret, immo resisteret, et superaret: ergo, et cetera.

ITEM ponatur homo in puris naturalibus: aut igitur posset resistere diabolo suadenti, aut non. Si non, et nullus peccat in eo, quod vitare non potest: ergo si consentiret tentationi diabolicæ, non peccaret: quod

S. Bo. Tho. 4.

est impossibile. Si sic: ergo per naturale adiutorium sine gratia superaddita superare poterat aduersarium.

ITEM natura nulli dat esse, quin etiam det ei aliquam potentiam permanendi: cum non deficiat in necessarijs: vnde sicut aliquid naturaliter propagatur, sic etiam naturali virtute in esse conseruatur: si ergo liberum arbitrium homini datum per naturam propriam innocens erat, et immune a culpa: ergo per naturam propriam absque omni gratia permanere poterat in sua innocentia: ergo, et cetera.

ITEM rectitudo voluntatis solo actu voluntatis seruatur: qui enim rectus est, obliquus esse non potest, quādiu vult esse rectus: sed nihil tam est in voluntate nostra quam ipsa voluntas, nihil facilius homini recto, quā vellet rectitudinem: si ergo liberum arbitrium hominis quantum est de sua conditione primaria rectum erat, absque omni gratia superaddita rectitudinem seruare poterat, et sic aduersario resistere, et tentationem superare.

SED CONTRA per Augustinum de vera innocentia: Humana natura, etsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret: nullo tamen modo seipsam, Creatore non adiuuante, seruaret: ergo quantumcumque homo haberet liberū arbitriū ad hoc, ut permaneret, necessarium ei erat gratiæ diuinæ suffragiū.

ITEM si tunc poterat de potentia naturæ tentationi resistere, et naturalia sunt eadem in nobis, et in ipso: ergo tentationi resistere esset nobis per naturam possibile: ergo frustra frequentaremus Dominicā orationem petentes: Et ne nos inducas in tentationem: quod si absurdum est dicere: patet, et cetera.

ITEM si virtute propria posset homo absque omni gratia tentationi resistere, posset etiam victoriā de inimico obtinere: sed victoriæ respondet corona: ergo absque omni gratia potuisset mereri, et peruenire ad gloriam: quod si euidenter falsum est: restat, et cetera.

ITEM tantationi resistere hoc est opus de se laudabile: sed faciens opus laudabile, non potest non proficere: igitur si virtute propria habuit, vnde posset stare, virtute propria habuit, vnde posset proficere: quod est contra Magistrum in littera, qui dicit quod habuit, vnde stare posset, sed non habuit, vnde posset proficere.

CONCLUSIO.

Homini fuit datum ut per naturale adiutorium in statu innocentia posset absque omni gratia (supposita diuina influenza) superaddita cuiuscumque tentationi resistere.

RESP. AD ARG. Dicendum quod aliquem posse resistere virtute propria tentationi diabolicæ absque omni gratia, intelligi potest dupliciter. Aut ita, quod excludatur continuatio diuinæ influentiæ, aut ita quod excludatur appositio nouæ gratiæ. Primum simpliciter est impossibile: numquam enim liberum arbitrium male suggestioni resisteret, nisi Deus suæ bonitatis influenza continua in bono conseruaret. Secundo modo veritatem habet pro statu innocentia. Sicut enim Magister dicit in littera, magna erat in primo homine liberi arbitrii ab omni labe et corruptione immunitas, atque naturalium potentiarum animæ sinceritas, et viuacitas, et per hoc poterat euitare, et repellere suggestionem diabolicam: nec indigebat ad hoc apponi sibi nouam gratiam, cum respectu huius nulla esset in eo difficultas, sicut dicit Magister in littera, et rationes ostendunt, quæ ad primam partem inducuntur: et ideo concedende sunt.

1. AD illud ergo Augustini de vera innocentia iā patet responsio: dicit enim quod nulla creatura rationalis potest sine diuino adiutorio conseruari: non quia ad resistendum peccato sit ei necessaria gratia, quam diu est in innocentia: sed quia in quocumque statu est

et cetera necessaria

AD OPPOSITVM

Matt. 6. b Luc. 11. a

necessaria est sibi diuinæ bonitatis influentia.

2. Ad illud quod obijcitur, quod eadem sunt naturalia in nobis, et in primo homine, dicendum quod etsi eadem sint secundum substantiam, tamen infirmata sunt, et vulnerata, et deteriorata; et ideo non sequitur quod tantum posse habeant, quantum habuerunt, quando natura erat instituta.

3. Ad illud quod obijcitur, quod tentationi resistere, hoc est victoriam obtinere, dicendum quod plus est aduersarium superare, quam eidem resistere. Ad hoc enim quod aliquis aduersarium superet, oportet quod oppositum assequatur, ad quod aduersarius pertrahere intendebat; hoc autem solum est, quando homo non tantum resistit aduersario voluntarie, verum etiam meritorie. Tunc enim recte vincitur diabolus, quando ex vexatione tentationis, per quam intendebat incurrare ad demeritum, homo proficit ad meritum; hoc autem liberum arbitrium facere non potest nisi per gratiam adiutorium, quamuis per se possit refugere peccatum. Si enim absque gratia peccatum refugeret, meritorium sibi non esset; et tamen tentationi resisteret.

4. Et per hoc patet responsio ad sequens, quia Magister non loquitur de quocumque profectu, sed de profectu in merito, in quo non semper proficit homo, cum facit opus bonum bonitate formalis, nisi addit gratiam Spiritus sancti, sicut melius infra patebit.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo, videlicet de diuisione potentiarum animæ: et circa hoc possunt quattuor queri. Primo queritur de illa diuisione potentiarum animæ, quæ est per cognitiuam, et affectiuam, siue per rationem, et voluntatem. Secundo queritur de illa, quæ est per rationem superiorem, et inferiorem. Tertio queritur de illa, quæ est per deliberatiuum, et naturale. Quarto, et vltimo queritur ad pleniorum explanationem de illa diuisione, quæ est per possibilem, et agentem.

QVÆSTIO I.

An voluntas, et affectus: siue ratio, et voluntas essentialiter differant.

- Alex. Alenf. 2. p. q. 72. Membro 2. art. 1.
S. Tho. 1. p. q. 83. art. 2.
Et 2. Sent. dist. 24. q. 1. art. 1.
Et de Verit. q. 24. art. 4.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 24. q. 1. art. 1.
Richardus 2. Sent. dist. 24. q. 3.
Durandus 2. Sent. dist. 24. q. 1.
Tho. Arg. 2. Sent. dist. 24. q. 1. art. 3.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 24. q. 3.

AD OPPOSITVM Li. 9. c. 12. 10. 3.

MENTEM intellectus, et affectus, siue ratio, et voluntas sint potentie diuersæ per essentiam. Et quod non, videtur. Augustinus de Trinitate dicit, quod hæc tria scilicet intelligentia, memoria, et voluntas sunt vna mens, vna intelligentia, vna vita: sed hoc non esset, si essent diuersæ per essentiam: ergo, et c.

3. de anima contex. 49.

2. ITEM philosophus in 3. de anima dicit, quod intellectus speculatiuus extensione fit practicus: sed extensio non variat potentiam per essentiam: ergo eadem est per essentiam intelligentia speculatiua, et practica: ergo et cognitiua, et motiua.

2. de anima contex. 33.

3. ITEM potentie distinguuntur per obiecta, sicut dicit Philosophus: si ergo prima ratio distinguendi est

A ex parte obiectorum, non est maior distinctio in potentijs, quam in obiectis: sed verum sub ratione veri est obiectum intellectus, bonum sub ratione boni est obiectum affectus: cum igitur eadem sit per essentiam bonitas, et veritas spiritualis creaturæ: ergo eadem erit per essentiam ratio, et voluntas.

4. ITEM magis conformatur imago summæ Trinitati, quam conformetur vestigium: sed in summa Trinitate nulla est differentia essentialis, sed solum secundum relationem: si igitur veritas, et bonitas sola relatione differunt in creatura, et non essentialiter: multo fortius videtur quod ratio et voluntas sola relatione habeant distinguui.

5. ITEM ad omnem delectationem necessario concurrunt sensus: delectatio enim est coniunctio conuenientis cum conuenienti, et sensus eiusdem: sed constans est, quod voluntas habet delectari: ergo habet delectabile cognoscere, et sentire: igitur ipsa erit potentia sensitiua.

6. ITEM ad omnem habitum virtutis necessario concurrunt amor, et medij inspectio. Sicut enim vult August. de moribus Ecclesiæ, omnis virtus est amor. Et sicut vult Philosophus, Virtus est inspectrix medij: si ergo virtutes sunt in voluntate: ergo actus voluntatis est medij inspicere, et amare: sed primum pertinet ad vim cognitiuam, secundum ad affectiuam: ergo eadem est potentia cognitiua, et affectiua.

7. ITEM lumini et calori in corporibus correspondet cognitio, et amor in spiritibus: sed sol per eandem virtutem illuminat, et calefacit: calefactio enim generatur ex radiorum multiplicatione: ergo multo fortius videtur, quod si substantia spiritualis potentior est, quod per eandem virtutem cognoscat, et diligat: ergo, et c.

8. ITEM optimum vniuscuiusque rei non potest esse nisi vnum: sed optimum in anima est illud secundum quod immediate coniungitur Deo. Hoc autem est intellectus, et affectus, siue ratio, et voluntas: ergo non sunt diuersæ potentie, sed vna. Si tu dicas, quod inter omnes potentias principatum tenet voluntas, et illa est quæ intimius adheret.

9. OBIICITVR contra hoc: quia virtus vnita plus potest quam multiplicata: si igitur anima vna potentia sola tenderet in Deum, perfectius ei vniretur, quam si tendat pluribus: ergo si optimo modo facta est ad perueniendum in finem, videtur quod vna sola potentia sit ratio, et voluntas secundum essentiam.

SEDCONTRA: Augustinus de Trinitate dicit, animam esse ad imaginem, quo ad vnitatem essentia, et trinitatem potentiarum: ergo si vera est ibi trinitas, vera est ibi potentiarum distinctio: ergo non solummodo distinguuntur relatione: sed etiam secundum id quod sunt absolutæ.

ITEM si eadem potentia per essentiam esset ratio, et voluntas, sicut vna essentia est in Patre, et Filio: ergo sicut pater non per filium dicitur intelligere, sed per seipsum, sic voluntas non solum intelligeret per intelligentiam, sed etiam per seipsam: falsum igitur diceret Augustinus in lib. 15. de Trin. cum dicit quod nihil volumus, nisi per voluntatem, nihil intelligimus nisi per intelligentiam.

ITEM expressius Augustinus lib. 9. de Trin. c. 4. loquens de ratione, et voluntate, siue notitia, et amore ait sic: Admonemur, si vtrūque videre possumus, hoc in anima existere, et tamquam inuoluta inuolui, vt sentiantur, et numerentur substantialiter, vel (vt ita dicam) essentialiter.

ITEM ratione videtur, quia cuiuslibet potentie vnus est vnū primum actum assignare: sed actus complectens totam intelligentiam est intelligere, actus vero complectens totam affectiuam est afficere: ergo si actus primi, et proprii istarum potentiarum sunt diuersi essentialiter, videtur similiter quod et ipsæ potentie.

ITEM sola distinctio relationum in creatura non

Ca. 15. 70. 2 et li. 15. de Ciuit. Dei. 22. 10. 5. 3. Esbii.

FVNDAMENTA. Li. 9. c. 11. 10. 3.

Cap. 7. 10. 3

non est distinctio rerum, sed in diuinis est vera distinctio personarum: ergo si in anima non est distinctio potentiarum, nisi solum secundum relationem, anima non esset illius summæ Trinitatis similitudo expressa, et ita nec imago: quod si hoc est falsum: restat, et c.

ITEM a natura creaturæ est quod cum vigoratur actus vnus potentie, minoratur actus alterius propter hoc, quod potentie radicantur in eadem substantia: ergo multo fortius actus vnus potentie intensus remittit alterum actum eiusdem potentie: ergo si ratio, et voluntas essent eadem potentia, cum intenderetur cognitio, minueretur affectio: ergo quanto clarius Deum videremus, tanto minus amaremus: quod si omnino falsum est, restat, et c.

ITEM vbi cumque lux, et calor sunt formaliter, differunt essentialiter, sicut patet in igne: ergo pari ratione vbi cumque potentia cognoscendi, et amandi formaliter reperiuntur in creatura, essentialiter distinguuntur: sed sic reperiuntur in anima: ergo, et c.

CONCLUSIO.

Ratio, et voluntas, siue intellectus, et affectus sunt diuersæ potentie, non tamen distinctæ per essentiam.

RESP. AD ARG. Dicendum quod etsi prædicta questio plus contineat curiositatis, quam utilitatis, propter hoc quod siue vna pars teneatur, siue altera, nullum præiudicium nec fidei, nec moribus generatur: verum tamen quia Sancti, et alij qui tractant de potentijs animæ plurimum loquuntur de potentiarum distinctione: et quia etiam plurimum questionum determinatio pendet ex prædicta questionis determinatione, ideo determinationi eius aliquantulum diligenter oportet insistere. Notandum igitur, quod istius questionis terminatio ex illius questionis tractatione pendet, qua queritur de comparatione potentie ad substantiam animæ: vnde secundum quod illa varie determinatur a diuersis, sic consequenter et ista. Quidam enim dicere voluerunt, quod potentia animæ non est aliud, quam ipsa relatio, vel ipsa anima relata ad actum: et hi ponunt quod omnes animæ potentie sint vnum per essentiam, nec est in eis aliqua differentia, nisi solum secundum relationem ad actum alium, et alium: et hoc confirmare nituntur per Augustinum in libro de anima, et spiritu: vbi videtur hoc expresse dicere, et sentire. Et si tu dicas quod ille liber non est Augustini, per hoc non euaditur, quia hoc ipsum in lib. de Trinitate dicit de potentijs animæ, quod sunt vna essentia, vna vita. Alij vero dicere voluerunt quod potentie animæ non tantum dicunt modum, siue relationem, sed etiam dicunt proprietates inherentes ipsi animæ, quæ sunt de genere accidentium: vt pote in secunda specie qualitatis, videlicet naturalis potentie, et impotentie: et isti dicunt, quod potentie in anima differunt essentialiter, sicut diuersæ formæ accidentales existunt in eodem subiecto: et hoc confirmare nituntur per quoddam verbum Hugonis in quodam libello, quem fecit de Trinitate: vbi dicit, quod notitia, et amor non vere sunt quod ipsa mens, sed quasi affectiones quedam, et formæ ipsius, quibus non sit hoc aliquid esse, sed adesse tantum ei, quod est hoc aliquid. Tertij sunt, qui dicunt quod potentie animæ nec adeo sunt idem ipsi animæ sicut sunt eius principia intrinseca, et essentialia: nec adeo diuersæ, vt cedant in aliud genus sicut accidentia: sed in genere substantie sunt per reductionem: et isti dicunt quod cum potentie simpliciter non dicantur essentialia, quam substantiam animæ, quod non sic differunt essentialiter ipsæ potentie, quod sint diuersæ essentialia. Et iterum, cum non sint omnino idem cum animæ essentia, dicunt quod non sunt omnino idem per essentiam: et ideo quasi medium tenentes inter vtramque opinionem dicunt quod animæ potentie sic differre ad

Opin. 1. Henr. quol. 3. q. 14.

Lib. 9. c. 11. 10. 3. Opinio 2.

Opinio 3.

S. Bon. To. 4.

iniicè, vt nullo modo dici possint vna potentia: nec tamen concedunt eas simpliciter diuersificari secundum essentiam, ita vt dicantur diuersæ essentialiter, sed differre essentialiter in genere potentie: ita vt dicantur diuersæ potentie, siue diuersa instrumenta eiusdem substantie. Querit autem dictarum positionum suos habet defensores: nec est facile rationibus cogentibus earum aliquam improbare: quia tamen hæc positio vltimo dicta concordat via communi, et auctoritatibus tractatorum, et magis sobria est, et rationi consona, ideo iuxta hanc tertiam positionem ad propositam questionem respondendum est, quod intellectus, et affectus siue ratio, et voluntas non sunt vna potentia, sed diuersæ: et hoc senserunt prædecessores nostri: sensisse etiam videtur Augustinus sicut expresse apparet in auctoritatibus supra dictis: omnes etiam quotquot diuidunt anime potentias, prima diuisione diuidunt in cognitiuam, et affectiuam, siue motiuam. Rursus: Cum quis ad semetipsum redit, volens quasi quodam experimento discernere potentiarum, quas habet in se, conuenientiam, et differentiam, inueniet se in cognoscendo, et amando recurrere ad diuersa instrumenta. Vnde consideranti vsum potentiarum manifesto iudicio apparebit, quod maior est differentia intelligentie ad voluntatem, quam sit intelligentie ad memoriam, vel etiam irascibilis ad concupiscibile. Memoria enim, et intelligentia negociantur circa idem, ita vt, quod ista acquirunt, illa conseruat, vel illa offert, et ista diiudicat. Similiter concupiscibilis et irascibilis ita se habent quod concupiscibilis acquirunt, et irascibilis defendit: et quia vtrique horum necessarium est ad perfectionem actus cognitionis, et affectionis, ideo memoria, et intelligentia potius dicuntur diuersæ vires, quam diuersæ potentie: similiter irascibilis, et concupiscibilis. Et est exemplum, sicut si aliquis haberet diuersa instrumenta ad diuersos actus principales, vt securim ad sciendum, et martellum ad fabricandum: posset tamen nihilominus ipsa securi vti ex vna parte ad sciendum, vt pote ex parte aciei et ex alia parte ad aliud actum illi consonum. Iuxta hoc materiale exemplum, quod non est per omnia simile, intelligi potest in potentijs spiritualibus. Concedenda sunt igitur rationes, et auctoritates ostendentes rationem, et voluntatem diuersas esse potentias.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur de Augustino, quod sunt vna essentia, et vna vita, dicendum est: quod ideo dicuntur esse vna essentia propter hoc, quod in vna essentia radicantur, et adeo adherent illi intrinsecus, vt non cadant in aliud genus: et ideo ad illius expressionem vtriusque B. Augustinus tali prædicatione. Quod vero ista sit expositio ab intellectu, et sensu illius verbi distorta, colligitur ex ipsis verbis B. Augustini in lib. 15. de Trinitate: vbi dicit quod ipse Deus est tres personæ, sed in creatura habes tres potentias non est ipsa potentia: et hæc est dissimilitudo quedam Trinitatis creatæ, et Trinitatis increatæ. Cuius igitur ibidem explanet verba prius posita qualiter sunt intelligenda, ex ipso verbo Augustini colligitur quod cum dixit memoriæ, et intelligentiæ, et voluntatem vnam esse essentiam, non dixit per omnimodam identitatem, sed per quandam intrinsecam adherentiam, et hunc modum loquendi credendum est habuisse auctorem libri de anima, et spiritu, siue fuerit Augustinus, siue alius: quoniam si aliter intelligeretur, valde improbabiler videretur esse locutus: sequeretur enim ex verbis illis, quod vnum et idem esset ratio interior, et exterior sensus: quod adeo contra rationem est, vt etiam refugiat ipse auctorem.

2. Ad illud quod obijcitur, quod intellectus speculatiuus extensione fit practicus, dicendum quod sicut in capitulo de mouente patet lib. 3. de anima, Philosophus differentiam assignat inter practicum intellectum, et appetitum, nec vnumquam dicit intellectum fieri practicum, sed bene dicit intellectum speculatiuum fieri practicum: quia ille idem intellectus, et illa eadem potentia, quæ dirigit in considerando, postmodum regulari in operando

Hunc dicem di modum infringit Sco. dist. 1. d. q. 2. 5. q. 9. vni. ibi: Alia opinio.

Cap. 7. 10. 3

Cap. 7. 10. 3

Liber de spiritu, et anima.

Arist. 3. de anima cõr. 28. et seq.

cc 3 operando

operando : voluntas autem non est intellectus practi-
cus, sed est appetitus ratiocinatus: et ideo non sequitur
ex hoc, quod sola extensione ratio fiat voluntas,
vel quod intellectus fiat affectus.

3. A d illud quod obijcitur, quod potentia differ-
runt per obiecta, dicendum quod immediatus dis-
tinguuntur potentia per actus, quam per obiecta. Ad
differentiam autem potentiarum essentialem sufficit
diuersitas obiectorum secundum rationem: et ideo
quamuis verum, et bonum non differant essentialiter,
nihilominus, quia cognoscere et amare absque dubio
sunt actus differentes, potentia quæ sunt ad hos actus,
per se ipsas diuersitatem habent.

4. A d illud quod obijcitur de vestigio, dicendum
quod illa ratio potius est ad oppositum, si quis recte
intelligat, quam ad propositum. Quia enim magis re-
presens ipsa imago illam summam Trinitatem, quam
vestigium, cum in illa summa Trinitate sit vera distin-
ctio in hypostasibus, et personis: si anima est expressa
Dei imago, debet in se habere Trinitatem, in qua sit
vera distinctio, alioquin non erit expressa similitudo.
Illa autem differentia, quæ est in creatura pure secun-
dum habitudinem, et relationem, non dicit distin-
ctionem nisi solum quantum ad modum: ideo est talis
distinctio sufficit in ratione vestigij, amplior tamẽ
debet esse in ratione imaginis: et ideo illa ratio non
concludit. Potest etiam aliter dici, quod ratio vestigij
sumitur ex comparatione creaturæ ad Creatorem, quæ
attenditur secundum relationem effectus ad causam:
et quia illa comparatio, scilicet quæ est creaturæ ad
Creatorem secundum triplex genus causæ est omnino
de ipsi creaturæ essentialis: ideo non differunt in ipsa
creatura veritas, et bonitas essentialiter, sed ratio ima-
ginis attenditur in creatura secundum quod ipsa com-
paratur ad Deum in ratione obiecti: eo enim imago
Dei est, quo capax eius, et particeps esse potest: et quia
secundum eandem potestiam habet anima ferri in Deum,
et etiam in res alias cognoscendas: ideo non sunt adeo
essentiales ipsi animæ ratio et voluntas, sicut predicta:
et ideo non oportet quod tanta sit conuenientia inter
intelligentiam et voluntatem, quanta est inter veri-
tatem substantialem, et bonitatem.

5. A d illud quod obijcitur, quod ad delectationem
concurrunt sensus, dicendum quod verum est: sed non
oportet quod ille sensus sit ipsius voluntatis, quæ de-
lectatur: sed sufficit, quod sit rationis associantis, seu
affociatæ. Sicut enim oculus videt sibi, et pedi: et ta-
men est aliud organum, quam pes, sic ratio sibi videt,
et voluntati, et voluntas sibi appetit, et rationi. Et
quod illud sit verum, patet per auctoritatem Augustini
prius inductam, quæ dicit quod nihil intelligimus
nisi per intellectum, nihil volumus nisi per volun-
tatem.

6. A d illud quod obijcitur, quod omnis virtus est
amor, et inspectrix medij, dicendum quod inspicere
medium est dupliciter, aut per modum considerationis,
aut per modum inclinationis. Primo modo inspicere
medium, non est cuiuslibet virtutis secundum se,
sed per concomitantiam, vel communicantiam, quia
sicut ratio videt sibi, et alijs potentijs, sic prudentia, et
fides, discernunt sibi, et alijs virtutibus. Si autem se-
cundo modo dicatur inspectrix medij, quia per incli-
nationem ad illud tendit, sicut lapis tendit deorsum,
et medicina vna dicitur habere aspectum ad talem hu-
morem purgandum, sic non solum est cognitionis, im-
mo etiam affectionis: et ideo ex hoc non concluditur
quod eadem sit potentia affectiua, et cognitua.

7. A d illud quod obijcitur de comparatione lumi-
nis, et caloris, iam patet responsio per rationem ad-
ductam in contrarium, quia hic non habet veritatem,
cum sint in aliquo informatiue: sed si habet verita-
tem, hoc est solum, cum sunt in aliquo effectiue. Præ-
terea hoc plures negant, quod sol per eandem vir-
tutem, qua illuminat, calefaciat: et potest esse quod

verum dicant, sicut ostensum est supra.

8. A d illud quod obijcitur de optimo animæ, di-
cendum quod est optimum quantum ad esse primum,
et est iterum optimum quantum ad esse secundum: et
si optimum quantum ad esse primum vnum sit, ut po-
te forma ultimo completiua: tamen quantum ad esse
secundum, non oportet quod sit vnum, nisi intelligatur
esse vnum, quia ex multis est collectum, sicut ad ali-
quod bene esse multa concurrunt. Et sic quoniam po-
tentia creaturæ arctata est, non potuit creatura habe-
re posse perfectum, nisi esset in ea potentiarum mul-
titudine, ex quarum collectione siue adunatione vna
supplente defectum alterius, resultaret vnum posse
completum: sicut manifeste animaduerti potest in or-
ganis humani corporis, quorum vnumquodque indi-
get a virtute alterius adiuuari. Et si obijciatur quod
potentior esset anima, si virtus eius esset vna, quia tunc
esset magis vnita, dicendum quod quamuis veritatem
habeat ex comparatione potentia ad vnum actum,
non tamen habet in comparatione ad diuersos actus.
Aut certe si veritatem habet comparando potentiam
ad idem, non tamen est verum comparando ad di-
uersa. Verum est enim quod si homo haberet vnum
oculum tantum, virtuosius videret illo quam modo
videat dum habet socium, numquam tamen ita bene
videret solus, sicut videret ipse, et socius eius: sic et
in proposito intelligendum est se habere: et ideo ma-
gis est completum posse animæ ex multis potentijs col-
lectum, quam si esset simplex vnum, quia vna poten-
tiarum alteram non diminuit, sed adiuvat. Et propter
mutuum adiutorium, et quodam modo fociale obse-
quium, aliquando dicitur posse animæ esse vnum, aut
etiam habitus existentes in anima esse vnum, non quia
hoc dictum sit secundum ipsarum potentiarum, et
habituum propriam rationem, et specialem naturam,
sed quia hoc dictum est per quandam collectionem.

Ad perfectum enim posse animæ concurrunt omnes
potentia, et ad perfectam habilitationem omnes vir-
tutum habilitates. Vnde si aliqua auctoritas inueniatur,
quæ videatur ponere vnitatem potentiarum ani-
mæ et virtutum, intelligenda est secundum modum
prescriptum, videlicet secundum quandam collectionem.
Si iterum inueniatur, quæ dicat potentiam ani-
mæ esse animæ essentialiam, intelligenda est per redu-
ctionem ad idem genus. Sunt enim quedam, quæ sunt
in genere per se: aliqua per reductionem ad idem ge-
nus. Illa per se sunt in genere, quæ participant essen-
tiam completam illius generis, vt species, et indiui-
dua. Illa verò per reductionem, quæ non dicunt com-
pletam essentialiam, et hæc sub quinque membris conti-
nentur. Quedam reducuntur sicut principia. Quedam
sicut complementa. Quedam sicut via. Quedam sicut
similitudines. Quedam sicut priuationes. Sicut
principia dupliciter, aut essentialia, aut integrantia:
vt principia essentialia, sicut sunt materia, et forma
in genere substantia, vt principia integrantia, sicut
partes substantia sunt in genere substantia per redu-
ctionem. Si reducuntur vt complementa, hoc potest
esse dupliciter. Aut enim est complementum per mo-
dum actus, et sic est actus primus, qui reducitur ad
idem genus cum substantia, cuius est actus vt viuere,
et esse substantia ad genus substantia. Aut per modum
aptitudinis: et sic differentia completiua ad idem ge-
nus reducuntur cum specie. Si autem reducuntur
sicut via, hoc potest esse dupliciter. Aut sicut via ad
res, et sic motus et mutationes, vt generatio, reducuntur
ad substantiam. Aut sicut via a rebus: et sic habent
reduci potentia ad genus substantia. Prima enim,
agendi potentia, quæ egressum dicitur habere ab ipsa
substantia, ad id genus reducitur, quæ nõ adeo elon-
gatur ab ipsa substantia, vt dicat aliam essentialiam com-
plete tam. Si autem sunt similitudines, sic sunt in genere per
reductionem, et reducuntur ad idem genus, sub quo
continentur illa, quorum sunt similitudines, vt patet in
similitu-

Ad OP-
POSITVM

Li. 24. c. 8.
et li. 15. ca.
6. in fi. 20. 3

Principia
multis mo-
dis confide-
rata.

Li. 3. de ani-
ma, et de ge-
neri, et cor-
rupt.

Li. 24. c. 8.
et li. 15. ca.
6. in fi. 20. 3

Li. 3. de ani-
ma, et de ge-
neri, et cor-
rupt.

Li. 24. c. 8.
et li. 15. ca.
6. in fi. 20. 3

Li. 24. c. 8.
et li. 15. ca.
6. in fi. 20. 3

similitudine albedinis, et coloris, quæ quidem non
est albedo, sed vt albedo: non est color, sed vt color.
Postremo quia priuationes non habent essentialiam ali-
quam nisi per habitum, in eodem genere esse habent,
in quo et habitus per reductionem. Et sic patet respon-
sio ad omnia quæ sita.

QVÆSTIO II.

An superior, et inferior portio sint diuersæ potentia.

S. Tho. 1. p. q. 79. art. 9.
Et 2. Sent. dist. 24. q. 2. art. 2.
Et de Verit. q. 25. art. 2.
Scot. 2. Sent. dist. 24. q. 1.
Ægid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 24. q. 2. art. 1.
Richardus 2. Sent. dist. 24. art. 2. q. 4.
Durandus 2. Sent. dist. 24. q. 4.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 24. q. 4.
Gabr. Biel 2. Sent. dist. 24. q. 1. art. 3.

DE illa diuisione potentiarum animæ, quæ est
per superiorem, et inferiorem portionem:
et est quæstio, vtrum superior portio et in-
ferior sint diuersæ potentia. Et quod sic, vi-
detur, sicut dicit Augustinus in lib. 12. de Trinitate:
Inter superiorem portionem rationis, et inferiorem est
coniugium, quia hæc dicitur vir, et hæc dicitur mulier:
sed non est coniugium eiusdem ad se, sed diuersi ad di-
uersum: cum igitur inter hæc duo sit coniugium, in-
quantum sunt potentia: ergo in genere potentia sunt
diuersæ.

2. I T E M sicut in pluribus locis in libro de Trin.
dicit Augustinus: Imago non consistit in ratione quan-
tum ad inferiorem partem, sed quantum ad superiorē:
sed esse ad imaginem non est accidens potentijs ani-
mæ, sed est eis essentialia: cum igitur superior portio,
et inferior differant per esse ad imaginem, et per non
esse ad imaginem, videtur quod sint potentia per es-
sentialiam diuersæ.

3. I T E M sicut vult Augustinus, superior portio se
habet ad inferiorem, sicut regens ad reatum: regens
autem, et reatum sunt ad inuicem relatiue opposita:
si ergo relatiue opposita non possunt esse circa idem,
necesse est esse aliam potentiam quæ regit, aliam
quæ regitur.

4. I T E M nihil secundum idem agit, et patitur: sed
superioris portionis est mouere inferiorem, et infe-
rioris est moueri: ergo impossibile est quod concu-
rant in eandem potentiam: ergo, et cetera.

5. I T E M si ratio superior, et inferior non differ-
rent, nisi quia hæc intendit æternis, et illa intendit tem-
poralibus: ergo non plus differrent, quam oculus aspi-
ciens sursum, et aspiciens deorsum: sed nullo modo
diuiditur oculus in superiorem, et inferiorem, pro eo
quod aspicit sursum, et deorsum: ergo nec ratio sic di-
uidi deberet: si ergo diuiditur: ergo ratio superior, et
inferior non differunt tatum penes actus et aspectus,
sed etiam penes id quod sunt.

6. I T E M si solum penes aspectus, diuersos, et actus
esset ibi differentia, cum ratio angeli aspiciat superio-
ra, et inferiora, videtur quod deberet diuidi in supe-
riorem, et inferiorem: sed talis differentia in potentijs
angeli non consuevit assignari: amplius ergo differunt
quam secundum actus, et aspectus: ergo redit idem
quod prius, quod sunt diuersæ potentia, secundum id
quod sunt.

SEDCONTRA: Augustinus dicit in lib. 12. de
Trinit. Cum differimus de natura mentis humanæ, de
vna quadam re differimus: nec eam per hæc duo, quæ

Li. 24. c. 8.
et li. 15. ca.
6. in fi. 20. 3

commemorari, nisi per officia geminamus, sermo præ-
cesserat de superiori portione rationis, et inferiori:
ergo, et cetera.

I T E M anima, sicut dicit Philosophus, secundum
intellectum quodam modo est omnia: sed hoc non
esset nisi potentia intellectiua, cum sit vna, nata esset
cognoscere omnia: si ergo dicitur ratio superior, in-
quantum cognoscit superiora, et inferior in quantum
cognoscit inferiora: ergo non est alia, et alia potentia.

I T E M idem est habitus, qui dirigit animam ad
amorem Dei, et proximi, utpote charitas: ergo mul-
to fortius eadem potentia, qua conuertitur ad Deum,
est ad Deum, et ad proximum: sed hæc est ratio supe-
rior, et inferior: ergo, et cetera.

I T E M lux increata se habet ad creatas, sicut se ha-
bet lux solis ad colores, sicut dicit Augustinus in libro
soliloq. sed eadem est potentia sensitiua, qua cognoscimus
tam lucem, quam colorem: si ergo intellectiua
potentia multo largior est et liberior, quam poten-
tia sensitiua, videtur quod vna et eadem potentia
sit, qua conuertitur anima ad lucem æternam, et ad
hæc temporalia.

CONCLUSIO.

Partio superior, et inferior non sunt diuersæ po-
tentia anima, sed diuersas dicunt dispositi-
ones, atque officia.

RESP. AD ARG. Dicendum quod diuisio
rationis in superiorem portionem, et inferiorem non est
adeo per diuersa membra, vt hæc, et illa sit potentia
alia, et alia, sicut rationes ostendunt ad secundam par-
tem inductæ: nec est per membra ita conuenientia, vt
non sit in eis differentia nisi solum secundum aspe-
ctus. Est enim differentia in eis secundum dispositio-
nes, et secundum officia. Secundum dispositiones, quia
hæc fortis, et illa debilis. Secundum officia, quia hæc
regit, et illa regitur. Ratione diuersæ dispositionis in
debilitate, et fortitudine: hæc vocatur vir, et illa mu-
lier. Ratione diuersitatis in officio, et regimine: hæc
vocatur superior, quia regit, et illa inferior, quia regi-
tur: talis autem dispositio diuersitas ortum habet,
non ex diuersitate naturæ, sed diuersa comparatione
eiusdem potentia. Dum enim ratio nostra ad su-
periora conuertitur, purgatur, et illuminatur, et per-
ficitur. Dum leges æternas conspicit, et immutabili-
tatem diuinæ virtutis, et æquitatis, in bono fortifica-
tur, et vigoratur. Dum autem ad hæc inferiora con-
uertitur, utpote ad sensibilitatem, et carnem, quodam
modo trahitur, et emollitur: et ideo sunt eiusdem na-
turæ ratio superior, et inferior differentes secundum
fortitudinis, et debilitatis dispositionem. Et quia vna
erit ab altera, et ei coniungitur tamquam adiuto-
rium simile sibi, recte hæc dicitur vir, et illa dicitur
mulier, et inter eas dicitur esse coniugium. Diuersitas
autem officiorum similiter nõ venit ex diuersitate na-
turarum, sed ex diuersitate dispositionum. Quia
enim hæc fortis est, et illa debilis, hæc intelligens,
et consulens diuinam voluntatem, illa vero exequens
opere, et ideo hæc regit, et illa regitur: et ex hoc
illa superior, et ista inferior appellatur. Et sic pa-
tet, quod superior portio rationis et inferior, etsi
aliquo modo recte coniuuantur, tamen diuersæ
potentia non sunt: ista enim membra videlicet su-
perius, et inferius essentialiam potentia non variant, sed
dispositiones, et officia: et hoc insinuant ipsa no-
mina.

1. A d illud ergo quod obijcitur de coniugio, iam
patet responsio: hoc enim dictum est relatiue,
non quia ratio superior, et inferior sint diuersæ
personæ, sed quia cum vna ab altera educatur, natu-
ra tamen non differunt, sed sibi inuicem coniungun-
tur quasi ad mutuum obsequium.

2. A d

2. Ad illud quod obijcitur quod haec est ad imaginem, et illa non, dicendum quod cum negamus inferiorem portionem rationis esse ad imaginem, non hoc dicimus, quia imago non fit in illa potentia, sed quia non attenditur secundum conversionem illam: unde non remouetur ratio imaginis a parte inferiori secundum id quod est imago, et secundum id quod est ratio: sed solum secundum comparationem superadditam.

3. Ad illud quod obijcitur quod regens, et reatum sunt opposita, dicendum quod verum est: sed ex hoc non sequitur diuersitas in spiritali potentia, in ea maxime, quae nata est reflecti super seipsam: et talis est ratio, et voluntas.

Quod ergo obijcitur quod relatiue opposita non possunt esse circa idem, dicendum quod verum est secundum idem, et ad idem: cum autem aliquid comparatur ad diuersa, nihil impedit in eo reperiri simul relationes mutuas sine repugnantia, et oppositione. Praeterea illud habet locum in relatiuis secundum esse, et non secundum dici.

4. Et per hoc patet responsio ad illud quod sequitur, quod nihil secundum idem agit, et patitur, hoc verum est de actione, et passione physica: de passione autem spiritali, qua dicimus, idem a se moueri, et regi, veritatem non habet, cum dicat Anselmus, voluntatem esse instrumentum seipsam mouens.

5. 6. Ad duo vltima iam patet responsio. Concedo enim quod illa diuisio non solum attendatur secundum diuersitatem in aspectu, sed etiam in dispositione, et officio, quae non reperitur in angelo, vel in oculo, sicut patet per ea, quae praedicta sunt, et ista sufficiant.

QUESTIO III.

An voluntas naturalis, et deliberatiua sint diuersa potentia.

- S. Tho. 1. p. q. 79. art. 6.
Et de Verit. q. 10. art. 2.
Agid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 24. q. 2. art. 2.
Richardus 2. Sent. dist. 24. art. 2. q. 2.
Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 24. q. 5.

AD OPPOSITVM Damasc. de fide Orth. li. 2. cap. 11. et sequentibus.

VERITUR de illa diuisione potentiarum animae, quae quidem est per naturale, et deliberatiuum: et quaeritur, vtrum diuisio voluntatis per naturalem, et deliberatiuam sit per diuersas potentias. Et quod sic, videtur. Damasc. cum diuidit potentias animae, primo diuidit in θελουσιον, και βουλοσιον, id est in naturalem, et deliberatiuam et postea subdividit per alias potentias: ergo si maior differentia est inter prima membra, videtur quod naturalis voluntas et deliberatiua sit potentia alia, et alia.

2. ITEM diuisio substantiae, per rationale et non rationale, variat ipsam per essentiam: ergo diuisio potentiae per huiusmodi differentias facit potentias essentialiter differre: sed talis est diuisio potentiarum animae per naturalem, et deliberatiuam: ergo, et cer. Minor probatur per hoc, quod sicut dicit Philosophus, rationales potentiae sunt ad opposita: sed quando aliqua potentia naturaliter mouetur ad aliquid, non mouetur ad oppositum: ergo potentia vt est naturalis, non est rationalis.

3. ITEM cum diuidimus creaturam per corruptibilem, et incorruptibilem, diuersificamus eam essentialiter: ergo pari ratione cum diuidimus potentiam per mutabilem, et immutabilem, eam essentialiter variamus: sed potentia, quae mouetur naturaliter ad suum

obiectum, mouetur vniformiter: deliberatiua vero vertibiliter: ergo, et cer.

4. ITEM potentia, in qua communicamus cum brutis, non potest esse eadem cum potentia, in qua differimus: sed in naturali appetitu cum brutis conuenimus, et in rationali differimus: ergo, et cer. Sicut enim bruta naturaliter appetunt sui esse conseruationem, sic et nos appetimus.

SED CONTRA: Potentiae quae habent idem obiectum, et sub eadem ratione, non habent diuersitatem: sed naturalis voluntas, et deliberatiua idem habent pro obiecto, videlicet bonum: naturaliter enim bonum appetimus, et ex deliberatione etiam cum bene ordinati sumus: ergo, et cer.

ITEM potentia, quae ordinat in finem, et in id quod est ad finem, non est alia, et alia: sed voluntas nostra, vt est in finem, est naturalis, quia naturaliter vnusquisque appetit beatitudinem, vt est in rem ordinata: sed potentia, quae ordinatur ad finem, est deliberatiua: ergo, et cer.

ITEM eadem potentia cognitiua est, qua cognoscimus aliquid naturaliter, et per acquisitionem: ergo pari ratione eadem est voluntas, qua aliquid appetimus per naturalem instinctum, et per deliberationis arbitrium.

ITEM omne quod est aliqua natura, habet operationem naturalem: sed voluntas deliberatiua est aliqua natura: ergo habet operationem naturalem: sed voluntatis actus est velle, ergo voluntas deliberatiua aliquid vult naturaliter: sed voluntas, quae vult aliquid naturaliter, est naturalis: ergo voluntas deliberatiua est voluntas naturalis.

CONCLUSIO.

Voluntas naturalis et deliberatiua non sunt dua, sed vntantum potentia, si sit differentia in modo appetendi.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum diuidimus appetitum in naturalem, et deliberatiuum, siue quamcumque aliam potentiam, hoc dupliciter potest intelligi. Aut ita quod appetitus naturalis, et deliberatiuus diuersitatem habeant in obiectis, ytpote cum vnum est appetibile solum a substantia rationali, aliud autem est appetibile a brutali. Et hoc modo bene contingit, naturalem potentiam et deliberatiuam esse diuersas potentias. Alio modo potest diuidi appetitus, siue potentia in naturalem, et deliberatiuam: ita tamen quod non sit differentia in obiectis, sed in modo appetendi, vt cum appellamus synderisim esse voluntatem naturalem, quae quidem naturaliter inclinatur, et instigat ad bonum honestum, et murmurat contra malum: et voluntatem deliberatiuam appellamus appetitum, quo post deliberationem aliquando adhaeremus bono, aliquando malo: Et sic diuisio potentiae per naturalem, et deliberatiuam non variat eam secundum essentiam potentiae, sed secundum modum mouendi. Et hoc modo diuidit Damascenus, non quia naturalis, et deliberatiua sint diuersae potentiae, sed quia vna est potentia, diuersimode tamen mouens: et hoc sufficit ad diuisionem potentiarum. Vnde notandum est, quod multis modis conseruerunt auctores diuisionem potentiarum animae accipere. Aliquando secundum naturam ipsarum potentiarum, vt cum diuiduntur potentiae animae in vegetabilem, sensibilem, et rationalem, vel ipsa rationalis in intellectuam, et affectiuam. Aliquando vero secundum officia, vt cum diuiditur ratio in superiorem, et inferiorem. Aliquando secundum statum, vt cum diuiditur intellectus in speculatiuum, et practicum: intellectus enim speculatiuus secundum alium statum efficitur practicus videlicet dum coniungitur voluntati, et operi in dictando, et regendo. Aliquando vero fit diuisio potentiarum

secundum aspectus, sicut diuiditur potentia cognitiua in rationem, intellectum, et intelligentiam, secundum quod aspectus ad inferius, ad par, et ad superius. Aliquando vero secundum actus, sicut fit diuisio in inuentiuam, et iudicatiuam. Inuenire enim, et iudicare sunt actus potentiae cognitiuae adinuicem ordinati. Aliquando vero fit diuisio potentiarum animae secundum modos mouendi: et sic est illa, quae est per naturalem, et deliberatiuam. Omnibus his modis diuersificatis vtuntur auctores in diuisione potentiarum animae, et in solo primo modo diuidendi attenditur proprie potentiarum diuersificatio. Concedendum igitur est, quod naturalis voluntas, et deliberatiua potest esse eadem potentia, quae quidem secundum alium, et alium modum mouendi sic et sic appellatur. Eadem enim est potentia, qua appetit beatitudinem, et qua appetit virtutem, siue facere hoc bonum, vel illud ad beatitudinem ordinatum, quae vt appetit beatitudinem dicitur naturalis, quia immutabiliter appetitus eius ad beatitudinem inclinatur: vt vero appetit hoc, vel illud bonum facere, deliberatiua dicitur, et secundum iudicium rationis potest ad contrarium inclinari.

QUESTIO III.

An intellectus agens, et possibilis sint diuersae potentiae.

- S. Tho. 1. p. q. 79. art. 2.
Et 2. Sent. dist. 24. q. 2. art. 2.
Et de Verit. q. 10. art. 1.
Agid. Rom. 2. Sent. dist. 24. p. 2. q. 2. art. 4.
Richardus 2. Sent. dist. 24. art. 2. q. 1.
Thom. Arg. 2. Sent. dist. 23. q. 1. art. 1.
Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 24. q. 6.



maiolem euidentiam praecedentium quaeritur de diuisione potentiarum animae per agentem, et possibilem, secundum quas differentias intellectus noster diuidi consuevit. Est igitur quaestio, vtrum agens intellectus, et possibilis sint vna potentia, vel diuersae. Et quod diuersae, videtur. Materialis causa quam simul incidit in idem cum alijs causis, sicut vult Philosophus: sed sicut se habet materia ad formam, vel efficientem, ita se habet intellectus possibilis ad agentem, sicut Philosophus dicit: ergo intellectus possibilis, et agens sunt potentiae diuersae.

ITEM prima diuisio potentiae est per actiuam, et passiuam, sicut innuit Philosophus in lib. 9. primae Philosophiae: sed inter haec membra primo diuidentia, est maxima differentia, quae fit in illo genere: ergo inter potentiam actiuam et passiuam est maxima potentiarum differentia: ergo impossibile est vnam potentiam esse possibilem, et agentem.

ITEM impossibile est idem secundum idem esse in actu, et potentia simul et semel: sed anima secundum intellectum agentem est continuata in suo actu, secundum possibilem autem non: ergo, et cer.

ITEM impossibile est idem secundum essentiam esse illuminans, et illuminatum. sed intellectus agens se habet sicut lux, intellectus possibilis sicut quid illuminatum a luce: ergo, et cer.

SED CONTRA: In perpetuis non differt esse, et posse, sicut vult Philosophus: ergo nec actus, et potentia: multo minus nec potentia actiuam, et passiuam: sed anima est perpetua, et eius intellectus. ergo non est differentia potentiae possibilis contra agentem.

ITEM in imaginatione, quae est multo magis materialis virtus, quam intellectus, non sunt duae potentiae imaginatiuae, quarum vna sit actiuam, altera passiuam: ergo si multo potentior est virtus intellectiua, quam imaginatiua, videtur quod per agentem, et possibilem non habeat diuersificari.

ITEM potentia receptiua, et abstractiua in corporalibus possunt concurrere in vnitatem organi, sicut patet in oculo cati, qui potest speciem suscipere, et ea a se de nocte facere: ergo pari ratione, immo multo fortiori videtur quod intellectus agens et possibilis reperiantur in vna potentia speciali.

ITEM intelligere est vnus actus per se: ergo est a potentia vna simplici: sed ad nostrum intelligere concurrunt intellectus possibilis et intellectus agens: ergo non sunt diuersae potentiae.

ITEM intellectus possibilis aut intelligit, aut non: Si non: ergo non debet dici intellectus, nec potentia intellectiua. Si intelligit: ergo aliquo modo est potentia actiuam: ergo non videtur quod intellectus possibilis sit alia potentia ab agente.

ITEM intellectus agens aut intelligit, aut non: Si non: ergo non debet dici intellectus, nec potentia intellectiua. Si sic: cum intellectus non possit intelligere aliud a se, nisi speciem illius habeat in se, et penes se:

FVNDA-MENTA.

2. Physic. contex. 70. et seq.

9. Metaph.

AD OPPOSITVM 3. Physic. co tex. 32.

nes se: et cum omne illud quod est susceptibile speciei...

CONCLUSIO.

Intellectus agens, et possibilis sunt dua ipsius anime...

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est prænotandum...

Quidam namque dicere voluerunt, quod intellectus agens sit intelligentia separata...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

In Ps. 118. Ver. 28. et Jer. 23. et lib. 33. q. 9. s. 2. ad fin. li. 3. de lib. arb. ca. 10. de spiritu et ani. ca. 10. in fine. Ioan. 1. 6.

Intellectus agens effect ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

Secundus modus dicendi quo scilicet dicitur, quod differunt sicut dua potentia...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

scipiendum: intellectus agens ordinatur ad abstrahendum, nec intellectus possibilis est pure passivus...

Tertius modus assignandi differentiam quo dicitur, quod differunt sicut potentia, et habitus...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

Improbatio. Iste modus dicendi falsus est, et erroneus, sicut supra improbatum fuit...

Opin. 5.

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Epilogus di...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

Abstrahit, non sunt tamen eiusdem naturae, nec per eadem naturam insunt animae...

DIST. XXIII. PARS II.

Hic determinat, qualiter in homine tentationis ordo, et progressio consummatur.

Illud quoque præmittendum, et cet.

Expositio textus.

VPRÆ egit Magister de distinctione potentiarum animæ ad liberi arbitrij manifestationem.

In hac parte, quia secundus gradus potentiarum est ordo, et progressio tentationum, determinat qualiter et quo ordine peccatum per vires animæ progredi habeat, et pervenire ad consummationem.

Diuisio. Diuiditur autem pars ista in tres partes. In prima determinat qualiter peccatum in viribus animæ habeat progressum ad consummationem.

In secunda vero prædeterminata repetit ad maiorem explanationem, ibi: Itaque ut breviter summam perstringam, et cet.

In tertia vero prædeterminata epilogat ad faciliorem memoratiōem, ibi: Hac de anima partibus interseruimus, et cet.

Quælibet harum partium diuidi potest in duas secundum duo capita, quæ in quolibet continentur.

in illa portione consistat arbitrij libertas, et ita per naturam insit ei ad malum vertibilitas, et ita possibilitas ad peccandum. Est etiam hoc contra experimentum, quia ratio superior non solum habet iudicare secundum leges æternas: sed etiam habet iudicare secundum lumen proprium, et secundum lumen sibi ab inferiori acquisitum. Et quamvis aspiciendo ad leges æternas non peccet iudicando, tamen secundum ea, quæ percipit a sensibus, vel etiam secundum lumen fidei datum, et innatum, potest deficere, et errare maxime in statu naturæ lapsæ. Esto enim quod sibi proponatur credibile, et aliquis articulus fidei, utpote articulus de Trinitate, et unitate, cum iste non solum repugnet sensui, et imaginationi, sed etiam discrepet a naturali iudicio rationis, si nostrer intellectus secundum lumen proprium nihil aspiciendo ad partes inferiores iudicaret, deficeret, et discrederet, et peccaret. Et propter hoc est alius modus dicendi, scilicet quod duplex est genus peccati: quædam enim sunt peccata carnalia, quædam vero spiritualia. Si loquamur de peccatis carnalibus, sic fatendum est quod non contingit esse peccatum in superiori parte rationis absque inferiori. Si autem de peccatis spiritualibus fiat sermo, tunc concedendum est quod peccatum habet fieri et esse, licet non semper fiat, in superiori parte rationis secundum se, et rationes, quæ hoc ostendunt, sunt concedendæ.

1. Et per hoc patet responsio ad illud quod primo obiicitur in contrarium. Nam Augustinus in proposita auctoritate loquitur de progressu in perpetrationem peccatorum carnalium.

2. Ad illud quod obiicitur, quod intellectus semper est rectus, dicendum quod verbum Philosophi intelligendum est in his, ad quæ movet potentia intellectiva per modum naturæ: in his vero, ad quæ movet per modum deliberationis, non habet veritatem, unde ibidem vocat ipse secundum veritatem intellectum quod nos vocamus conscientiam naturalem.

3. Ad illud quod obiicitur, quod peccatum est per conversionem ad bonum commutabile, responderi potest dupliciter. Primo quod non solum est peccatum, quando fit conversio ad illud quod secundum veritatem est bonum commutabile, sed etiam quando fit conversio ad illud quod est bonum incommutabile, et appetitur, ut commutabile. Aliter potest dici quod superior portio, etsi differat ab inferiori in hoc quod ipsa convertitur ad superna: nihilominus tamen habet converti ad inferiora, prout disponit, et regit inferiores potentias: et sic potest deordinari male eas regendo, siue fræna laxando, siue suo imperio incurrando.

4. Ad illud quod obiicitur, quod ratio superior intendit legibus æternis, dicendum quod iste est actus nobilissimus superioris partis, sed non semper hunc actum exercet: immo etiam intendit sibi, et ad se convertitur, et sic potest nimis ad se converti, ac per hoc a Deo averti, et deniare a legibus æternis.

5. Ad illud quod obiicitur, quod sensualitas ad bonum inclinat, ut nunc, dicendum quod sensualitas non semper movetur inordinate: et præterea esto quod semper inordinate moveretur, non tamen ex hoc concluditur quod superior portio rationis semper ordinate moueatur: alia enim vis assignatur, secundum quam semper ordinate mouetur, utpote synderesis, quæ est scintilla conscientiæ.

6. Ad illud quod obiicitur, quod superior portio rationis dicitur in quantum convertitur, dicendum quod hoc non est verum in quantum actu convertitur, sed in quantum est nata converti. Præterea inordinate converti potius est averti, quam converti. Cum autem dicitur, quod convertitur ad Deum purgat, illuminat, et perficit, hoc intelligitur de ordinata conversione, quam non est semper necessarium invenire in actione superioris portiois.

QVÆSTIO II.
An in superiori portione rationis possit esse veniale peccatum.

S. Tho. 1. 2. q. 74. art. 9. et 10.
Et 2. Sent. dist. 24. q. 3. art. 5.
Et de Veritate q. 15. ar. 5.
Egid. Rom. 2. Sent. d. 24. p. 2. q. 2. ar. 4.
Richard. 2. Sent. d. 24. ar. 4. q. 5.
Steph. Brulef. 2. Sent. d. 24. q. 8.

VTRUM in superiori portione rationis possit esse veniale peccatum. Et quod sic, videtur, quia contingit circa aliquem articulum fidei ex surreptione dubitare. Et constat ibi esse peccatum, cum sit motus ad illicitum. Constat etiam esse in superiori parte, cum sit circa, aut contra articulos fidei, et respectu æternorum. Constat etiam esse veniale, cum sit ex surreptione: ergo, et cetera.

ITEM tunc peccat superior portio rationis, et vir comedit, quando est plenus consensus, et præbentur arma iniquitatis peccato: sed contingit aliquem plene consentire in verbum oriosum, et mendacium iocosum, et hæc non sunt nisi peccata venialia: ergo, et cetera.

ITEM superior portio rationis est corrupta, sicut et inferior, cum originale omnes vires animæ inficiat, et debilitat: ergo si peccatum veniale potest esse in alijs viribus, quæ subsunt libero arbitrio propter corruptionem, quam accipit ex originali, eadem ratione in parte superiori.

ITEM contingit quod aliquis in convertendo se ad Deum per amorem est negligens: sed non magis tenetur homo ad hoc mandatum, quam ad alia: ergo si negligentia in aliorum mandatorum observatione est venialis: ergo et negligentia in amando Deum est venialis: sed hoc est in superiori parte rationis, ergo, et cetera.

SED CONTRA: Augustinus et Magister in littera recitat quod quædo superior pars rationis consentit illecebre, tunc est peccatum damnabile, et mortale: ergo videtur quod quandocumque peccatum superiorem partem attingit, statim sit mortale.

ITEM penes superiorem partem rationis refidet regula directionis in toto regno animæ: sed facta obliatione in regula, iam non remanet aliqua rectitudo, nec species rectitudinis: igitur cum superior portio rationis peccat, deordinatur tota anima: ergo si plena deordinatio non est absque mortali peccato: videtur, et cetera.

ITEM nulla creatura est excellentior anima, quam ad superiorem portionem, sicut Augustinus in multis locis innuit, et dicit expresse: sed Angelus propter suam dignitatem non potest peccare nisi mortaliter: ergo videtur pari ratione quod nec peccatum veniale possit esse in superiori parte.

ITEM nihil est adeo veniale quod non fiat peccatum mortale, dum placet: sed complacentia tunc vere dicitur, quando superior pars rationis ad culpam incurvat, hoc autem est: cum ipsa peccat: ergo non videtur quod aliquod peccatum possit in ea esse, quin sit mortale.

CONCLUSIO.
In superiori rationis parte nihil prohibet esse peccatum veniale, cum ibi aliquis possit inordinatum motum reperiri ex surreptione.

RESP. AD ARG. AD PRÆDICTUM INTELLIGENS est notandum quod aliqui dicere voluerunt, quod in superiori portione rationis non potest esse nisi mortale.

FVNDAMENTA.

AD OPPOSITIVM. Lib. 12. de Tri. ca. 12. 20. 3.

2. de Civ. Dei c. 12. li. 15. de Tri. ca. 2. et 24. cap. 14. In Isa. nu. 23. inter principum, et med.

Opinio falsa.

mortale peccatum. Et hoc propter elongationem sui a carne, et a sensualitate, in qua consistit initium suggestionis malæ, et ex cuius pronitate habet esse peccatum veniale secundum statum naturæ lapsæ. Et hi dixerunt quod cum sint tres gradus in potentijs animæ correspondentes serpenti, mulieri, et viro, videlicet sensualitas, portio inferior, et superior: sensualitatis est tantum peccare venialiter, superioris partis tantum mortaliter, inferioris partis utroque modo. Cum enim sit media inter utramque, naturam sapit utriusque. Sed quia planum est in superiori portione rationis posse esse aliquo modo motus inordinatos ex surreptione, planum est etiam in ea esse corruptionem, aliquam ex originalis contractione. Ideo alijs videtur probabilius et melius quod peccatum veniale in ratione superiori habeat esse: unde concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud ergo quod obiicitur, quando superior pars rationis comedit, damnabile est et mortale peccatum, dicendum quod illud intelligitur de pleno consensu, et hoc respectu illius peccati, cuius actus est in prohibitione, sicut est de peccato fornicationis.

2. Ad illud quod obiicitur, quod penes superiorē partem refidet regula directionis, dicendum quod regula directionis non tollitur per qualemque peccatum, sed per illud quod inducit divinum contemptum, et aversionem a Deo: hoc autem non est in quolibet peccato superioris partis, ut pote in illo quod ex surreptione committitur.

3. Ad illud quod obiicitur, quod nulla creatura sit superior anima secundum mentem, dicendum quod et si nulla sit superior secundum ordinem efficiētis, et finis, est tamen aliqua maioris dignitatis, et excellentioris naturæ, et propter hoc minorē habet excusationē. Præterea nulla natura rationalis in statu innocentie potest peccare venialiter, ut supra ostensum est: nulla autem natura rationalis lapsa, de culpa potest consequi veniam, nisi homo propter fragilitatem carnis: et ideo non valet illud quod obiicitur de Angelo.

4. Ad illud quod ultimo obiicitur, quod complacentia facit de veniali mortale, dicendum quod complacentia non dicit ibi quancumque inclinationem, sed plenum consensus, et deliberatum cum quadam plena quietatione: et ita ex hoc non concluditur quod omnis deordinatio superioris partis cadat in genus peccati mortalis.

AR T I C V L V S I I.
CIRCA secundum principale, scilicet quo queritur, quo modo peccatum habeat fieri, et esse in inferiori parte rationis, duo queruntur. Primo, utrum aliquod peccatum habeat esse in inferiori parte absque sensualitate. Secundo queritur, utrum peccatum mortale possit esse in eadem parte rationis, superiori non peccante.

QUÆSTIO I.
An aliquod peccatum habeat esse in inferiori parte rationis absque sensualitate.

S. Thomas 1. 2. q. 74. ar. 3.
Et 2. Sent. dist. 24. q. 3. ar. 2.
Et de Veritate q. 25. ar. 5.
Et de malo. q. 7. ar. 6.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 24. q. 1. ar. 2.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 24. q. 9.

CIRCA quam sic proceditur, et ostenditur quod nullum peccatum possit esse in inferiori parte rationis absque sensualitate. Primo per auctoritatem Augustini contra Manichæos, ubi ait sic: In vnoquoque nostrum nihil aliud

AD OPPOSITIVM. Lib. 2. de Gen. ca. 24. 20. 3.



IRCA quam sic proceditur, et ostenditur quod nullum peccatum possit esse in inferiori parte rationis absque sensualitate. Primo per auctoritatem Augustini contra Manichæos, ubi ait sic: In vnoquoque nostrum nihil aliud

agitur nunc, cum ad peccatum quisque dilabatur, quam tunc actum est in illis tribus serpente, muliere, et viro: ergo si peccatum illud incipit a serpente, et sensualitas est serpens, ut ipse dicit, omne peccatum incipit a sensualitate.

2. **I**TEM sicut omnē consensus præcedit delectatio, ita omnē delectationem præcedit aliqua suggestio: sed nullum peccatum rationis est absque aliqua delectatione: ergo nec delectatio sine suggestione: suggestio autem non est nisi partis sensualis, vel serpentis: ergo nullum peccatum est in inferiori parte rationis quod non incipiat a sensualitate.

3. **I**TEM inferior ratio non peccat, nisi quia appetit bonum, ut nunc: sed vis quæ appetit bonum ut nunc, est sensualitas: ergo non peccat nisi prævia sensualitate.

4. **I**TEM nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu: ergo pari ratione nihil est in ratione quod prius non fuerit in sensualitate: ergo si ratio deordinatur, necesse fuit sensualitatem prius deordinari.

5. **I**TEM omnia peccata actualia ortum habent a peccato originali, et potissime a concupiscentia, quæ ex originali peccato nobis inolevit: sed tam originale peccatum, quam concupiscentia inest animæ ex coniunctione sui ad carnem: vis autē, secundum quam anima coniungitur carni, est ipsa sensualitas: ergo omne peccatum animæ incipit a sensualitate: igitur absque ea in inferiori parte rationis peccatum non potest fieri.

SED CONTRA: Magis est coniuncta superior portio inferiori, quam ipsa inferior portio sensualitati, cum ratio superior et inferior spectent ad eandem potentiam, et naturam: si ergo peccatum potest fieri in superiori parte rationis absque inferiori, sicut supra probatum est, videtur multo fortius quod possit fieri in inferiori absque sensualitate.

ITEM possibile est inferiorem partē rationis peccare peccato spirituali appetendo aliquod spirituale bonum: sed sensualitas non appetit nisi bonum sensuale: ergo potest peccare inferior portio absque sensualitate.

ITEM quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior: ergo si sensualitas potest de se moveri inordinate ad aliquod appetibile sine viribus superioribus, multo fortius superior potentia, ut potentia rationis pars inferior, inordinate moveri potest absque sensualitate.

ITEM in diabolo non est sensualitas, cum non habeat coniungi cum carne: sed constat quod ipse habet peccare non solum in Deum, sed etiam in hominem: si ergo peccatum in creaturam attenditur secundum aspectum rationis, quem vocamus inferiorem partem rationis, videtur quod absque sensualitate contingat illam portionem peccare.

ITEM queritur iuxta hoc, quid est inferiorē portionem rationis comedere, et quando delectatio tranfit a sensualitate in rationem. Si tu dicas quod hoc est, quando ratio advertit, et percipit se delectari, tunc duplex est inconueniens. Vnde scilicet quia frequenter homo consummat peccatum, et nihil cogitat nisi de appetibili, nec advertit se delectari, vel tritari: et ita videtur quod aliqui possit peccare mortaliter, ita quod inferior portio non comedat. Aliud etiam inconueniens concluditur, quia cum percipere delectationem non sit malum, nec peccati augmentatiuum, iam videtur quod perceptio rationis post suggestionem sensualitatis culpam non aggrauaret, quod plane et manifeste falsum nemo esse dubitat.

CONCLVSIO.
Inferior rationis portio aliquo genere peccati peccare potest absque ipsius sensualitatis suggestionem, licet in carnalibus vis, aut nunquam delinquit sine sensualitatis motu.

RESP. AD ARG. AD PRÆDICTORUM INTELLIGENTIAM est notandum quod sicut innuit Magister

FVNDAMENTA.

3. AD illud quod obijcitur de iustitia originali, dicendum quod de originali iustitia dupliciter contingit loqui, aut in quantum dicit habitum quemdam regulantem naturam in statu innocentie, aut in quantum dicit omnium virium refectionem plenariam. Primo modo originalis iustitia habet esse in sola ratione: et sic opponitur ei culpa. Secundo modo non solum habet esse in ratione, sed etiam in viribus inferioribus: et sic non solum habet auferri per culpam, sed etiam per penam, siue per aliquid quod aliquo

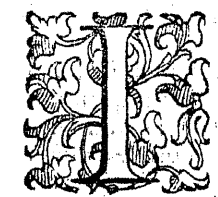
modo habet rationem culpae, aliquo modo rationem penae, et tale est veniale peccatum.

4. AD illud quod obijcitur, quod sicut se habet sensualitas ad illicitum, sic se habet ratio ad bonum; dicendum quod illa comparatio non valet, propterea quod plus potest virtus superior, quam inferior: ideo et si superior potentia possit induere actum, et dispositionem inferioris, et negociari circa eius obiectum, non tamen sequitur quod possit esse conuerso.

D I S T I N C T. XXV. P A R S I.

R E D I T A D L I B E R I A R B I T R I I

considerationem: Quid videlicet sit. Qualiterq. se ad hominem habeat.



AM vero ad propositum redeamus, scilicet ad liberi arbitrij tractatum: quod philosophi desinentes dixerunt liberum de voluntate iudicium, quia potestas et ipsa habitus voluntatis et rationis, quam supra diximus esse liberum arbitrium, libera est ad utrumlibet: quia libere potest moueri ad hoc, vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium, quantum ad voluntatem: quia voluntarie moueri, et spontaneo appetitu ferri potest ad ea quae bona vel mala iudicat, vel iudicare valet.

Quod liberum arbitrium non pertinet nisi ad futurum, nec ad omne futurum.

HOC autem sciendum est, quod liberum arbitrium ad praesens, vel ad praeteritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in praesenti est, determinatum est, nec in potestate nostra est, ut tunc sit vel non sit quando est. Potest enim non esse, vel aliud esse postea: sed non potest non esse dum est, vel aliud esse dum est, id est, quod est: sed in futuro an hoc sit, vel illud ad potestatem liberi arbitrij spectat. Nec tamen omnia futura sub potestate liberi arbitrij veniunt, sed ea tantum quae per liberum arbitrium possunt fieri vel non fieri. Si quis enim tale quid velit ac disponat facere quod in eius nullatenus sit potestate, vel quod sine ipsius dispositione aequae fieret, in hoc ipse liberum non habet arbitrium.

Quod supraposita descriptio liberi arbitrij non conuenit Deo, nec his qui glorificati sunt.

ET quidem secundum praedictam assignationem, in his tantum videtur esse liberum arbitrium, qui voluntatem mutare, et in contraria possunt deflectere: in quorum videlicet potestate est eligere bonum vel malum: et utrumlibet secundum electionem facere vel dimittere. Secundum quod nec in Deo, nec in his omnibus, qui tanta beatitudinis gratia sunt roborati, ut iam peccare nequeant, liberum arbitrium esse nequit. Sed quod Deus liberum arbitrium habeat, Augustinus docet in lib. 22. de Ciuit. Dei, ita inquit: Certe Deus ipse numquid quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est? Ambrosius quoque in libro de Trinitate ait: Paulus dicit, quia omnia operatur vnus atque idem spiritus, diuidens singulis prout vult, id est, pro libera voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.

Qualiter in Deo accipitur liberum arbitrium.

SED aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore, quam in creaturis. Dei etenim liberum arbitrium dicitur eius sapientissima et omnipotens voluntas: qua non necessitate, sed libera voluntate omnia facit prout vult: ideoq. Hieronymus attendens non ita esse liberum arbitrium in Deo, sicut est in creaturis, ab ipso videtur liberum arbitrium excludere, in homilia quadam de filio prodigo dicens: Solus Deus est in quem peccatum non cadit, nec cadere potest: cetera, cum sint liberi arbitrij, in utramque partem flecti possunt. Dum ait, cetera, indicat liberum arbitrium sicut est in ceteris, non ita esse in Deo.

Quod

Quod Angeli et sancti qui iam beati sunt, habent liberum arbitrium.

ANGELI vero et sancti qui iam cum Domino feliciter viuunt, atque ita gratia beatitudinis confirmati sunt, ut ad malum flecti nec velint nec possint, libero arbitrio non carent: unde Augustinus in libro 22. de Ciuitate Dei ait: Sicut prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori: ita primum liberum arbitrium, posse non peccare: nouissimum, non posse peccare. Idem in Ench. Sic oportebat prius hominem fieri, ut bene velle posset, et male. Postea vero sic erit, ut male velle non possit: nec ideo carebit libero arbitrio. Multo quippe liberius erit arbitrium quod omnino non poterit seruire peccato. Neque aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati sic esse volumus, ut esse miseri non solum volumus, sed nequaquam prorsus velle possimus. Sicut ergo anima nostra nunc habet nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est. Sed ordo seruandus fuit, quo Deus voluit ostendere quam bonum sit animal rationale, quod etiam peccare possit quamuis sit melius quod peccare non possit. Ecce his verbis euidenter astruitur quod post beatitudinis confirmationem erit in homine liberum arbitrium, quo peccare non poterit: et nunc in Angelis est, et in sanctis qui cum Domino sunt: et tanto vtique liberius, quanto a peccato immunius, et ad bonum pronius. Quo enim quisque ab illa peccati seruitute, de qua scriptum est: Qui facit peccatum, seruus est peccati: Ioan. 8. d. longius abstinet, tanto in eligendo bonum liberius habet iudicium. Vnde si diligenter inspicatur, liberum videtur dici arbitrium, quia sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreuerit.

D I S T I N C T I O XXV. P A R S II.

De libertatis arbitrij differentia secundum diuersa tempora.

EX praedictis perspicuum fit quod maior fuit libertas arbitrij prima quam secunda: et tertiam multo maiorem quam secunda vel prima. Prima enim libertas arbitrij fuit, in qua poterat peccare, et non peccare. Vltima vero erit, in qua poterit non peccare, et non poterit peccare. Media vero, in qua potest peccare, et non potest non peccare: ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem vero saltem uenialiter.

De quattuor statibus liberi arbitrij in homine.

ET possunt in homine notari quattuor status liberi arbitrij. Ante peccatum enim ad bonum nil impediabat, ad malum nil impellebat. Non habuit infirmitatem ad malum, et habuit adiutorium ad bonum. Tunc sine errore ratio iudicare, et voluntas sine difficultate bonum appetere poterat. Post peccatum vero ante reparationem gratiae premitur a concupiscentia et uincitur, et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono: et ideo potest peccare, et non potest non peccare, etiam damnabiliter. Post reparationem uero ante confirmationem premitur a concupiscentia, sed non uincitur: et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono: ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem propter libertatem, et gratiam adiutanem: nondum tamen habet posse omnino non peccare, uel non posse peccare, propter infirmitatem nondum perfecte abortam, et propter gratiam nondum plene consummatam. Post confirmationem uero, infirmitate penitus consumpta, et gratia consummata, nec uinci poterit, nec premi: et tunc habebit non posse peccare.

De corruptione liberi arbitrij per peccatum.

VNDE manifestum est quod praeter alias penales pro peccato illo, incurrit homo penam in corruptione et depressione liberi arbitrij. Per illud namque peccatum naturalia bona in ipso homine corrupta sunt, et gratuita detracta. Hic est enim ille qui a latronibus vulneratus est et spoliatus. Vulneratus quidem in naturalibus bonis, quibus non est priuatus, alioquin non posset fieri reparatio: spoliatus uero gratuitis: quae per gratiam naturalibus addita fuerant. Haec sunt data optima, et dona perfecta: quorum alia sunt corrupta per peccatum, id est, naturalia, ut ingenium, memoria, intellectus: alia subtracta, id est, gratuita, quamquam et naturalia ex gratia sint: ad generalem Dei quaeque gratiam pertinent. Saepe tamen huiusmodi fit distinctio, cum gratia uocabulum ad speciem, non ad genus refertur. Corrupta est ergo libertas arbitrij per peccatum, et ex parte perditam. Vnde Augustinus in Enchirid. Libero arbitrio male utens homo, et se perdidit, et ipsum. Cum enim libero arbitrio peccaretur, victore peccato ammissum

Dist. 24.

Cap. vlti.
to. 5.
In li. de f.
de 2. et 3.
in medio
capitis.

1. Cor. 12. b

Ad Dama-
sum papam
to. 3. in fine

Luc. 15. d

Cap. 30. in
medio to. 5.

Cap. 20. s.

Ioan. 8. d

Hugo de S.
Vic. lib. 3.
sent. 8. cap.
Prater
scindit. et
li. 1. de sa-
cramentis
par. 6. c. 16

Idem Hugo
lib. 3. sent.
cap. prater
alias pena
litas.
Luc. 10. e

Iacob. 1. a

Cap. 30.

2. Pet. 2. d amiffam est et liberum arbitrium. A quo enim quis deuictus est, huic seruus addictus est. Ecce liberum arbitrium dicit hominem amiffisse: non quia post peccatum non habuerit liberum arbitrium, sed quia libertatem arbitrij perdidit: non quidem omnem, sed libertatem a miseria et a peccato.

De tribus modis libertatis arbitrij.

1. Ber. li. de li. ar. to. 2. a princ. EST namque libertas triplex scilicet a necessitate, a peccato, a miseria. A necessitate, et ante peccatum, et post, aequum liberum est arbitrium. Sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo. Ideoque voluntas merito apud Deum indicatur, que semper a necessitate libera est, et nunquam cogi potest. Vbi necessitas, ibi non est libertas, nec voluntas, et ideo nec meritum. Hec libertas in omnibus est, tam in malis quam in bonis. Est et alia libertas a peccato, scilicet

2. Cor. 3. d Ioan. 8. c filius vos liberauerit, vere liberi eritis. Hec libertas a seruitute peccati liberat, et seruos iustitia facit: sicut econuerso seruitus peccati liberos iustitia facit. Vnde Apostolus: Liberati a peccato, serui facti estis iustitia. Et item: Cum serui essetis peccati, liberi fuistis iustitia. Hanc

Rom. 6. c In Ench. cap. 30. libertatem peccando homo amiffit. Ideoque Augustinus dicit quod homo male utens libero arbitrio, et se perdidit, et ipsum: quia perdita est per peccatum libertas, non a necessitate, sed a peccato. Ioan. 8. d to. Qui enim facit peccatum, seruus est peccati.

Qui habet hanc libertatem, scilicet a peccato, et per quid.

ISTAM libertatem que est a peccato, illi soli nunc habent, quos filius per gratiam liberat et reparat: non ita quod penitus sint sine peccato in hac mortali carne, sed ut in eis peccatum non domineatur neque regnet. Et hac est vera et bona libertas, que bonam parit seruitutem, scilicet iustitiam. Vnde Augustinus in Enchirid. ait: Ad iustitiam faciendam non erit aliquis liber, nisi a peccato liberatus: esse iustitia caperit seruus, et ipsa est vera libertas, propter recti facti letitiam, simul et pia seruitus, propter precepti obedientiam. Est alia libertas non vera, mala seruituti adiuncta, que est ad malum faciendum: ubi ratio dissentit a voluntate, indicans non esse faciendum quod voluntas appetit: ubi vero ad bonum faciendum concordat ratio voluntati, ibi vera libertas est, et pia. De libertate autem ad malum, et seruitute mala, ait Augustinus in Enchirid. Serui addicti peccato, qua potest esse libertas, nisi quando eum peccare delectat? Liberaliter enim seruit, qui sui Domini voluntatem libenter facit: ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati seruus est.

Cap. 30.

Cap. Super. vium citaco.

Questio de libertate ad malum, an sit ipsa libertas liberi arbitrij, an alia.

HIC quari potest: Vtrum hac libertas qua quis liber est ad malum, sit libertas arbitrij. Si enim libertas arbitrij est, bonum quidem est: quia libertas arbitrij bonum naturale est. Quibusdam videtur quod sit ipsa libertas arbitrij, que semper bona est, sed propter peccati seruitutem ad malum sit liberior, et promior: et ideo dicitur non esse vera libertas, quia ad malum est. Alijs autem videtur quod hac libertas ad malum, quam supra commemorauit Augustinus, non sit ipsa libertas arbitrij: sed sit quedam pronitas peccandi, et curuitas qua ex peccato est, et mala est.

Questio alia de libertate ad bonum, an ipsa sit libertas arbitrij, an non.

Respõio fe cundũ quõsdam.

Cap. 30.

Ioan. 8. a

SIMILITER etiam quari solet: Vtrum illa libertas vera, que est ad iustitiam faciendam, sit ipsa libertas arbitrij. Quidam dicunt illam eandem esse, sed reparatam per gratiam, qua iuuante libera est ad bonum: sine gratia vero non est libera ad bonum. Vnde Augustinus in Enchirid. ista libertas ad bene faciendum nunquam erit homini addicto et vendito sub peccato: nisi cum redimat qui dicit: Si filius vos liberauerit, vere liberi eritis. Quod antequam fieri in homine incipiat, quo modo quisquam de libero arbitrio gloriatur, qui nondum est liber ad operandum bene? Ecce aperte ostendit liberum arbitrium per gratiam liberari, ut per illud bene opereatur quis. Ideoque dicunt illam libertatem veram, que est ad bene faciendum, cuius supra meminuit Augustinus esse libertatem ipsam arbitrij gratia Dei liberatam et adiutam. Alij vero putant non esse ipsam arbitrij libertatem, sed aliam quamdam: que ex gratia, et libero arbitrio in mente hominis, Deo operante, incipit esse cum reparatus est.

Certa determinatio vtriusque questionis, qua dicitur libertas ad bonum, et ad malum esse libertas arbitrij.

VERVM nobis magis placet ut ipsa libertas arbitrij sit, et illa qua quis liber est ad malum, et illa

et illa, qua quis liber est ad bonum faciendum. Ex causis enim varijs sortitur diuersa vocabula: Dicitur enim libertas ad malum faciendum, antequam per gratiam sit reparata: sed cum per gratiam fuerit reparata, dicitur libertas ad bonum faciendum: quia ante gratiam libera est voluntas ad malum, per gratiam vero libera fit ad bonum. Semper ergo voluntas hominis aliquo modo libera est: sed non semper bona est. Non enim est bona, nisi a peccato liberata: est tamen a necessitate libera. Vnde Augustinus in libro de gratia et libero arbitrio: Semper in nobis voluntas libera est, sed non semper bona est. Aut enim libera est a iustitia, quando seruit peccato, et tunc est mala: aut a peccato libera est, quando seruit iustitia, et tunc est bona.

Ad Valentinũ. 25. to. 7.

De libertate a miseria.

EST iterum libertas a miseria, de qua Apostolus ait: Et ipsa creatura liberabitur a seruitute corruptionis in libertatem glorie filiorum Dei. Hanc libertatem habuit homo ante peccatum, quia omni carebat miseria, et nulla tangebatur molestia: et plenius habebit in futura beatitudine, ubi miser esse non poterit. Sed in hac vita que est inter primum peccatum, et ultimam confirmationem, nemo a miseria liber est: quia pena non caret.

Repetit de corruptione liberi arbitrij, vt addat alia.

EX predictis iam apparet in quo per peccatum sit imminutum, vel corruptum liberum arbitrium: quia ante peccatum nulla erat homini difficultas, nullumque impedimentum de lege membrorum ad bonum, nulla impulsio, vel instigatio ad malum. Nunc autem per legem carnis ad bonum impeditur, et ad malum instigatur: ut non possit velle, et perficere bonum, nisi per gratiam liberetur, et adiuuetur: quia ut ait Apostolus: Peccatum habitat in carne. Liberum ergo arbitrium cum semper, et in singulis sit liberum, non est tamen pariter liberum in bonis, et in malis, et ad bona, et ad mala. Liberius est enim in bonis, ubi liberatum est, quam in malis, ubi liberatum non est. Et liberius est ad malum quod per se potest: quam ad bonum, quod nisi gratia liberetur et adiuuetur, non potest.

Rom. 8. d

Rom. 7. d

De libertate que fit ex gratia, et que ex natura.

LIBERTAS ergo a peccato et a miseria per gratiam est: libertas vero a necessitate per naturam. Vtramque libertatem, nature scilicet et gratia, notat Apostolus cum ex persona hominis non redempti ait: Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non inuenio: ac si diceret, habeo libertatem nature: sed non habeo libertatem gratia: ideo non est apud me perfectio boni. Nam voluntas hominis quam naturaliter habet, non valet erigi ad bonum efficaciter volendum, vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur, et adiuuetur. Liberetur quidem, ut velit: et adiuuetur, ut perficiat. Quia ut ait Apostolus: Non est volentis velle, neque currentis currere, id est, operari: sed miserentis Dei: Qui operatur in nobis velle, et operari bona: cuius gratiam non aduocat hominis voluntas, vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem prauentit preparando ut velit bonum, et preparatam adiuuat, ut perficiat.

Rom. 7. d

Rom. 9. c

Phil. 2. b

DIST. XXV. PARS I.

De libero arbitrio secundum se, siue in generali.

Iam vero ad propositum redeamus, et cetera.

Expositio textus.

V PRA egit Magister de libero arbitrio in comparatione ad alias potentias: hic vero agit de libero arbitrio secundum se. Diuiditur autem ista pars in duas partes. In prima determinat, quid sit liberum arbitrium in se, siue in generali. In secunda vero determinat de libero arbitrio secundum differentes eius status in speciali, ibi: Ex predictis perspicuum, et cet. Prima habet duas particulas. In quarum prima Magister ponit liberi arbitrij assignationem. In secunda ad predictae assignationis explanationem, quamdam mouet dubitationem, ibi: Et quidem secundum predictam assignationem, et cet. Prima pars habet duas. In prima determinat, quid sit liberum arbitrium. In se-

A cunda vero ex illa diffinitione elicit quod liberum arbitrium non est presentium, nec preteritorum, sed futurorum, et horum non quorumlibet, sed futurorum contingentium, ibi: Hoc autem sciendum est quod liberum arbitrium, et cet. Similiter secunda pars habet duas. In quarum prima mouet dubitationem. In secunda vero determinat, ibi: Sed aliter accipitur liberum arbitrium, et cetera.

Quod Philosophi diffinientes dixerunt esse liberum de voluntate iudicium. Dub. I.

Diuisio.

B Videtur quod talis diffinitio a Philosophis assignata, nec sit bona, nec sit secundum artem physicam assignata. Philosophus enim reprehendit diffinitionem æquiuocam, in qua sunt tot vocabula ex parte diffinitionis, quot ex parte diffiniti, vt pote si quis diffinientis ramicam nigram, dicat eam esse colobium atrum. Sic et in proposito. Si tu dicas quod non est diffinitio, sed nominis interpretatio, tunc est questio, quare liberum arbitrium potius vocatur sic, quam dicatur liberum iudicium. I T E M videtur quod ad Philosophos

Κολοβίου γενυστίς breue sine manicis.

et vitales: complectitur ergo liberum arbitrium, et vim motiuam, et vim cognitiuam.

Bern. de li. arb. a prin.

ITEM hoc ipsum videtur per diffinitionem liberi arbitrii, quam ponit Bernardus in lib. de libero arbitrio: quod diffiniens dicit quod liberum arbitrium est consensus voluntatis ob inamissibilem libertatem, et rationis inclinabile iudicium: ergo simul complectitur rationem, et voluntatem.

ITEM per aliam diffinitionem Augustini, quam Magister ponit distinct. precedenti, quae talis est: Liberum arbitrium est facultas rationis, et voluntatis: sed facultas voluntatis surgit ex ipsa voluntate, facultas rationis ex ipsa ratione: ergo facultas voluntatis, et rationis comprehendit vtramque potentiam: sed liberum arbitrium est facultas talis: ergo, et cet.

ITEM hoc ipsum videtur ratione, quia peccatum et culpa est in solo libero arbitrio: sed aliquod peccatum est in ratione, vt peccatum infidelitatis: aliquid in voluntate: ergo liberum arbitrium comprehendit in se rationem et voluntatem.

ITEM gratia et virtus est in solo libero arbitrio: sed tres virtutes Theologicae dicuntur esse in rationali concupiscibili, et irascibili: ergo liberum arbitrium omnes illas potentias habet complecti.

AD OPPOSITUM

1. SED CONTRA: Liberum arbitrium non potest cogi, ratio autem potest cogi: ergo liberum arbitrium rationem ipsam non comprehendit. Quod autem ratio aliquando cogatur, planum est. Quod liberum arbitrium non possit cogi, hoc indicat ipsum nomen: si enim posset cogi, non esset liberum.

2. ITEM ratio est eorum, quae sunt a nobis, et quae non sunt a nobis: sed liberum arbitrium, solum est respectu eorum, quae sunt a nobis: ergo in plus est ratio quam liberum arbitrium: ergo liberum arbitrium non comprehendit in se rationem.

3. ITEM quod non comprehendat voluntatem, videtur. Voluntas nostra respectu aliquorum est impermutabilis: sed quidquid liberum arbitrium nostrum appetit, permutablem appetit: ergo, et cet.

4. ITEM voluntas est possibile, et impossibile: sed liberum arbitrium est possibile tantum: ergo ad plura se extendit voluntas, quam liberum arbitrium: ergo liberum arbitrium non comprehendit in se rationem, et voluntatem.

5. ITEM ratio et voluntas sunt diuersae potentiae: sed liberum arbitrium, est vna potentia, cum habeat vnum actum, videlicet eligere, siue consentire: ergo impossibile est liberum arbitrium comprehendere in se rationem et voluntatem.

6. ITEM si liberum arbitrium comprehendit in se rationem et voluntatem, aut sicut partes subiectiuas, aut sicut partes integrales. Si sicut partes subiectiuas: ergo tota ratio liberi arbitrii saluatur in ratione, et tota ratio in voluntate: cum igitur alia potentia sit ratio, et alia voluntas: et numerato inferiori, numeratur superius, videtur quod in quolibet homine sint duo libera arbitria: quod manifeste falsum est. Si autem sicut partes integrantes: Sed contra: Ex duabus potentijs numquam fit vna tertia potentia, maxime cum illae potentiae maneant distinctae, et actus earum sint adinuicem ordinati, ita quod vnus est ante alterum: si ergo ratio, et voluntas sunt potentiae distinctae, et actus earum sunt ordinati ad inuicem secundum prius et posterius, videtur quod liberum arbitrium ex his integrari non possit tamquam ex principijs constitutiujs, et ita videtur quod liberum arbitrium voluntatem, et rationem non possit comprehendere.

CONCLUSIO.

Liberum arbitrium comprehendit simul rationem etque voluntatem, et non est vnus nisi altera concurrerent.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam.

tiam est notandum quod liberum arbitrium, simul comprehendit et rationem, et voluntatem, et hoc non solum manifestat ipsa nominatio, sed etiam ipsa notificatio: manifestat etiam suae proprietatis inquisitio. Nominatio manifestat: dicitur enim liberum, et dicitur arbitrium: et arbitrium est ipsius rationis, libertas vero ipsius voluntatis, ad cuius nutum et imperium moueri habent cetera, quae sunt in nobis: et hoc est quod dicit Augustinus de quinque responsionibus: Liberum arbitrium dicitur ab arbitrando, quia a rationali parte quid eligat, quidue recuset, nomen accipit. Hoc etiam patet per eius notificationem, dicitur enim esse facultas rationis, et voluntatis, siue consensus rationis, et voluntatis. Postremo illud amplius manifestatur per suae proprietatis inquisitionem. Liberum enim arbitrium siue nominet potentiam, siue habitum, nominat ipsam potentiam vt dominam, vel dominium ipsius potentiae: et hoc planum est ex ipso nomine libertatis. Attendendum autem quod dominium alicuius potentiae potest esse dupliciter, aut respectu obiecti, aut respectu actus. Dominium potentiae respectu obiecti attenditur in hoc, quod possit in illud, et in amplius, sicut equus, qui potest ferre decem modios, dominium habet super tres modios ad portandum, quia praualer ad illud, quod cum facilitate portat. Dominium autem potentiae respectu actus est attendendum in hoc, quod potentia potest esse in actu, et cessare ab actu secundum suum imperium, et secundum proprium motum. Ad hoc autem quod aliqua potentia hoc dominium habeat, necesse est quod ipsa possit mouere seipsam, et quod possit super actum suum seipsam reflectere. Si enim non posset seipsam super actum suum reflectere, numquam posset illum refranare, nisi posset seipsam mouere, nec posset in illum exire, quando vellet. Reflectere autem se super se, hoc est virtutis cognitio sublimata a materia, quae quidem est ratio. Mouere autem se, hoc est virtutis appetitiuae rationem consequentis. Ad hoc igitur, vt illud dominium sit in anima, necesse est quod habeat rationem et voluntatem. Nam si rationem tantum haberet, et non voluntatem, per quam moueret, posset se super actum suum reflectere, sed non posset mouere, vel imperare. Si vero appetitum solum haberet, et non rationem, posset vtique mouere, et in actum exire: sed quia non posset se super actum suum reflectere, non posset vtique refranare: et ita dominium non haberet. Sicut igitur ex concursu virtutis duorum hominum resultat vna quaedam facultas ad portandum vnum lapidem quem non posset ferre alter eorum: et sicut ex concursu patrisfamilias, et matris familias ad disponendum regimen domus resultat vna potestas, ita quod altera non sufficeret: et sicut ex concursu virtutis manus, et oculi resultat potestas scribendi, ad quod altera illarum non sufficeret: sic ex concursu rationis, et voluntatis resultat quaedam libertas, siue quoddam dominium ad aliquod faciendum siue disponendum. Et sic patet quod liberum arbitrium rationem complectitur, et voluntatem. Patet etiam quod cum liberum arbitrium sit quaedam potestas, siue quoddam dominium resultans ex coniunctione istarum duarum potentiarum, scilicet rationis, et voluntatis, quod optime nominatur per hoc, quod dicitur liberum arbitrium non vno nomine, sed composito, vt vnum nomen respondeat rationi, et alterum voluntati. Optime autem diffinitur, cum dicitur esse facultas rationis, et voluntatis: facultas enim non tantum nominat potentiam, immo facilitatem potentiae, ex qua non tantum potens est, immo etiam praepotens est ad exeundum in actum: et ideo facultas dicit potestatem, siue dominium, quod quidem dicitur esse rationis simul et voluntatis, quia non est vnus, nisi concomitante altera. Concedendae sunt igitur rationes probantes quod liberum arbitrium rationem comprehendit, et voluntatem.

1. 2. 3. AD rationes vero ad oppositum facile est respon-

Liberi arbitrii diffinitio.

respondere: Quod enim obijcitur quod non comprehendit totam rationem, nec totam voluntatem, dicens quod verum est: sed comprehendit solum ipsam potentiam cognitiuam, in quantum iuncta est affectiua: et affectiua, in quantum iuncta est cognitiua, vnde dicit affectum deliberatum, vel deliberationem voluntariam. Et propterea, quia ratio nominat ipsam potentiam cognitiuam, vt ordinatam ad affectiuam, et voluntas ipsam affectiuam vt regulatam, et ratiocinatam a cognitiua, hinc est quod liberum arbitrium potius dicitur facultas voluntatis, et rationis, quam intellectus, et affectus. Non enim comprehendit totam cognitiuam, sicut duae primae rationes ostendunt, nec totam affectiuam sicut ostendunt duae sequentes, sed aliquid huius, aliquid illius, sicut ostendunt rationes ad primam partem inductae.

5. AD illud quod obijcitur, quod liberum arbitrium est potentia vna, cum habeat actum vnum, dicens quod quamuis actus liberi arbitrii, vt pote eligere, et consentire, vnus esse videatur: nihilominus tamen implicat in se actus diuersos. Consensus enim dicit concordiam aliquorum duorum, et ita dicitur concurrere actuum rationis, et voluntatis in vnum. Eligere enim includit in se rationis iudicium, et voluntatis appetitum: et ita quemadmodum consentire, et eligere, est vnus actus esse videatur, tamen diuersos actus in se includit, sic liberum arbitrium, est vna potentia, tamen diuersas in se potentias complectitur, ita quod ex concursu illarum se inuicem adiuuantium resultat in nobis regimen potestatis perfectae.

6. AD illud quod vltimo obijcitur, vtrum complectatur eas sicut partes integrales, aut subiectiuas, dicens quod non complectitur eas omnino sicut totum integrale, nec omnino sicut totum vniuersale, sed sicut totum potentiale, quod partim habet naturam totius integri, partim naturam totius vniuersalis: naturam totius integri in hoc, quod in vna illarum potentiarum non potest saluari absque altera: naturam vero totius vniuersalis habet, quia ex illarum concursu adinuicem, quamlibet illarum denominat, vnde sicut duo homines facultatem habent ferendi lapidem, quam neuter per se habet, et ex illa facultate potentia cuiuslibet eorum dicitur esse facilis, nec tamen est vna sine altera, sic intelligendum est in proposito. Et rursus: sicut similitudo est in duobus similibus, ita quod non est in vno sine altero, et tamen quodlibet eorum denominatur simile: nec dicuntur esse duae similitudines, sed vna: sic libertas dicitur esse in ratione, et voluntate, ita quod vtraque illarum potentiarum est libera ex coniunctione sui cum alia: nec tamen sunt in eis duae libertates, sed vna: et sic patet obiecta.

QUESTIO III.

An liberum arbitrium sit nomen habitus, vel potentiae.

Alex. Alex. 2. p. q. 72. Memb. 7. art. 1. S. Tho. 1. p. q. 83. art. 2. Et 2. Sent. dist. 25. q. 1. art. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 25. q. 4.

AD OPPOSITUM

TRVM liberum arbitrium complectatur rationem et voluntatem per modum potentiae, an per modum habitus. Et quod per modum potentiae, videtur. Primo per Anselm. in lib. de libero arbitrio, vbi sic ait: Liberum arbitrium est potestas seruandi rectitudinem: sed potestas est in genere potentiae: ergo, et cet. S. Bon. To. 4.

2. ITEM Bernardus de libero arbitrio: Tolle liberum arbitrium: iam non erit quod saluetur: sed saluari non dicitur nisi potentia, vel substantia ratione potentiae: ergo liberum arbitrium vel est nomen substantiae, vel potentiae: sed non est substantiae: ergo est potentiae.

Bern. de li. arb. a prin.

3. ITEM in nobis est ponere aliquam potentiam, quae semper inclinatur ad bonum simpliciter, vt pote synderesum, et aliquam quae semper inclinatur ad bonum, vt nunc, quantum est de se, vt pote sensualitatem: ergo est ponere potentiam medio modo se habentem, hanc autem dicimus liberum arbitrium: ergo, et cet.

ITEM omne quod est susceptibile habitus, est potentia: sed liberum arbitrium susceptibile est habitus, vt pote gratiae: ergo est potentia. Quod autem liberum arbitrium sit susceptibile gratiae, patet per Augustinum qui dicit quod gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut fessor ad equum.

De verb. Apost. ser. 12. in sermo. 10. 20.

SED CONTRA: Augustinus in Enchirid. Libero arbitrio male vtens homo, et se perdit, et ipsum: sed nulla potentia peccando perditur, ergo liberum arbitrium non est potentia.

De verb. Apost. ser. 12. in sermo. 10. 20. FVNDAMENTA. Ca. 30. fo. 3

ITEM liberum arbitrium sic diffinitur ab Augustino: cuius diffinitio posita est distinct. precedenti. Liberum arbitrium est facultas voluntatis, et rationis: facultas est illud, quo potentia efficitur facilis: ergo cum omne illud, quod reddit potentiam facilem ad opus, reddat eam habitilem, et tale sit habitus: videtur, et cet.

Est diffinitio Magistri dist. 25. ex Aug. ca. lectu.

ITEM Bernardus de libero arbitrio: Liberum arbitrium est habitus animi liber sui: sed si haec diffinitio recte assignata est, videtur quod liberum arbitrium essentialiter sit habitus: sed non nisi rationis, et voluntatis: ergo, et cet.

4. Erb. c. 5. et 1. Mag. Mor. c. 20.

ITEM liberum arbitrium non est aliud, sicut dicit Magister in littera, et philosophi diffiniunt, quam liberum iudicium: sed liberum iudicium non est potentia: sed actus, vel habitus: ergo, et cet.

ITEM potentiae non est potentia: nec potentia dicitur esse in potentia, sed liberum arbitrium est facultas rationis, et voluntatis, et est in ratione, et voluntate: ergo non videtur quod sit potentia aliqua, et est potentia, vel habitus: ergo, et cet.

ITEM omne quod habet diminui et augeri, potius habet rationem habitus, quam potentiae: sed liberum arbitrium est huiusmodi, sicut Magister dicit in littera, quod maior libertas est in beatis, quam in confirmatis: ergo, et cet.

CONCLUSIO.

Liberum arbitrium principaliter dicitur habitus, et complectitur rationem et voluntatem non tamquam vna potentia ex eis constituta, sed tamquam vnus habitus.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum quaeritur vtrum liberum arbitrium sit nomen habitus, vel potentiae, hoc dupliciter potest quaeri. Aut ita quod quaeratur, vtrum praecise nominet habitum, vel praecise nominet potentiam: et talis quaestio parum habet difficultatis, pro eo quod fere omnia nomina potentiarum animae aliquando accipiuntur pro potentijs, aliquando pro habitibus, aliquando pro actibus. Sicut enim vult philosophus, intellectus vocatur aliquando potentia intellectiua, aliquando habitus intelligendi, aliquando actus. Et Anselmus dicit quod voluntas aliquando dicitur instrumentum, aliquando affectus, aliquando vsus: et ideo hoc in proposita quaestione non intenditur. Alio modo potest intelligi praedicta quaestio, vt hoc inquiratur, videlicet cui primo, et principaliter nomen liberi arbitrii imponatur secundum quod de eo sacri Doctores loquuntur. Et ad istam

12. Meta-physic. con- tex. 17. Et 3. de ani- ma.

Ansel. de con- cord. gratia et lib. arb.

Opin. 1.

quæstionem triplex est modus respondendi per diuersos. Quidam enim senserunt quod liberum arbitrium, nomen est potentia, quæ se habet per modum vniuersalis ad rationem, et voluntatem, et comprehendit eas, sicut totum vniuersale comprehendit partes. Vnde sicut potentia rationalis rationi et voluntati dicitur esse communis, sic etiam et libertas arbitrij, secundum istum modum dicendi. Sed istud supra improbatum est. Si enim nominaret potentia vniuersalem ad rationem et voluntatem, iam cum ratio vel voluntas sint diuersæ potentiæ rationales, iam essent in eis diuersæ libertates, et duo libera arbitria essent in quolibet homine. Et ideo est alia positio, quod liberum arbitrium nominat potentiam ex voluntate et ratione constitutam ad aliquid faciendum, quod neutra illarum per se poterat. Et quia vna iuncta alteri non tantummodo reddit potentiam potentem, sed etiam habilem, et facilem, hinc est quod liberum arbitrium, non tantummodo nominat potentiam: sed etiam nominatabilem potentiam et facilem. Et propterea nomen illud quamuis sit nomen impositum potentia, videtur tamen esse nomen habitus. Sed quoniam difficile est intelligere, qualiter ex duabus potentijs vna constituitur, vel quo modo liberum arbitrium, loquendo formaliter, et proprie, sit duæ potentiæ, maxime cum non dicatur esse ratio, et voluntas, sed facultas voluntatis, et rationis. Ideo est tertius modus dicendi, quod liberum arbitrium esse nomen principaliter impositum habitui. Et hoc plane manifestat ipsa nominis impositio: arbitrium enim non dicit potentiam, sed habitum. Manifestat etiam ipsa notificatio: non enim dicitur liberum arbitrium esse potentia facilis, sed facultas potentiarum. Quomodo autem, cum dico potentiam habilem, dico potentiam habitatam, sic cum dico facultatem potentia, dico habitum eiusdem. Quoniam igitur liberum arbitrium, secundum propriam suam assignationem, facultas voluntatis et rationis recte esse dicitur, hinc est quod liberum arbitrium principaliter dicit habitum, et complectitur rationem et voluntatem, non tamquam vna potentia ex eis constituta, sed tamquam vnus habitus, qui quidem dicitur facultas, et dominium: qui confurgit ex coniunctione vtriusque, et potens est super actus vtriusque potentia per se et in se considerata, sicut arbitraria potestas in duabus personis regimen habet super actus vtriusque in se considerata. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod liberum arbitrium nominat habitum, verum enim concludunt, quia habitui principaliter imponitur, vnde essentialiter loquendo, hæc est vera: Liberum arbitrium est habitus animæ, siue facultas voluntatis, et rationis.

Improbatio Opinio 2.

quæstionem triplex est modus respondendi per diuersos. Quidam enim senserunt quod liberum arbitrium, nomen est potentia, quæ se habet per modum vniuersalis ad rationem, et voluntatem, et comprehendit eas, sicut totum vniuersale comprehendit partes. Vnde sicut potentia rationalis rationi et voluntati dicitur esse communis, sic etiam et libertas arbitrij, secundum istum modum dicendi. Sed istud supra improbatum est. Si enim nominaret potentia vniuersalem ad rationem et voluntatem, iam cum ratio vel voluntas sint diuersæ potentiæ rationales, iam essent in eis diuersæ libertates, et duo libera arbitria essent in quolibet homine. Et ideo est alia positio, quod liberum arbitrium nominat potentiam ex voluntate et ratione constitutam ad aliquid faciendum, quod neutra illarum per se poterat. Et quia vna iuncta alteri non tantummodo reddit potentiam potentem, sed etiam habilem, et facilem, hinc est quod liberum arbitrium, non tantummodo nominat potentiam: sed etiam nominabilem potentiam et facilem. Et propterea nomen illud quamuis sit nomen impositum potentia, videtur tamen esse nomen habitus. Sed quoniam difficile est intelligere, qualiter ex duabus potentijs vna constituitur, vel quo modo liberum arbitrium, loquendo formaliter, et proprie, sit duæ potentiæ, maxime cum non dicatur esse ratio, et voluntas, sed facultas voluntatis, et rationis. Ideo est tertius modus dicendi, quod liberum arbitrium esse nomen principaliter impositum habitui. Et hoc plane manifestat ipsa nominis impositio: arbitrium enim non dicit potentiam, sed habitum. Manifestat etiam ipsa notificatio: non enim dicitur liberum arbitrium esse potentia facilis, sed facultas potentiarum. Quomodo autem, cum dico potentiam habilem, dico potentiam habitatam, sic cum dico facultatem potentia, dico habitum eiusdem. Quoniam igitur liberum arbitrium, secundum propriam suam assignationem, facultas voluntatis et rationis recte esse dicitur, hinc est quod liberum arbitrium principaliter dicit habitum, et complectitur rationem et voluntatem, non tamquam vna potentia ex eis constituta, sed tamquam vnus habitus, qui quidem dicitur facultas, et dominium: qui confurgit ex coniunctione vtriusque, et potens est super actus vtriusque potentia per se et in se considerata, sicut arbitraria potestas in duabus personis regimen habet super actus vtriusque in se considerata. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod liberum arbitrium nominat habitum, verum enim concludunt, quia habitui principaliter imponitur, vnde essentialiter loquendo, hæc est vera: Liberum arbitrium est habitus animæ, siue facultas voluntatis, et rationis.

Improbatio Opinio 3.

quæstionem triplex est modus respondendi per diuersos. Quidam enim senserunt quod liberum arbitrium, nomen est potentia, quæ se habet per modum vniuersalis ad rationem, et voluntatem, et comprehendit eas, sicut totum vniuersale comprehendit partes. Vnde sicut potentia rationalis rationi et voluntati dicitur esse communis, sic etiam et libertas arbitrij, secundum istum modum dicendi. Sed istud supra improbatum est. Si enim nominaret potentia vniuersalem ad rationem et voluntatem, iam cum ratio vel voluntas sint diuersæ potentiæ rationales, iam essent in eis diuersæ libertates, et duo libera arbitria essent in quolibet homine. Et ideo est alia positio, quod liberum arbitrium nominat potentiam ex voluntate et ratione constitutam ad aliquid faciendum, quod neutra illarum per se poterat. Et quia vna iuncta alteri non tantummodo reddit potentiam potentem, sed etiam habilem, et facilem, hinc est quod liberum arbitrium, non tantummodo nominat potentiam: sed etiam nominabilem potentiam et facilem. Et propterea nomen illud quamuis sit nomen impositum potentia, videtur tamen esse nomen habitus. Sed quoniam difficile est intelligere, qualiter ex duabus potentijs vna constituitur, vel quo modo liberum arbitrium, loquendo formaliter, et proprie, sit duæ potentiæ, maxime cum non dicatur esse ratio, et voluntas, sed facultas voluntatis, et rationis. Ideo est tertius modus dicendi, quod liberum arbitrium esse nomen principaliter impositum habitui. Et hoc plane manifestat ipsa nominis impositio: arbitrium enim non dicit potentiam, sed habitum. Manifestat etiam ipsa notificatio: non enim dicitur liberum arbitrium esse potentia facilis, sed facultas potentiarum. Quomodo autem, cum dico potentiam habilem, dico potentiam habitatam, sic cum dico facultatem potentia, dico habitum eiusdem. Quoniam igitur liberum arbitrium, secundum propriam suam assignationem, facultas voluntatis et rationis recte esse dicitur, hinc est quod liberum arbitrium principaliter dicit habitum, et complectitur rationem et voluntatem, non tamquam vna potentia ex eis constituta, sed tamquam vnus habitus, qui quidem dicitur facultas, et dominium: qui confurgit ex coniunctione vtriusque, et potens est super actus vtriusque potentia per se et in se considerata, sicut arbitraria potestas in duabus personis regimen habet super actus vtriusque in se considerata. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod liberum arbitrium nominat habitum, verum enim concludunt, quia habitui principaliter imponitur, vnde essentialiter loquendo, hæc est vera: Liberum arbitrium est habitus animæ, siue facultas voluntatis, et rationis.

S. Tho. 1. p. q. 82. art. 2. inquit, improprie lib. arb. dicere habitum.

quæstionem triplex est modus respondendi per diuersos. Quidam enim senserunt quod liberum arbitrium, nomen est potentia, quæ se habet per modum vniuersalis ad rationem, et voluntatem, et comprehendit eas, sicut totum vniuersale comprehendit partes. Vnde sicut potentia rationalis rationi et voluntati dicitur esse communis, sic etiam et libertas arbitrij, secundum istum modum dicendi. Sed istud supra improbatum est. Si enim nominaret potentia vniuersalem ad rationem et voluntatem, iam cum ratio vel voluntas sint diuersæ potentiæ rationales, iam essent in eis diuersæ libertates, et duo libera arbitria essent in quolibet homine. Et ideo est alia positio, quod liberum arbitrium nominat potentiam ex voluntate et ratione constitutam ad aliquid faciendum, quod neutra illarum per se poterat. Et quia vna iuncta alteri non tantummodo reddit potentiam potentem, sed etiam habilem, et facilem, hinc est quod liberum arbitrium, non tantummodo nominat potentiam: sed etiam nominabilem potentiam et facilem. Et propterea nomen illud quamuis sit nomen impositum potentia, videtur tamen esse nomen habitus. Sed quoniam difficile est intelligere, qualiter ex duabus potentijs vna constituitur, vel quo modo liberum arbitrium, loquendo formaliter, et proprie, sit duæ potentiæ, maxime cum non dicatur esse ratio, et voluntas, sed facultas voluntatis, et rationis. Ideo est tertius modus dicendi, quod liberum arbitrium esse nomen principaliter impositum habitui. Et hoc plane manifestat ipsa nominis impositio: arbitrium enim non dicit potentiam, sed habitum. Manifestat etiam ipsa notificatio: non enim dicitur liberum arbitrium esse potentia facilis, sed facultas potentiarum. Quomodo autem, cum dico potentiam habilem, dico potentiam habitatam, sic cum dico facultatem potentia, dico habitum eiusdem. Quoniam igitur liberum arbitrium, secundum propriam suam assignationem, facultas voluntatis et rationis recte esse dicitur, hinc est quod liberum arbitrium principaliter dicit habitum, et complectitur rationem et voluntatem, non tamquam vna potentia ex eis constituta, sed tamquam vnus habitus, qui quidem dicitur facultas, et dominium: qui confurgit ex coniunctione vtriusque, et potens est super actus vtriusque potentia per se et in se considerata, sicut arbitraria potestas in duabus personis regimen habet super actus vtriusque in se considerata. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod liberum arbitrium nominat habitum, verum enim concludunt, quia habitui principaliter imponitur, vnde essentialiter loquendo, hæc est vera: Liberum arbitrium est habitus animæ, siue facultas voluntatis, et rationis.

Ad ea vero quæ in contrarium obijciuntur, de facili respondetur. Concedo enim, quod liberum arbitrium, aliquando supponat potentiam, et accipiatur pro potentia, sed hoc non est de sua principali significatione: sed sicut nomen potentia frequenter trahitur ad nomen habitus, sic nomen habitus frequenter ad nomen potentia. Et sic patent ad vtramque partem obiecta.

QVÆSTIO V.

An liberum arbitrium addat aliquid supra rationem, et voluntatem.

Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 25. q. 5.

AD OPPOSITUM

TRVM liberum arbitrium, aliquid addat supra rationem, et voluntatem. Et quod sic, videtur. Omnis habitus addit aliquid supra potentiam: sed liberum arbitrium est habitus, sicut probatum est: ergo aliquid addit supra po-

tentiam: sed est habitus rationis, et voluntatis: ergo, et cetera.

ITEM sicut se habet potentia ad substantiam, sic se habet facultas ad potentiam: sicut enim substantia per potentiam dicitur potens, sic potentia per facultatem dicitur facilis: sed potentia addit supra substantiam: ergo et facultas supra potentiam, cuius est facultas: sed liberum arbitrium est facultas voluntatis, et rationis: ergo, et cetera.

ITEM omne quod contrahit aliquid, addit supra illud: sed liberum arbitrium non complectitur omnem actum voluntatis, nec omnem actum rationis: et si hoc, ergo aliquo modo contrahit: si igitur omne contrahens aliquo modo addit, videtur quod liberum arbitrium super rationem et voluntatem aliquid addat.

ITEM intellecto quod aliquis haberet rationem præter voluntatem, non haberet liberum arbitrium: similiter si haberet appetitum præter rationem, non haberet liberum arbitrium: si ergo non saluatur in ratione per se, nec in voluntate, videtur quod aliquid addat supra vtramque.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA: Omnis habitus, qui addit aliquid supra potentiam, determinat potentiam ad aliquem actum: sed liberum arbitrium potius ampliat subiectum, siue potentiam, in qua est respectu actuum, quam addat: ergo, et cetera.

ITEM liberum arbitrium, quantum est de se respicit actum moris: sed nullus habitus moralis, qui addit aliquid supra potentiam, est indifferens ad bonum, et malum: liberum arbitrium est ad bonum et ad malum indifferens: ergo supra rationem, et voluntatem nihil addit.

ITEM possibile est intelligere potentiam circumscripto omni habitu, qui addit aliquid supra ipsam: sed impossibile est esse, vel intelligere aliquem habitum voluntatem et rationem, qui non intelligatur habere liberum arbitrium: ergo liberum arbitrium super rationem et voluntatem nihil addit nouum.

ITEM æque essentialia sunt anime habere liberum arbitrium, sicut esse ad imaginem Dei: sed cum dico animam esse ad imaginem Dei, non dico aliquid additum substantia, et potentijs: ergo pari ratione nihil superaddo rationi et voluntati, cum dico animam habere liberum arbitrium.

ITEM si liberum arbitrium adderet aliquid supra rationem et voluntatem: aut ergo illud haberet ortum ab eis, aut non. Si non: ergo esset habitus infusus, vel acquisitus, quod absurdum est dicere. Si sic: ergo cum illud, quod addit supra alterum, et ortum habet ab eo, dependentiam habet ab illo: et quod dependet, et ortum habet ab altero, potius habet ab illo regi quam ipsum regere, potius habet subijci quam dominari: ideo liberum arbitrium in homine non imperaret.

ITEM si liberum arbitrium diceret habitum, qui adderet supra rationem et voluntatem, cum vnus accidens non possit esse in duobus subiectis, videtur quod ille habitus haberet plurificari propter multiplicationem subiecti primi, et quod plura arbitria essent in vno homine: quod omnino deuiat a recta ratione.

CONCLUSIO.

Liberum arbitrium secundum essentiam nihil addit supra rationem et voluntatem, addit tamen secundum relationem, qua ponit eas ad vnum actum concurrere.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum habitus reddat potentiam facilem, et tribus modis habeat potentiam esse facilem, tribus modis habet habitus ad potentiam comparari. Quædam namque potentia respectu alicuius actus est facilis per seipsam, vt patet cum dicitur: Mens est nata ad meminerendum sui ipsius, vel intelligendum se: et

se: et tunc talis habitus non differt a potentia secundum rem, sed secundum rationem, et modum dicendi: et tunc non addit aliquid secundum essentiam, sed solum secundum rationem. Quædam est potentia, quæ respectu alicuius actus est facilis per aliquid sui, sicut potentia intellectiua ad cognitionem figurarum geometricarum non est facilis per seipsam, sed potius per aliquod accidens quod habet esse in ea, et tunc habitus talis addit supra potentiam, non solum secundum rationem, sed etiam secundum essentiam, et rem. Aliqua vero potentia facilis est ad aliquem actum per seipsam, non tamen sola, sed cum alia: et sic potentia rationalis sine aliquo habitu superaddito, ex sola coniunctione sui cum appetitu nata est in actum consentiendi, et eligendi exire: et hoc modo habitus, vel facultas non addit aliquid diuersum secundum essentiam, nec addit solum secundum rationem intelligendi, sed medio modo addit scilicet secundum esse, quia non addit aliquid absolutum, sed respectuum, sicut patet, cum dico rationem per se, et rationem associatam, siue adiunctam voluntati, non addo aliquid nouum supra rationem secundum se, sed solum coniunctionem sui ad alterum, quantum ad aliquem consequentem actum. Vnde sicut quando plures concurrunt ad trahendam nauem, vel ferendum lapidem, potentia vnus reddit potentiam alterius facilem, ita quod nulla noua virtus, vel habilis aduenit potentia alicuius trahentis in se: sic et in proposito intelligendum est se habere: et hinc est quod liberum arbitrium est accidens esse videatur in quantum sonat rationem habitus, secundum rem tamen non est accidens potentia superadditum. Et iterum, licet sit habitus: quia tamen non dicit habitum vnus potentia absolute, sed cum relatione vnus ad alterum, in duabus potentijs, seu respectu duarum potentiarum potest esse vnus: non enim est habitus superadditus per gratia infusionem, vel per innatam dispositionem, sed potius dicitur esse habitus, quo ratio, et voluntas suis actibus dominantur. Qui quidem est in eis ex sua naturali origine, pro eo quod naturaliter istæ duæ potentia in eadem substantia sunt inditæ vel radicatæ, nec contingit vnam ab altera separare. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod liberum arbitrium secundum essentiam nihil addit supra rationem, et voluntatem: addit tamen aliquo modo secundum esse, siue secundum relationem, qua quidem non ponit aliquam nouam qualitatem esse in ratione, vel voluntate, sed ponit rationem et voluntatem ad vnum actum concurrere secundum naturalem aptitudinem.

S. Thom. 1. p. q. 82. art. 3. ut liberum arbitrium esse idem quod voluntas secundum quod in ea est virtus intellectus.

aliquo quantumcumque nudæ, necesse est ponere in eo arbitrij libertatem: et sic planum est quod liberum arbitrium est dicat habitum complectentem rationem et voluntatem, non tamen dicit habitum accidentalem sicut gratia, vel virtus, immo potius dicit illarum duarum potentiarum dominium naturale respectu eius actus, qui est eligere, siue consentire: et propterea Sancti magis vocant liberum arbitrium facultatem, vel potestatem, quam vocent habitum, ostendentes differentiam eius ad alios habitus animæ.

QVÆSTIO VI.

An liberum arbitrium sit facultas residens potius penes rationem quam voluntatem.

Alex. Alenf. 2. p. q. 72. Membr. 6. art. 3. Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 25. q. 6.



VM liberum arbitrium sit habitus siue facultas residens penes rationem, et voluntatem coniunctim, queritur penes quæ istarum potentiarum principalis insit. Et quod principalis insit penes rationem, videtur primo per ipsam nominationem, qua dicitur esse liberum arbitrium. Si enim adiectiuum ponit rem suam circa suum substantiuum, et principalis dicitur aliquid de aliquo, quod dicitur secundum abstractionem, quam quod dicitur secundum concretionem: et habitus ille nominatur arbitrium liberum, non libertas arbitraria, arbitrium vero se tenet ex parte rationis: videtur ergo, et cetera.

AD OPPOSITUM

ITEM philosophus dicit quod ratio nata est regere irascibilem, et concupiscibilem: sed voluntas con- 33. et 2. Moral. cap. 2. et 8. sit in illis duabus virtutibus scilicet concupiscibili, et irascibili: ergo ratio nata est regere voluntatem et rationem: sed liberum arbitrium est magis regens, quam voluntatis: ergo magis se tenet ex parte rationis, quam voluntatis. Si tu dicas, quod philosophus intelligit de irascibili, et concupiscibili brutali, non de illa, in qua consistit ipsa voluntas, contra hoc est ipsa littera: Dicit enim quod liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium: si ergo iudicantis est regere iudicatum, patet, et cetera.

ITEM factio vltimo iudicio rationis, semper voluntas mouetur secundum illud: ergo si præit hoc tanquam iudicans, et illud sequitur tanquam iudicatum, cum libertas magis resideat penes illud, quod præit, et imperat, quam penes illud, quod sequitur, et obedit, videtur quod liberum arbitrium plus tenet se ex parte rationis, quam voluntatis.

ITEM liberum arbitrium eoipso liberum est, quo potest seipsum restringere et reprimere: sed repressio actus voliti non est nisi per iudicium rationis, quia nisi examen rationis interueniat, semper voluntas sequitur imperum affectionis: ergo libertas magis est penes rationem, quam voluntatem.

SED CONTRA: Liberum arbitrium eoipso dicitur liberum, quia immune est a coactione: ergo penes illud maxime est liberum arbitrium quod magis elongatur a natura coactionis: et talis potentia est ipsa voluntas, non ratio: in multis enim contingit rationem cogi, non sic voluntatem: ergo, et cetera.

FVNDAMENTA.

ITEM liberum arbitrium est illud quod est in nobis imperatum: sed magis est imperatiua in nobis voluntas, quam ratio: quidquid enim ratio dicit, semper illud fit, quod voluntas præoptat: ergo, et cetera.

ITEM liberum arbitrium est illud, ex quo principaliter consistit in nobis meritum, vel demeritum: sed meritum, vel demeritum principaliter consistit penes voluntatem: ergo, et cetera.

ITEM

Lib. de libe- I T E M liberum arbitrium est in nobis potentissi- ro arbitrio mum, sicut dicit Bernardus, et plures auctoritates hoc a med. sonant: sed nihil adeo est in potestate nostra, sicut est Angust. lib. voluntas, et actus volendi: ergo videtur, quod maxi- 1. retrah. c. me penes voluntatem residet in nobis libertas.

22. et ca. 9. et 3. do li- bero arbit.

CONCLUSIO.

6. 3. tom. 1. Liberum arbitrium inchoatur in ratione, et in voluntate consummatur: ideo in voluntate prius dicitur residere.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod cum liberum arbitrium sit facultas, siue dominium, ex qua redditur potentia facilis, non solum ad mouendum alia, sed etiam ad mouendum seipsam, sicut ratio mouendi se, inchoatur in ratione, et consummatur in voluntate, sic et arbitrii libertas residet penes rationem, et voluntatem: ita quod in vna illarum potentiarum inchoatur, et in alia consummatur: ideo autem dico motum inchoari in ratione, quia non mouetur appetitus, nisi praerambulo cogitatu: nequaquam enim possumus amare, nisi cognoscamus: et ideo ad hoc, quod motus fiat, praerit cognitio disponens, et subsequitur voluntas perficiens. Quantumcumque enim praecedat cogitatus, numquam tamen motus sequitur, nisi ipsum imperet voluntatis affectio: et sicut voluntas non habet moueri ad obiectum acceptando, vel refugiendo illud, nisi praerambulo cogitatu, sic etiam non habet approbare, vel respuere, siue eligere, et refranare actum proprium, nisi rationis actus praecedat, qui dicitur ipsum esse bonum, vel malum, perficiendum, vel refranandum: ex tali enim actu praerambulo voluntas in actu suo incipit complacere, vel displicere. Et sic patet quod libertas arbitrii, siue facultas, quae dicitur liberum arbitrium in ratione inchoatur, et in voluntate consummatur. Et quoniam penes illud principaliter residet, penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii, et dominium in voluntate consistit. Et iterum, quia illud in quo res inchoatur, se habet per modum materialis: illud in quo consummatur, se habet per modum formalis, et adiectiuum respectu substantiuu se habet per modum informantis: ideo in nominatione illius potestatis nomen respondens rationi significatur substantiuue: nomen vero respondens voluntati significatur adiectiuue: et propter hoc magis vocatur ista facultas liberum arbitrium quam arbitraria libertas:

1. E T per hoc patet responsio ad primum obiectum in contrarium.

2. A D illud vero quod obijcitur secundo, quod ratio regit irascibilem, et concupiscibilem, dicendum quod siue vis irascibilis, et concupiscibilis intelligatur de appetitu brutali, siue de potentia appetitiua rationali, vtrumque tamen habet regere ratio per modum disponentis, et consulentis, quantum est de se. Quod autem regat per modum imperantis, hoc non est nisi mediante voluntate, quae dat ei auctoritatem: voluntas autem non dicit aliam potentiam per essentiam a concupiscibili, et irascibili, sed nominat ipsum appetitum, vt ratiocinatum, siue rationi coniunctum, et sic eius regere est, et imperare. Concupiscibilis autem, et irascibilis eandem potentiam nominant affectiuam, in quantum tamen habent regi: et ita dicuntur inferiores, non quantum ad naturam potentiae, sed quantum ad officium. Et hinc est quod liberum arbitrium secundum rem comprehendit istas tres potentias, videlicet rationalem, irascibilem, et concupiscibilem, sicut dicit Augustinus de quinque responsionibus: Cum de libero arbitrio loquimur, non de parte animae loquimur, sed de tota: hinc est etiam, quod cum ceterae virtutes non indolente ponantur in libero arbitrio, non huic obuiat illud quod consuevit dici, quod tres virtutes theologicae sunt in rationali, concupiscibili, et

A irascibili: voluntas enim, vt iam dictum est, non nominat aliam potentiam secundum essentiam, et naturam ab irascibili, et concupiscibili, licet alio modo nominetur.

3. A D illud quod obijcitur, quod ratio iudicat, et voluntas sequitur, dicendum quod duplex est iudicium rationis. Quoddam est in solo dictamine, et hoc est rationis secundum se. Aliud est secundum iudicium diffinitiuum, vt fiat vel non fiat, et illud numquam est sine voluntate. Quantumcumque enim ratio deliberet, in eam partem determinat diffinitiuum iudicium, quam praeroptat voluntas. Et ideo cum dicitur, quod voluntas sequitur iudicium, si intelligatur de iudicio, quod consistit in solo dictamine, non est semper verum, quod ad illud sequatur voluntas necessaria. Si autem intelligatur de iudicio diffinitiuo, ex hoc non sequitur, quod voluntas sequatur principaliter actum alienum: immo potius actum alienum trahit ad proprium.

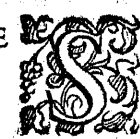
4. A D illud quod ultimo obijcitur, quod refranatio est mediante actu rationis, dicendum quod verum est, quod actus rationis requiritur, sed numquam ab illo principaliter est refranatio. Quantumcumque enim ratio dicitur actum voluntatis esse malum, numquam tamen voluntas se retrahit, nisi velit: et ideo sicut possibilitas scribendi principaliter dicitur esse in manu, quam in oculo, licet ad eum concurrat vis oculi, et vis manus, sic intelligendum est in proposito. Ex dictis igitur patet quid sit liberum arbitrium secundum rem, et qualiter se habeat ad rationem, et ad voluntatem. Si enim omnia, quae praedeterminata sunt, insimul conferantur in vnum, puto satis posse quietari intellectum: si quis autem in aliquo praedictorum quiescere velit reliqua non pertractans, non ita euidenter innotebit ei, quae sit liberi arbitrii quidditas, et essentia.

DIST. XXV. PARS II.

De libero arbitrio secundum differentes eius status in speciali.

Ex praedictis perspicuum, et cet.

Expositio textus.



V P R A egit Magister de libero arbitrio secundum id, quod est in generali. In hac parte agit de diuersis statusibus eius in speciali, ostendens quod secundum diuersos eius status, diuersi sunt libertatis gradus, pro eo quod libertas arbitrii minui habet per peccatum. Et quoniam non omnis libertas habet diminui, ideo pars ista continet tres particulas. In prima assignat Magister gradum libertatis in homine secundum diuersos status. In secunda vero assignat diuersas differentias libertatis, ibi: Est namque libertas arbitrii triplex. In tertia vero breuiter epilogat, ostendens quo genere libertatis liberum arbitrium intelligi debeat, minui per peccatum, ibi: Ex praedictis iam apparet, in quo per peccatum, et cet. Prima pars habet tres particulas. In prima determinat gradum libertatis. In secunda vero assignat status diuersos hominis, in quibus libertas habet augeri, et diminui, ibi: Ex possunt notari in homine quattuor status, et c. In tertia vero determinat, per quid minui habet arbitrii libertas, ibi: Vnde manifestum est, quod praeter alias penalitates, et c. Similiter secunda pars tres habet partes secundum triplicem libertatis differentiam. Primo enim agit de libertate a coactione. Secundo de libertate a culpa, seu peccato, ibi: Est et alia libertas a peccato. Tertio de libertate a miseria, ibi: Est iterum libertas a miseria, et c. Aliarum autem partium diuisiones manifestae sunt in littera.

Corrupta

Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum, et ex parte perdita. Dub. I.

Obijcitur: Hoc est contra Bernardum qui dicit in libro de libero arbitrio: Nec miseria amittitur, nec culpa minuitur. Item in eodem libro loquens de libero arbitrio: Sui omnino diminutionem, vel defectum non patitur. Et iterum ipse ibidem dicit: Libertas liberi arbitrii de ipso, quo condita est, statu, aliquatenus non mutatur, sed aequaliter, quantum in se est, a calis, et terris, et inferis possidetur: ergo male assignat Magister diuersos gradus libertatis arbitrii. Item si libertas arbitrii potest per peccatum diminui, cum non sit infinita, aliquando poterit amitti: ergo si impossibile est creaturam rationalem absque libertate arbitrii esse, impossibile est ipsum per peccatum diminui.

R E S P. ad hoc dicendum, quod est loqui de libertate arbitrii quantum ad esse, et quantum ad bene esse. Si loquamur quantum ad esse, sic liberum arbitrium, non potest diminui per peccatum. Si loquamur quantum ad bene esse, sic excludit malum duplex, videlicet culpae, et poenae: et quantum ad hoc, liberum arbitrium potest diminui: et haec libertas per peccatum tolli potest, sicut in damnatis, qui necessario sunt subiecti malo culpae, et poenae: et per hoc patet obiecta contra hoc, quia procedunt de libertate intelligendo quantum ad esse.

Est namque liberum arbitrium triplex, scilicet a necessitate, a peccato, a miseria. Dub. II.

Videtur quod ista diuisio sit superflua. Cum enim non sit nisi duplex malum scilicet culpae et poenae, videtur quod non sit nisi duplex libertas: cum ergo libertas dicat ereptionem ab aliquo malo, videtur quod non debeat esse nisi duplex libertatis differentia: Itē: Cum non sit tantum malum culpae, et poenae, sed etiam tentationis, videtur praedicta diuisio esse diminuta, quae omittit vnam differentiam, quae est libertas arbitrii a malo tentationis. Si tu dicas eam contineri sub libertate arbitrii a miseria; Contra: Cū Bernardus in libro de libero arbitrio diuidat libertatem arbitrii in libertatem arbitrii et consilij, et complaciti, queritur quae sit inter has diuisiones differentia, et penes quid sumantur harum diuisionum membra.

R E S P. Dicendum quod sicut ex praecedentibus colligi potest, arbitrii libertas, et priuatiue dicitur, et positue. Priuatiue dicitur per comparisonem ad illud, respectu cuius dicitur libertas, vt a quo. Positue per comparisonem ad illud, respectu cuius dicitur libertas, vt ad quod. Libertas autem opponitur seruituti: seruitus autem duplex est, videlicet seruitus coactionis, et seruitus subiectionis. Seruitus autem subiectionis potest esse sub duplici differentia, secundum quod duplex est malum, scilicet malum quod patimur: et hoc est malum miseriae, et in hoc attenditur libertas a miseria. Et malum quod facimus: et hoc est malum culpae, et in hoc attenditur tertia libertatis differentia. Et sic patet quod libertas secundum quod consideratur per comparisonem ad illud, a quo est libertas, habet diuidi in tres differentias, quae sunt libertas a necessitate, a culpa, et a miseria. Si autem consideretur libertas per comparisonem ad illud ad quod, scilicet ad actum, in quem exit, hoc potest esse, aut prout simpliciter consideratur respectu actus volendi, et sic dicitur libertas arbitrii. Aut prout consideratur respectu actus volendi, ad finem relati, qui dicitur vltus, vel vti, et sic attenditur libertas consilij. Aut respectu actus volendi quietati, qui quidem dicitur actus fruitionis, et penes hunc attenditur libertas complaciti. Et sic patet sufficientia vtriusque diuisionis, et diuersi modi, secundum quos praedictae diuisiones habent assignari. Possent tamen ad vnam communem rationem diuidendi reduci sic. Est enim

A considerare libertatem arbitrii quantum ad esse, et quantum ad bene esse. Si quantum ad esse, sic vocatur a Magistro libertas a coactione, et a Bernardo libertas arbitrii, ab vno positue, ab altero priuatiue. Si quantum ad bene esse, cum ad bene esse concurrat duplex bonum, videlicet bonum rectificans, et bonum delectans, siue bonum ordinans, et bonum quietans, et per oppositum excludatur duplex malum, videlicet malum deformans, et malum affligens, sic est duplex differentia, quarum vna sumitur respectu boni dirigentis: et haec dicitur libertas consilij a Bernardo, et a Magistro libertas a culpa. Alia vero sumitur respectu boni quietantis: et haec a Bernardo vocatur libertas complaciti, et a Magistro libertas a miseria. Idem enim ipsum, quod Bernardus nominat positue, siue per comparisonem ad terminum ad quem, Magister nominat priuatiue, siue per comparisonem ad terminum a quo. Et sic patet diuisionum sufficientia. Patet etiam responsio ad obiecta. Praeter enim malum culpae, et poenae est assignare differentiam tertiam libertatis arbitrii, quae non sumitur respectu mali, vt pote illa, quae attenditur quantum ad esse. Et malum tentationis quodam modo habet reduci ad malum culpae, quodam modo ad malum poenae. Ad malum culpae in quantum subintrat interius. Ad malum vero poenae in quantum affligit exterius: et sic non facit quartum membrum ab illis tribus diuersum.

Verum nobis magis placet, vt ipsa libertas arbitrii sit et illa qua quis liber est ad malum, et illa qua quis liber est ad bonum. Dub. III.

Hoc videtur esse contra Anselmum qui dicit quod potestas peccandi non est libertas, nec pars libertatis. Item videtur etiam esse contra rationem, quia vnumquodque debet denominari a suo optimo: et libertas, quae est ab omni culpa, haec est ab omni miseria: ergo liberum arbitrium debet denominari ab illa. Item: Si liberum arbitrium dicitur non solum quia est in bonum, sed etiam, quia potest in malum, cum in beatis non possit in malum, videtur quod aequiuoce dicatur libertas arbitrii in viatoribus, et in beatis. Sed contra hoc est, quia comparatio secundum maius et minus est respectu solius vniuoci. Si ergo aequiuoce diceretur liberum arbitrium in beatis et in nobis, non esset maior libertas in beatis, quam in nobis, quod est contra Magistrum in littera, qui differenter gradus libertatis assignat. Propter hoc est, quae est, vtrum libertas a coactione, et culpa, et a miseria dicatur aequiuoce, vel vniuoce, et cui primo nomen libertatis imponatur.

R E S P. Dicendum quod cum nomen imponatur rei a proprietate, quae est sibi inherens inseparabiliter, et essentialiter, et libertas essentialis liberi arbitrii non sit libertas a culpa, vel a miseria, sed libertas a coactione, ab illa libertate arbitrium habet denominari. Et quoniam haec in creaturis, quantum est de se indifferens est ad bonum, et malum: ideo Magister de hac intelligens dicit in littera, quod libertas, a qua liberum arbitrium denominatur liberum, non est libertas ad bonum tantum, sed etiam ad malum: non quod principaliter respiciat malum, sed quia de generali nominis significatione non determinatur ad bonum, licet principaliter respiciat bonum, quam malum. Et per hoc patet responsio ad primum obiectum. Ad illud vero quod obijcitur, quod denominatio debet fieri ab optimo, dicendum quod illud verum est de optimo non quocumque, sed essentiali, et inseparabili. Ad illud quod queritur, vtrum dicatur libertas aequiuoce, vel vniuoce, dicendum quod nec sic, nec sic, sed secundum quandam analogiam, quae propter conuenientiam cum vniuoco recipit comparisonem secundum magis, et minus, propter conuenientiam, cum

cum æquiuoco recipit quandam distinctionem multiplici- tatis: analogum enim medium tenet inter vniu- cum, et æquiuocum: et sic patent ea quæ quæstia sunt.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis, cum supra habi- tum sit de libero arbitrio in se, quæritur hic de ipso in comparatione. Et circa hoc quærentur sex. Primo quæritur de libero arbitrio in comparatione ad subiectum. Secundo quæritur de ipso in comparatione ad actum. Tertio quæritur in comparatione ad obiectum. Quarto in comparatione ad aliquod aliud agens creatum. Quinto in comparatione ad mo- uens primum scilicet Deum. Sexto, et vltimo in com- paratione ad corpus coniunctum.

QVÆSTIO I.

An liberum arbitrium sit æque in omnibus, in quibus reperitur.

Alex. Alex. 2. p. q. 72. Memb. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 24. q. 7.

AD OP- POSITVM

DE libero arbitrio in comparatione ad subie- ctum, vtrum in omnibus, in quibus est, sit æqualiter, aut secundum magis et minus. Et quod sit in omnibus æqualiter, vide- tur primo per Bernardum in lib. de libero arbitrio. Manet libertas voluntatis tam plena in bonis, quàm in malis: sed in bonis ordinator, tam integra quoque suo modo in Creatore, quàm in creatura.

Ibidem.

2. ITEM in eodem: Libertas arbitrij cunctis pari- ter ratione vtentibus competit, nec magis est in bonis, quàm in malis. Et iterum subiungit, quod nec auge- tur gratia, nec minuitur culpa.

3. ITEM liberum arbitrium eoipso dicitur libe- rum, quo est a coactione immune: sed omne libe- rum arbitrium est ab omni coactione immune: ergo si libertas arbitrij in quolibet vniuersaliter priuat coa- ctionem: et omnimodam priuationem, non est magis, et minus reperiri, in vno, quàm in altero; arbitrij li- bertas in omnibus in quibus est, æqualiter est.

4. ITEM magis et minus est per permutationem vnius ad alterum: sed libertas arbitrij nullo modo po- test permitti in aliquo seruituti sibi contraria, quæ quidem est seruitus coactionis: ergo non videtur, quod possit secundum magis et minus participari: ergo æqualiter est in omnibus, in quibus inuenitur.

FVNDAM- ENTA.

Lib. de li- bero arbi- trio cap. 3. et 22.

SEDCONTRA: Liberum arbitrium est potestas seruandi rectitudinem, sicut dicit Anselmus: sed ma- ior est potestas seruandi rectitudinem in bonis, quàm in malis: in confirmatis, quàm in non confirmatis: ergo liberum arbitrium contingit secundum magis, et minus participari.

ITEM libertas arbitrij est quædam nobilis digni- tas in anima rationali: sed in nulla proprietate digni- tatis creatura potest æquari Creatori: ergo impossibile est libertatem arbitrij inter creaturam et Creatorem æqualiter reperiri.

ITEM libertas arbitrij est facultas quæ fundatur supra rationem, et voluntatem: sed vis cognitua mul- to perfectior reperitur in Deo, quàm in creatura, et in vna creatura plus quàm in alia, similiter et vis appetitiua: ergo pari ratione et illa facultas, ex qua potentia rationalis, et potentia voluntatis liberæ esse dicuntur.

ITEM liberius est illud, in quo nullum cadit ge- nus seruitutis, quàm in quo potest aliquod genus ser-

uitutis cadere: cum igitur aliqua sint, quæ nullo mo- do possint subijci nec peccato, nec miseria: quædam vero, quæ eis subiecta sunt, et seruiunt; videtur ergo quod ab his et illis liberum arbitrium non participe- tur æqualiter.

CONCLUSIO.

Liberum arbitrium quo ad immunitatem coactionis æqua- liter est in omnibus in quibus reperitur: quo vero ad di- gnitatem, præstantius in Creatore: quo ad facultatem iustitiæ seruandæ, in creaturis inæqualiter reperitur.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligen- tiam est notandum, quod cum quæritur, vtrum libe- rum arbitrium sit æqualiter in omnibus, non est quæ- stio de ipso secundum quod dicitur liberum ea liber- tate, quæ est a miseria, vel a culpa: hoc enim modo planum est, quod liberius est in vno, quàm in alio: sed est quæstio de libero arbitrio secundum quod dicitur libertas a coactione: sic enim videtur auctori- tates Sanctorum sibi inuicem repugnare. Et propterea ad contrarietatem, quæ videtur, de medio dirimen- dam, intelligendum est, quod liberum arbitrium siue libertas arbitrij, et dicitur comparationem ad illud a quo, et ad illud ad quod. Per comparationem ad il- lud a quo dicitur priuatione, siue negatiue: dicitur enim liberum a coactione, pro eo quod est ab omni coactio- ne immune. Per comparationem ad illud ad quod, di- citur positue pro eo quod libertas arbitrij est quæ- dam facultas siue potestas seruandi rectitudinem: hæc autem facultas prout priuationi coactionis coniuncta est, habet quandam dignitatem: dignitatis enim est, et potestatis non posse cogi. Et sic in liberi arbi- trij intellectu tria clauduntur, videlicet a coactione immunitas, excellentiæ dignitas, et potestas, siue fa- cultas. Quantum ad primum, liberum arbitrium in omnibus, in quibus est, æqualiter se habet, sicut dicit auctoritates Bernardi, et ostendunt rationes ad hoc inductæ, pro eo quod in omni, in quo ponitur simpli- citer et vniuersaliter, omnem excludit coactionem: propterea dicit Bernardus quod ita plena est arbitrij libertas in creatura suo modo, sicut in Creatore: quod et si nõ possit intelligi veraciter esse dictum de aliquo, quod dicitur per positionem; potest tamen intelli- gi de eo quod dicitur per omnimodam priuationem. Quantum ad secundum, videlicet quantum ad excel- lentiam dignitatem, est æqualiter in comparatione crea- turarum ad inuicem, et inæqualiter in comparatione creaturarum ad Creatorem. Dignitas enim liberi arbi- trij increati superexcellit omnem dignitatem liberi arbi- trij creati, quia illa est dignitas summa, et omnis dig- nitas creata est dignitas infra illam, et propter illam: et sic inæqualitas inest libertati arbitrij quantum ad di- gnitatem, prout consideratur in creaturis, et Creato- re. Prout autem consideratur in creaturis relatis ad- inuicem, sic habet in eis reperiri æqualiter, pro eo, quod omne liberum arbitrium immediate est sub Deo constitutum, et quodlibet est suarum operationum post Deum primum principium. Attenditur enim se- cundum rationalis creaturæ supremum, quo solus Deus superior est, sicut vult Augustinus. Quantum autem ad tertium, videlicet quantum ad facultatem aut ad seruandam iustitiæ potestatem; sic inæqualitas reperitur non solum in creaturis, et Creatore, sed etiã in creaturis comparatis ad inuicem. Vna enim creatu- ra multo potentior est altera in rectitudine seruanda, sicut beata, quàm misera: et hoc est, quod dicit An- selmus in libro de libero arbitrio; Libertas arbitrij alia est a se, quæ nec est accepta ab alia, nec facta est, quæ est solius Dei. Alia est a Deo facta, et accepta, quæ est angelorum, et hominum. Facta autem, siue accepta, alia est habens rectitudinem quam feruat: alia carens: habens; alia tenet separabiliter, alia inse-

Bernardus de libero ar- bitrio.

Aug. lib. 24 de Trin. c. 14. et li 15. c. 2. in Ioan. tract. 23. in ser princ. et med. 20. 9. Anselm. 60. 24.

parabiliter: carens autem, alia caret recuperabiliter, alia irrecuperabiliter. Ex hac diuisione Anselmi appa- rent gradus libertatis, non solum in creaturis respectu Creatoris, sed etiam in creaturis ad inuicem relatis. Sumitur enim hæc diuisio libertatis secundum id, quod est in ea positionis: et hoc modo contingit eam secun- dum plus, et minus in habentibus liberum arbitrium reperiri: et sic procedunt rationes prius adductæ.

Patet igitur ex prædictis responso ad quæstionem propositam: patet nihilominus responso ad obiecta, quia rationes, quæ probant æqualitatem arguunt de libero arbitrio penes id, quod dicit priuationem: ra- tiones vero ad oppositum penes id, quod dicit positio- nem: et ideo vtræque concedendæ sunt, quia diuersis vijs verum concludunt.

QVÆSTIO II.

An liberum arbitrium sit contingentium, vel necessarium.

Alex. Alex. 2. p. q. 72. Membr. 6. art. 2. S. Tho. 2. Sent. dist. 25. q. 1. art. 3. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 25. q. 1. art. 4. Richardus 2. Sent. dist. 25. art. 3. q. 1. Greg. Arim. 2. Sent. dist. 26. q. 1. art. 1. Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 25. q. 8.

AD OP- POSITVM

DE libero arbitrio in comparatione ad actum. Et quæritur, vtrum sit actuum contingentium, et necessarium, an contingentium tantum. Et quod sit contingentium tantum, videtur per Magistrum in cap. 2. huius distincti. vbi ait sic: Hoc autem sciendum, quod liberum arbitrium non refertur ad præsens, vel ad præteritum, sed ad futu- ra contingentia.

2. ITEM liberum arbitrium est respectu eorum actuum, qui sunt a nobis, et eorum, de quibus consi- liamur. Si igitur non consiliamur de necessariis, et im- possibilibus, sed de contingentibus: et ea, quæ sunt in nobis actuum facere, et non facere; videtur quod soli actus contingentes ad liberum arbitrium habeant pertinere.

3. ITEM liberum arbitrium est potestas rationa- lis: sed potestas rationalis est indifferens ad faciendū et non faciendum: et nihil, quod exit a potentia indif- ferenter se habente ad hoc, et ad eius oppositum, est necessarium, sed contingens: ergo, et cetera.

4. ITEM necessarium, et voluntarium ex oppo- sito diuiduntur: ergo si actus liberi arbitrij esset nec- cessarius, non esset voluntarius: si ergo omnis actus li- beri arbitrij est voluntarius, videtur quod nullus sit necessarius.

FVNDAM- ENTA.

Cap. 205. 20. 2.

SEDCONTRA per Augustinum in Ench. Erit homo sic, vt velle male non possit, nec tamen ideo carebit libero arbitrio. Et paulo post: Neque autem vo- luntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati sic esse volumus, vt esse miseri non solum nolumus, sed nequaquam prorsus velle possimus. Et ex hoc expre- se colligitur, quod liberum arbitrium est respectu actus necessarij, et immutabilis.

ITEM liberum arbitrium est in Deo, et angelis, et in hominibus beatis: sed Deus est immutabilis per na- turam, angelus vero, et homo beatus per gloriam: ergo in ipsis liberum arbitrium necessarium, et immutabi- liter in suum actum exit: igitur non solum est respectu actus contingentis, verum etiam necessarij.

ITEM non est meritum sine actu liberi arbitrij: sed iste, qui fecit bonum, vult se fecisse, et hoc ip- so meretur: si igitur, hunc fecisse bonum, demonstra- to illo, qui fecit, est necessarium, liberum arbitrium

est respectu actus necessarij, etiam secundum statum meriti.

ITEM liberum arbitrium est potestas non alliga- ta eo ipso quod liberum est: si igitur potentia intelle- ctua eo ipso quod non est alligata, potest cognoscere necessaria: ergo cum voluntas vel arbitrij libertas ad ni- hil astringatur, videtur quod erit respectu actuum necessarium, et contingentium simul.

CONCLUSIO.

Liberum arbitrium secundum quod liberum, est non modo actuum contingentium, sed necessarium quoque: se- cundum vero quod deliberans, est tantum contingentium, qui tamen possunt esse de obiectis non tantum con- tingentibus, sed etiam necessarijs.

RESP. AD ARG. Dicendum quod liberum arbitrium dupliciter potest considerari. Aut secun- dum quod liberum, aut secundum quod deliberans. Si loquamur de ipso secundum quod liberum, sic con- cedo, quod potest esse non solum respectu contingen- tis, sed etiam necessarij, sicut patet in Deo, et in Chri- sto, et in angelis, et in hominibus beatis. Cum enim duplex sit necessitas, videlicet coactionis, et immuta- bilitatis necessitas coactionis repugnat libertati arbi- trij: necessitas vero immutabilitatis non: pro eo quod arbitrium dicitur liberum, non quia sic velit hoc, vt possit velle eius oppositum: sed quia omne quod vult, appetit ad suipsum imperium, quia sic vult aliquid, vt velit se velle illud: et ideo in actu volendi seipsum mo- uet, et sibi dominatur, et pro tanto dicitur liberum, quamuis immutabiliter ordinetur ad illud. Si autem loquamur de libero arbitrio secundum quod delibe- rans, vtrum hoc fiat, vel non fiat, sic actus eius, de quo deliberat, est contingens: nullus enim deliberat de necessario, et impossibili: actus tamen ille potest esse circa necessarium, vel circa contingens. In libero enim arbitrio est considerare actum volendi, et ipsum volitum. Et in quantum liberum arbitrium est delibe- rans, necesse est quod contingentia sit circa vtrumque istorum, vel circa alterum. Circa vtrumque, vt cum quis deliberat, vtrum velit intrare religionem, vel dil- ligere inimicum. Circa alterum, vt cum quis delibe- rat, vtrum debeat sibi placere, vel displicere malum quod fecit, vel vtrum debeat consentire, vel dissentire appetitui naturaliter inserto, vtpote appetitui bea- titudinis. Sic igitur actus liberi arbitrij deliberantis, quamuis possit esse circa necessarium, semper est con- tingens: actus vero liberi arbitrij vt liberum est, non solum potest esse circa necessarium, sed etiam necessa- rius in se: et per hoc patet responso ad propositam quæstionem, patet etiam responso ad obiecta. Nam rationes, quæ ostendunt quod liberum arbitrium potest esse respectu actus necessarij, concludunt de li- bero arbitrio secundum quod liberum est, sicut ma- nifeste apparet pertractanti. Auctoritates vero, et rationes ad oppositum intelliguntur de libero arbi- trio secundum quod deliberans, et consilians: aliter non coguntur.

1. 2. NAM quod primo obijciatur de verbo Ma- gistri, planum est quod intelligit de libero arbitrio se- cundum statum viatoris, sicut Magister in littera seip- sum exponit. Similiter quod secundo obijciatur, quod liberum arbitrium est eorum, de quibus consiliamur: hoc enim verum est de libero arbitrio secundum quod tenet rationem deliberantis.

3. ET ad illud quod obijciatur, quod rationalis po- testas est ad opposita, dicendum quod illud non est verum de omni potestate rationali, sicut iam in se- quenti problemate melius patebit: sed hoc est verum de rationali potestate secundum statum mutabilitatis, et vertibilitatis, secundum quem statum intelligitur vebum Philosophi.

4. Ad illud quod obijcitur, quod necessarium, et voluntarium ex opposito diuiduntur, dicendum quod verum est secundum quod necessarium dictum est a necessitate coactionis, secundum autem quod necessarium dictum est a necessitate immutabilitatis, non diuiditur contra voluntarium, nisi voluntarium dicatur a voluntate deliberante, et consiliante: et hoc modo bene concedo, quod voluntarium est contingens, et hoc non obuiat, sed potius consonat ei, quod dictum est.

QVÆSTIO III.

An liberum arbitrium, secundum quod liberum, possit in malum.

S. Th. 1. p. q. 19. art. 3. et q. 82. art. 1. Et 1. 2. q. 6. art. 3. et 4. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 25. p. 2. q. 1. art. 3. Et 2. q. 4. q. ult. Richardus 2. Sent. dist. 25. art. 4. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 25. q. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 25. q. 10.

AD OPPOSITVM

DE libero arbitrio in comparatione ad obiectum. Et est quaestio, vtrum liberum arbitrium secundum quod liberum possit in malum. Et quod sic videtur. De nullo vituperatur quis, nec laudatur, nisi de illo, quod est a libero arbitrio secundum quod liberum: sed de peccato, et malo vituperatur quis, et punitur: ergo peccatum est a libero arbitrio secundum quod liberum: ergo liberum arbitrium potest in peccatum secundum quod liberum, et in malum.

2. ITEM actus liberi arbitrii secundum quod liberum, est eligere: sed liberum arbitrii de se cum est gratia desitutum, habet eligere malum: bonum autem non eligit, nisi per auxilium gratiae: ergo liberum arbitrium quantum est de se, plus habet obiectum malum, quam bonum.

3. ITEM potestates rationales sunt ad opposita, secundum quod huiusmodi: sed liberum arbitrium secundum quod liberum, est potestas rationalis: ergo est ad opposita quantum est de sui natura: sed non est ad opposita, quae sunt dulce, et amarum, verum, et falsum, et similia: ergo ad opposita, quae sunt bonum, et malum: ergo malum est obiectum liberi arbitrii secundum quod liberum.

4. ITEM liberum arbitrium potest facere malum, aut igitur seipso, aut alio. Si alio, quæro, mediante quo: et non est dare: tunc enim esset querere, vtrum illud esset liberum, aut non: etsi non esset liberum, iam in opere suo nec esset laudabile; nec vituperabile, et ita nec peccare posset. Si autem esset liberum: ergo vel erit abire in infinitum, vel est dare quod liberum arbitrium seipso peccet. Si igitur seipso potest in malum, et seipso est liberum: ergo liberum arbitrium secundum quod liberum habet pro obiecto ipsum malum.

FVNDAMENTA. SED CONTRA: Anselmus de libero arbitrio: Quod libertati appositum eam minuit, et separatam auget, non est libertas, nec pars libertatis: sed potestas peccandi est huiusmodi, vt dicit. Et ex hoc concluditur, quod potestas peccandi non est libertas, nec pars libertatis. Si igitur malum non est obiectum, nisi potestatis peccandi, liberum arbitrium secundum quod huiusmodi non habet pro obiecto malum.

ITEM posse peccare plus dicit impotentiam, quam potentiam, et plus dicit defectum, quam complementum: sed liberum arbitrium secundum quod liberum, est sub Deo potentissimum: ergo liberum arbitrium

secundum quod liberum non habet obiectum malum, siue peccatum.

ITEM si malum est obiectum liberi arbitrii secundum quod liberum: ergo vbicumque est libertas arbitrii, est potestas ad malum: ergo vel in Deo est potestas ad malum, vel in ipso non est liberum arbitrium: quod si vtrumque horum est impossibile, et contra Augustinum, restat, et cetera.

ITEM liberum arbitrium numquam facit, nec appetit malum, nisi sub ratione boni: sed vitium, quia non appetitur nisi sub ratione dulcis, ipsum per se non est appetibile, sed dulce: si ergo malum non appetitur, nisi in quantum appareret bonum, solum bonum est obiectum liberi arbitrii.

ITEM vnaquaeque potentia est completior, cum coniuncta est suo obiecto mediante actu, quam cum non est coniuncta: ergo si malum esset obiectum liberi arbitrii secundum quod liberum: ergo insufficienter diffiniretur ab Anselmo cum dicitur: Potestas seruandi rectitudinem. Si tu dicas, quod bonum est obiectum per se, et malum per accidens, hoc non soluit, quia non sufficienter diffinitur medicinam, qui dicit eam esse scientiam sani, nisi addat eius oppositum, licet medicina sit scientia sani per se, et ægri per accidens.

CONCLUSIO.

Liberum arbitrium secundum se consideratum prout in Creatore et creatura reperitur, habet pro obiecto bonum tantum: sed prout est in creatura propter defectibilitatem, potest in bonum, et in malum.

RESP. AD ARG. Dicendum quod de libero arbitrio est loqui dupliciter, aut secundum communem rationem, secundum quam reperitur in Creatore, et in creatura. Et sic obiectum eius est bonum, et æquum: malum vero non est obiectum, nisi quis dicat hoc esse obiectum, quia liberum arbitrium illud respicit, et detestatur. Hic autem vocatur obiectum illud, quod intendit liberum arbitrium per actum proprium, siue quod efficit. Alio modo contingit loqui de libero arbitrio secundum quod reperitur in creatura, et sic est loqui de ipso dupliciter. Aut in quantum liberum aut in quantum deficiens. Si in quantum liberum, sic natum est exire in actum æquitatis susceptibilem, et æquitate informatum. Si autem loquamur de ipso in quantum deficiens, sic liberum arbitrium quia arbitrium liberum, exit in actum de liberatium: quia deficiens, exit in actum deformatum, et ita in malum. Sic ergo patet, quod liberum arbitrium secundum quod liberum est, habet obiectum bonum, et exit in bonum, non in malum, sicut rationes ad secundam partem inductæ ostendunt. Nihilominus tamen in quantum cum libertate habet defectibilitatem, potest in malum, ita quod malitia non est obiectum liberi arbitrii nec a libero arbitrio secundum quod liberum, sed secundum quod deficiens: actus autem abstractus cum sit deliberatus, exit a libero arbitrio secundum quod liberum: et per hoc patet responsio ad primum obiectum.

1. QVOD autem obijcitur. Solis operibus liberi arbitrii deberi laudem, et vituperium, hoc non solum verum est de his, quæ liberum arbitrium respiciunt secundum quod liberum, sed etiam secundum quod defectiuum, sic tantum opus ab eo veniens est vituperio dignum ratione deformatatis, quæ non habet causam efficientem, sed deficientem, sicut infra manifestabitur.

2. AD illud quod obijcitur quod liberum arbitrium de se eligit malum, dicendum quod etsi sufficiat ad eligendum malum, pro eo quod facilis est deficere, quam proficere: non tamen ad illud ordinatur principaliter, quoniam hoc non conuenit ei secundum naturam.

Aug. 22. de Civit. Dei c. ult. to. 5.

Anselm. de lib. arb. c. 3. et 13.

Idem ex S. Th. 1. p. q. 63. art. 1.

naturæ proprie complementum, sed potius secundum naturæ naturæ defectum. Præterea etsi de se eligit malum, numquam tamen eligit malum, nisi in quantum appareret bonum.

3. AD illud quod obijcitur, quod rationales potestates sunt ad opposita, dicendum quod etsi hoc verum sit in rationalibus potestatibus defectibilibus, et creatis: non tamen verum est in rationalibus potestatibus, in quibus non potest esse defectus. Absit enim, quod illud philosophicum verbum sit verum, quo dicitur, quod Deus potest praua agere: hoc enim est contra veritatem, et contra Augustinum sicut in libro 1. ostensum fuit, et inferius suo loco ostendetur. Quod enim dicuntur rationales potestates esse ad opposita, hoc non est, quia sunt rationales, sed quia sunt deficientes, maxime si de eis oppositis intelligatur, quorum vnum est priuatio alterius, sicut se habent bonum et malum, et ita ex hoc non sequitur, quod liberum arbitrium secundum quod liberum possit ad malum.

4. AD illud quod obijcitur, quod liberum arbitrium seipso potest in malum, dicendum quod etsi seipso possit, non tamen potest seipso sufficiente, sed potius seipso deficiente: seipso enim potest deficere, nec oportet aliquid aliud interuenire ad hoc quod exeat in malum.

QVÆSTIO IIII.

An liberum arbitrium ab aliquo cogi possit.

S. Th. lib. 3. contra Gens. cap. 1. 48. Scot. 2. Sent. dist. 25. q. 3. Egid. Rom. 2. Sent. d. 25. p. 2. q. 1. ar. 5. dub. 1. Richardus 2. Sent. dist. 25. art. 4. q. 2. Tho. Argent. 2. Sent. dist. 25. q. 1. ar. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 25. q. 1. 1.

AD OPPOSITVM

DE libero arbitrio in comparatione ad aliud agens creatum. Et est quaestio, vtrum liberum arbitrium ab aliquo agere creato possit cogi. Et quod sic, videtur. Tam Damascenus quam Philosophus dicunt, quod quædam sunt operationes voluntatis partim voluntariæ, partim inuoluntariæ, et quædam mixtæ ex voluntario, et inuoluntario, sicut iactare merces in mare, et similia. Si igitur inuoluntarium est illud quod est per violentiam, aliquas operationes exeuntes a libero arbitrio contingit permisceri violentiæ: ergo si contingit magis, et minus permisceri, contingit eas simpliciter esse inuoluntarias, et coactas: ergo liberum arbitrium cogi potest in actione sua.

2. ITEM maior virtus potest inferre violentiam minori: sed quod potest inferre violentiam, potest compellere: ergo minor virtus a maiori potest compelli: sed aliqua virtus potentior est libero arbitrio viatoris, vt pote angeli: ergo saltem ab angelo liberum arbitrium nostrum potest cogi.

3. ITEM si aliqua virtus potest impediri ab actu suo, potest violentari: etsi sufficienter potest impediri, sufficienter potest violentari: etsi sufficienter potest violentari, potest cogi: cum igitur liberum arbitrium ab actu suo, et vsu impediri possit, sicut patet, quod diabolus potest auferre vsu liberi arbitrii, et facere hominem furiosum: ergo videtur, quod ab eo liberum arbitrium nostrum possit compelli, vel cogi.

4. ITEM quando radius est iunctus aquæ, motus aqua, necesse est moueri radii: sed multo maiori vinculo coniungitur anima corpori, quam coniungatur radius aquæ: ergo moto corpore necesse est moueri affectus animæ: si igitur aliqua virtus creata potest corpus transmutare, poterit per consequens liberum arbitrium vertere, et compellere ipso nolente.

S. Bon. To. 4.

Damas. lib. 2. c. 24. de Fide Orsb.

5. ITEM sicut se habet intellectus ad verum, ita se habet affectus ad bonum: sed intellectus compelli potest ad credendum aliquod verum: ergo et affectus ad amandum bonum: si ergo liberum arbitrium non dicit aliud quam rationem et voluntatem, videtur quod et ipsum compelli possit per actionem alicuius agentis creati.

6. ITEM agens creatum sua actione potest liberum arbitrium cogere coactione inducente, quæ est dispositio respectu coactionis sufficientis: sed dispositio per frequentem sui iterationem, et intentionem, potest fieri necessitas: ergo videtur, quod si voluntas possit cogi coactione inducente, quod processu temporis compelli possit coactione sufficienti per actionem alicuius creaturæ.

SED CONTRA: Bernardus de libero arbitrio: Voluntas pro ingenita sui nobilitate nulla cogitur necessitate: si igitur voluntas a nemine potest cogi, et hoc non est ob aliud, nisi propter liberi arbitrii libertatem: ergo liberum arb. a nulla creatura potest cogi.

ITEM si aliqua creatura posset liberum arbitrium hominis cogere, hoc maxime competeret ipsi diabolo, de quo dicitur: Non est potestas super terram, quæ ei possit comparari: si ergo diabolus liberum arbitrium nostrum non potest cogere, quia tunc faceret nos continue peccare, videtur quod nulla alia creatura possit ipsum cogere.

ITEM nulla maior compulsio potest fieri libero arbitrio hominis quam per comminationem mortis: sed mortis comminatio ad compellendum liberum arbitrium non sufficit, sicut patet in martyribus sanctis, et alijs: ergo a nulla creatura potest compelli.

ITEM si liberum arbitrium est secundum id quod est supremum in anima, cum ipse sit regere, et mouere omnes potentias: sed eo, quod supremum est in anima, solus Deus maior est: ergo nulla creatura potest super illud: nulla igitur creatura potest ad hominis liberum arbitrium compellendum.

CONCLUSIO.

Liberum arbitrium, quo ad interiorem actum, a creato agente cogi non potest, tamen si induci et impelli possit: ac quo ad exteriorem actum etiam cogi potest.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod est loqui de libero arbitrio quantum ad actum exteriorem, et quantum ad actum interiorem, siue quantum ad actum proprium, et quantum ad actum alienum. Si loquamur de libero arbitrio quantum ad actum exteriorem: sic respectu talium actuum potest interuenire coactio: potest enim quis compelli vt genua coram idolo flectat, et vt manibus proprijs thura altaribus imponat, vel incendat. Si autem loquamur quantum ad actum interiorem, qui scilicet est velle, vel eligere, aut consentire: sic respectu talis actus potest liberum arbitrium aliquo modo induci, potest et impediri, sed nullo modo potest compelli. Induci quidem potest quando amat aliud a se, et quod infra se est. Vnde per oblationem alicuius rei amata, vel ablationem potest induci ad consentiendum in aliquid multum efficaci persuasionem, per quem modum idololatæ tentabant sanctos martyres consentire in idololatria, modo promittendo delectabilia, modo infligendo tristitia. Ista tamen inductio longe distat a coactione, sicut probat ipse exitus, quia nec blandimentis allici, nec tormentis terreri adeo potuerunt, vt a veritate iustitiæ mutarentur: et sic liberum arbitrium induci potest, quia amat aliquid infra se, vt pote vitam temporalem, vel aliquid simile, quod potest agens creatum conferre, vel auferre. Potest etiã impediri propter inclinationem, et coniunctionem sui ad corporalem naturam, quæ subest virtuti creaturæ: vnde bene posset aliquis alium ita lædere, quod

h h quod

quod vsum liberi arbitrij amitteret, ex hoc tamen libero arbitrium non cogeret. Coactio enim ponit...

1. Ad illud autem quod primo obijcitur in contrarium, quod est actio mixta ex voluntario, et inuoluntario, dicendum quod illud intelligitur de actione exteriori...

2. Ad illud quod obijcitur, quod maior virtus potest violentare minorem, iam patet responsio, quia quantum ad libertatis dignitatem, sicut ostensum fuit in primo problemate...

3. Ad illud quod obijcitur, quod liberum arbitrium potest in sua actione impediri, dicendum quod verum est: tamen ex hoc non sequitur, quod possit cogi. Impeditur enim priuat actum libertatis...

4. Ad illud quod obijcitur, quod aqua mota, necessario mouetur radius ei coniunctus, dicendum quod non est simile, pro eo quod radij multiplicatio est naturalis...

5. Ad illud quod obijcitur de comparatione intellectus ad verum, et affectus ad bonum, dicendum quod etsi aliquo modo sit comparatio consimilis, non tamen est omnimoda similitudo...

6. Ad illud quod obijcitur, quod potest induci, dicendum quod etsi inductio videatur esse quedam coactio, maxime secundum humana iura...

7. Ad illud quod obijcitur, quod potest cogi, quod est affectus, dicendum quod potest cogi, quod est affectus, dicendum quod potest cogi, quod est affectus...

Petro facta: et propterea non sequitur, quod si possit a creatura induci, quod possit cogi. Nec valet quod obijcitur de dispositione que habet fieri necessitas per iterationem...

QUESTIO V.

An liberum arbitrium a Deo cogi possit.

S. Tho. 1. 2. q. 10. art. 4. Et 2. 2. q. 10. art. 4. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 25. p. 2. q. 1. art. 3. dub. 1. Richardus 2. Sent. art. 4. q. 2. Thom. Arg. 2. Sent. dist. 25. q. 1. art. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 25. q. 1. 1.

DE libero arbitrio in comparatione ad mouens primum scilicet ad ipsum Deum. Et est questio, vtrum liberum arbitrium possit a Deo cogi. Et quod sic, videtur. Luca 14. e

Exi in vias, et sepes, et compelle intrare, vt impleatur domus mea: si ergo in domum Dei non contingit intrare, nisi per vsum liberi arbitrij, et Dominus intrare compellit, videtur quod liberum arbitrium cogitur.

1. ITEM nemo venit ad me, nisi pater traxerit illum: sed ad Christum non itur nisi per liberi arbitrij bonum actum: si igitur liberum arbitrium non venit ad filium, nisi trahatur a patre, et tractus est motus violentus, sicut dicit Philosophus, liberum arbitrium a Deo violentatur, et cogitur.

2. ITEM sicut diuisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini, quocumque voluerit inclinabit illud: ergo si liberum arbitrium inclinatur ad vnam partem contradictionis, quantumcumque ad illam inclinatur, Deus potest perfecte facere, quod veli oppositum: ergo potest cogere liberum arbitrium ad volendum.

3. ITEM omnis creatura est in perfecta obedientia respectu Creatoris: ergo si liberum arbitrium aliquid creatum a Deo est, necesse est ipsum esse in perfecta obedientia respectu Dei: ergo si aliqua virtus potest a Deo compelli, potest et virtus liberi arbitrij: sed Deus de alijs creaturis potest facere contra propriam naturam: ergo et de libero arbitrio potest facere contra propriam libertatem: ergo potest ipsum compellere.

4. ITEM plus potest facere liberum arbitrium diuinum super humanum, quam possit liberum arbitrium humanum super aliquod brutum: sed homo potest aliquod brutum cogere ad aliquam operationem inferendo sibi violentiam: ergo multo fortius virtus increata potest cogere voluntatem nostram.

5. ITEM per August. super Genesim ad litteram: Tam non potest Deus facere contra naturam, quam bonam instituit, quam non potest facere contra voluntatem suam: si igitur Deus voluntarie liberum arbitrium dedit homini, impossibile est eum de libero arbitrio facere contra inditam sibi libertatem: sed si ipsum cogeret, contra eius libertatem faceret: ergo liberum arbitrium cogi a Deo est impossibile.

6. ITEM Augustinus de Ciuitate Dei: Illud est vnicuique rei naturale, quod de ipsa facere disposuerit omnipotentis voluntas: ergo si nullum naturale est per violentiam, nihil quod facit Deus est violentum: si igitur

AD OPPOSITVM

Lucæ 14. e

Ioan. 6. d

Præm. 21. d

FVNDA-MENTA

Aug. de Ciuit. Dei lib. 21. cap. 8. 10. 5.

omnis coactio est per violentiam, quidquid Deus de libero arbitrio faciat, nulla potest sibi a Deo inferri violentia, ac per hoc nulla coactio.

ITEM voluntas hoc ipso libere vult, quia cum vult, vult se velle, et seipsam mouet: sed impossibile est voluntatem aliquid velle plene, quin illud sit a voluntate seipsa mouente, et quin voluntas velit se velle: ergo impossibile est liberum arbitrium cogi non solum ab aliquo creato, verum etiam nec a Deo.

ITEM nihil aliud est dicere, aliquem facere, aliquid ex coactione, quam quod faciat illud inuitus: ergo liberum arbitrium vel voluntate cogi ad actum proprium non est aliud, quam quod voluntas aliquid velit inuita: sed si est inuita, respectu alicuius illud non vult: ergo voluntatem cogere nihil aliud est facere, nisi facere voluntatem simul, et semel velle, et nolle: si igitur duo contradictoria simul esse non tantum est impossibile creaturæ, verum etiam creatrici essentia, patet, et cer.

ITEM tunc aliqua virtus cogitur, quando ad oppositum suæ inclinationis mouetur: sed liberum arbitrium, eo ipso quod liberum, ita natum est inclinari ad vnum oppositum, sicut et ad reliquum: ergo libertas eius saluatur in inclinatione ad vtrumque oppositum, siue ad hoc inclinatur, siue ad illud: si ergo coactio excludit libertatem, et libertas non excluditur ad quocumque inclinatur: igitur ex nulla inclinatione cogi potest liberum arbitrium: sed non est alius modus ipsum cogendi, nisi inclinando ipsum ad aliquod volitum: ergo impossibile est ipsum cogi, nec per mouens creatum, nec per agens primum.

CONCLUSIO.

Liberum arbitrium potest Deus tollere, et amouere libertatem inducendo coactionem: sed sponte libero arbitrio in nobis, Deus non potest ipsum cogere.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum queritur, vtrum liberum arbitrium possit cogi a Deo, dicendum quod illud potest intelligi dupliciter. Aut ita, quod intelligatur, quod possit auferre libertatem, et auferendo libertatem superinducere coactionem. Et hoc modo nulli dubium esse debet, quin Deus possit hoc facere quantum est de immensitate suæ potentia. Alio modo vt intelligatur, quod Deus cogat liberum arbitrium salua proprietate libertatis, et eius natura. Et hoc modo non solum est impossibile: sed etiam non intelligibile, pro eo quod implicat in se duo contradictorie opposita. Ex hoc enim quod liberum arbitrium est, si aliquid vult, libere vult: et ex hoc quod voluntarium est, si aliquid vult, voluntarie vult, et seipso mouente vult. Ex hoc autem, quod cogitur, si aliquid vult, seruiliter vult, et si quid vult, inuite vult, et si aliquid vult, ab alio vult: quia violentum est, cuius principium est extra, nihil conferente vim passio: ergo liberum arbitrium cogi non est aliud, quam actum liberi arbitrij simul, et semel esse liberum, et seruilem, esse voluntarium, et non voluntarium, esse a se, et non a se. Si igitur impossibile est quod claudat in se vtramque partem contradictionis, et non tantum est impossibile creaturæ, verum etiam creatrici essentia, quia illud posse, non est posse, sicut in primo libro ostensum est: planum est, quod liberum arbitrium, secundum hunc modum intelligendi a Deo cogi est impossibile. Vnde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

Ad intelligentiam autem rationum ad oppositum adductarum notandum est quod differt dicere voluntatem induci, et voluntatem mutari, et voluntatem cogi. Tunc enim induci dicitur, quando aliqua persuasio fit, qua disponitur, vt ad aliquod appetibile inclinatur: quæ si valde intensa sit, nomen coactionis fortitur, quamuis non sit vera coactio, sicut supra ostensum est.

S. Bon. To. 4.

6. Eth. c. 1. et 1. Mag. Moral. c. 13

Tunc autem voluntas mutatur, quando ipsa volente vnâ potenti virtute, affectio immittitur ei ad contrarium, et de volente fit nolens, ita quod vna affectio expellitur, et cõtraria inducitur, sicut patet, cum Deus de amatore temporalium, facit temporalium cõtemporem: et hæc dicitur esse quedam compulsio, et tractio diuina, vt voluntas ab eo separatur, cui per amoris glutinum fortiter iungebatur. Tunc autem voluntas dicitur cogi, quando intelligitur ipsam inuitam aliquid velle, et repugnante actu voluntatis deliberatiua, aliena virtute mouente, et repugnantia manente, ad idem aliquid volendo inclinari: et hæc duo opposita implicat, sicut ostensum est. Voluntas igitur induci potest ab agente creato: mutari vero ab alio non potest, nisi ab agente increato: cogi vero ab aliquo non potest. Et pro tanto dicit Bernardus quod libertas voluntatis est ita plena suo modo in creatura, sicut in Creatore: et quod in omnibus reperitur æqualiter. Hoc enim, sicut supra explicatum fuit, intelligitur quantum ad coactionis priuationem: et per hoc manifesta est responsio ad auctoritates, et rones.

1. 2. 3. Quid enim dicitur in Scriptura, Deum voluntatem hominis compellere, et voluntatem hominis trahere, et voluntatem hominis ad quodcumque voluerit inclinare, sicut ostendunt illæ tres primæ auctoritates, hoc intelligitur nõ quia voluntatem cogat, sed quia voluntatem creatam non solum inducit, sicut agens creatum, verum etiam immutat, immittendo affectiones varias, in qua immisione non est coactio, pro eo quod ita voluntarie volo illud, quod Deus immittit, sicut illud quod ex me ipso volo: et si aliquid volo, volens volo, non inuitus, et ita in volendo ad nihil compellor.

4. Ad illud quod obijcitur de perfecta obedientia creaturæ, dicendum quod ex hac ratione potius potest concludi oppositum, quam propositum. Quia enim ibi est obedientia perfecta, et liberum arbitrium respectu Dei ad omne, quod Deus voluerit, sic habet motum, sicut pila ad omnem partem: ideo quidquid de ipso, vel circa ipsum faciat, non compellit, nec violentat, nec etiam alicui creaturæ violentiam inducit, quantum ad illam potentiam obedientia: quantum autem ad potentiam specialis naturæ, bene aliquando alicui inferit violentiam in miraculorum operationem: sed talis violentia inferitur virtuti naturali, non voluntati, quia virtus naturalis sic est determinata ad vnum, vt si trahatur ad oppositum, hoc est per violentiam. Voluntas vero vertibilis est ad vtrumque oppositum, sicut et rota, et pila habent vertibilitatem ad motum.

5. Ad illud quod obijcitur, quod plus potest liberum arbitrium diuinum super hominem, quam humanum, dicendum quod verum est in his, quæ posse est potentia, posse autem cogere brutum hoc est potentia: sed posse cogere liberum arbitrium manens liberum hoc est inordinationis, et impotentia, sicut prius ostensum est. Coactio enim nõ sic repugnat naturæ brutali, sicut repugnat libertati arbitrij, et propterea illa obiectio non concluditur.

QUESTIO VI.

An liberum arbitrium ex ineptitudine ligari habeat quantum ad vsum.

Richardus 2. Sent. dist. 25. art. 5. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 25. q. 1. 2.

DE libero arbitrio in comparatione ad corpus coniunctum. Et est questio vtrum propter ineptitudinem corporis ligari habeat quantum ad vsum. Et quod sic videtur

Li. de li. ar. inter prin. et med.

FVNDA-MENTA

quod vsum liberi arbitrij amitteret, ex hoc tamen liberum arbitrium non cogeret. Coactio enim ponit liberi arbitrij actum, et vsum: sed ligatio, vel impeditio tollit. Et iterum impeditio provenire potest ab inferiori, coactio provenire a superiori: hinc est quod liberum arbitrium etsi possit induci ab agente creato ratione boni exterioris amati, et possit impediti ratione coniuncti corporis, non potest cogi respectu actus proprii. Hanc enim dignitatem habet liberum arbitrium ut in quantum liberum soli Deo sit subiectum: et quia in quantum liberum nulli agenti creato subest, cum coactio sit a superiori, nullum agens creatum potest ipsum cogere. Vnde concedenda sunt rationes hoc ostendentes.

1. A d illud autem quod primo obijcitur in contrarium, quod est actio mixta ex voluntario, et involuntario, dicendum quod illud intelligitur de actione exteriori, et quantum ad illam potest intervenire coactio. Præterea intelligitur ibi de involuntario, prout dicitur involuntarium per violentiam, non inquam per violentiam coactionis sufficientis, sed solum inducentis.

2. A d illud quod obijcitur, quod maior virtus potest violentare minorem, iam patet responsio, quia quantum ad libertatis dignitatem, sicut ostensum fuit in primo problemate, omnes creaturæ rationales habent æqualitatem: nec vna nata est secundum istam proprietatem in alteram agere, et propter hoc nec alteram violentare, nec cogere. Cum enim dicitur quod maior virtus potest violentare minorem, hoc veritate habet, si secundum quod maior est, nata sit agere in minorem.

3. A d illud quod obijcitur, quod liberum arbitrium potest in sua actione impediti, dicendum quod verum est: tamen ex hoc non sequitur, quod possit cogi. Impeditum enim privatur actu libertatis, sed coactio ponit actum liberi arbitrij et simul cum hoc ponit quod non sit libertatis: et ista sunt impossibilia, sicut si poneretur aliquis actus esse voluntatis, et non esse voluntarius, ut melius videbitur infra: et ideo ratio illa non cogit.

4. A d illud quod obijcitur, quod aqua mota, necessario movetur radius ei coniunctus, dicendum quod non est simile, pro eo quod radij multiplicatio est naturalis, nec potest lux seipsam non multiplicare, cum invenit materiam sibi aptam: et sicut multiplicatio radij est naturalis, ita et reflexio eius est naturalis, et repercussio: et propterea cum aqua movetur, alio modo suscipitur radius: ideo necesse est ipsum alio modo reflecti. Liberum autem arbitrium præest corpori, cum in suum actum voluntarie exit, et seipso est proprii actus variatio, non ex hoc quod aliqua sit mutatio in corpore coniuncto.

5. A d illud quod obijcitur de comparatione intellectus ad verum, et affectus ad bonum, dicendum quod etsi aliquo modo sit comparatio consimilis, non tamen est omnimoda similitudo: quoniam, sicut ostensum fuit supra, libertas arbitrij plus se tenet ex parte motiæ, quæ cognitiæ: et ideo coactio plus repugnat affectioni, quam repugnet cognitioni: et propterea non sequitur quod si intellectus potest cogi, quod et affectus.

6. A d illud quod obijcitur, quod potest induci, dicendum quod etsi inductio videatur esse quædam coactio, maxime secundum humana iura, quæ dicunt illud, quod sit causa metus, non esse habendum ratum, maxime de eo metu, qui potest cadere in constantem virum, pro eo quod considerant exteriora opera: secundum veritatem tamen ista inductio stat cum libertate voluntatis, nec ei repugnat in aliquo, sed potius repugnat plenitudini amoris, et voluntatis. Non enim ita plene vult aliquis, quando vult ex inductione, sicut quando vult absolute, sicut patet de iactatione mercium in mare: nihilominus tamen saluatur ibi ratio libertatis, et voluntatis: vnde talis metus apud Deum non excusat a culpa, sicut aperte patet in negatione a

Petro facta: et propterea non sequitur, quod si possit a creatura induci, quod possit cogi. Nec valet quod obijcitur de dispositione quæ habet fieri necessitas per iterationem: hoc enim verum est respectu virtutis naturalis, et actus, qui determinatur ad unam differentiam contrarietatis: non autem verum est respectu voluntatis, quæ absoluta est, et quantum ad deum, veritabilis est. Præterea illud locum habet in eo genere dispositionis, quæ est eiusdem generis, et proprietatis, ut est dispositio proxima, et remota: sic autem non est in proposito, ut ostensum est supra: et sic patet obiecta.

QVÆSTIO V.

An liberum arbitrium a Deo cogi possit.

S. Tho. 1. 2. q. 10. art. 8.
Et 1. 2. q. 10. art. 4.
Egid. Rom. 2. Sent. dist. 25. p. 2. q. 1. art. 3. dub. 1.
Richardus 2. Sent. art. 4. q. 2.
Thom. Arg. 2. Sent. dist. 25. q. 1. art. 4.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 25. q. 1. 1.

DE libero arbitrio in comparatione ad movens primum scilicet ad ipsum Deum. Et est quaestio, utrum liberum arbitrium possit a Deo cogi. Et quod sic, videtur. Exi in vias, et sepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea: si ergo in domum Dei non contingit intrare, nisi per vsum liberi arbitrij, et Dominus intrare compellit, videtur quod liberum arbitrium cogitur.

2. I T E M nemo venit ad me, nisi pater traxerit illum: sed ad Christum non itur nisi per liberi arbitrij bonum actum: si igitur liberum arbitrium non venit ad filium, nisi trahatur a patre, et tractus est motus violentus, sicut dicit Philosophus, liberum arbitrium a Deo violentatur, et cogitur.

3. I T E M sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini, quocumque voluerit inclinabit illud: ergo si liberum arbitrium inclinatur ad unam partem contradictionis, quantumcumque ad illam inclinatur, Deus potest perfecte facere, quod velit oppositum: ergo potest cogere liberum arbitrium ad volendum.

4. I T E M omnis creatura est in perfecta obedientia respectu Creatoris: ergo si liberum arbitrium aliquid creatum a Deo est, necesse est ipsum esse in perfecta obedientia respectu Dei: ergo si aliqua virtus potest a Deo compelli, potest et virtus liberi arbitrij: sed Deus de alijs creaturis potest facere contra propriam naturam: ergo et de libero arbitrio potest facere contra propriam libertatem: ergo potest ipsum compellere.

5. I T E M plus potest facere liberum arbitrium divinum super humanum, quam possit liberum arbitrium humanum super aliquod brutum: sed homo potest aliquid brutum cogere ad aliquam operationem inferendo sibi violentiam: ergo multo fortius virtus increata potest cogere voluntatem nostram.

S E D C O N T R A per August. super Genesim ad litteram: Tam non potest Deus facere contra naturam, quam bonam instituit, quam non potest facere contra voluntatem suam: si igitur Deus voluntarie liberum arbitrium dedit homini, impossibile est eum de libero arbitrio facere contra inditam sibi libertatem: sed si ipsum cogeret, contra eius libertatem faceret: ergo liberum arbitrium cogi a Deo est impossibile.

I T E M Augustinus de Civitate Dei: Illud est vni-

AD OPPOSITUM

Lucæ 14. 6

Ioan. 6. 4

Pron. 11. 4

FUNDAMENTA.

Aug. de Civitate Dei lib. 21. cap. 8. co. 5. omnis

omnis coactio est per violentiam, quidquid Deus de libero arbitrio faciat, nulla potest sibi a Deo inferri violentia, ac per hoc nulla coactio.

I T E M voluntas hoc ipso libere vult, quia cum vult, vult se velle, et seipsam movere: sed impossibile est voluntatem aliquid velle plene, quin illud sit a voluntate seipsa mouente, et quin voluntas velit se velle: ergo impossibile est liberum arbitrium cogi non solum ab aliquo creato, verum etiam nec a Deo.

I T E M nihil aliud est dicere, aliquid facere, aliquid ex coactione, quam quod faciat illud inuitus: ergo liberum arbitrium vel voluntatem cogi ad actum proprium non est aliud, quam quod voluntas aliquid velit inuita: sed si est inuita, respectu alicuius illud non vult: ergo voluntatem cogere nihil aliud est facere, nisi facere voluntatem simul, et semel velle, et nolle: si igitur duo contradictoria simul esse non tantum est impossibile creaturæ, verum etiam creatrici essentiæ, patet, et cetera.

I T E M tunc aliqua virtus cogitur, quando ad oppositum suæ inclinationis movetur: sed liberum arbitrium, eo ipso quod liberum, ita natum est inclinari ad unum oppositum, sicut et ad reliquum: ergo libertas eius saluatur in inclinatione ad utrumque oppositum, siue ad hoc inclinatur, siue ad illud: si ergo coactio excludit libertatem, et libertas non excluditur ad quocumque inclinatur: igitur ex nulla inclinatione cogi potest liberum arbitrium: sed non est alius modus ipsum cogendi, nisi inclinando ipsum ad aliquod voluntatum: ergo impossibile est ipsum cogi, nec per movens creatum, nec per agens primum.

C O N C L U S I O .

Liberum arbitrium potest Deus tollere, et amovere libertatem, inducendo coactionem: sed sponte libero arbitrio in nobis, Deus non potest ipsum cogere.

R E S P. A D A R G. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum quaeritur, utrum liberum arbitrium possit cogi a Deo, dicendum quod illud potest intelligi dupliciter. Aut ita, quod intelligatur, quod potest auferre libertatem, et auferendo libertatem superinducere coactionem. Et hoc modo nulli dubium esse debet, quin Deus possit hoc facere quantum est de immanitate suæ potentie. Alio modo ut intelligatur, quod Deus cogat liberum arbitrium sua proprietate libertatis, et eius natura. Et hoc modo non solum est impossibile: sed etiam non intelligibile, pro eo quod implicat in se duo contradictorie opposita. Ex hoc enim quod liberum arbitrium est, si aliquid vult, libere vult: et ex hoc quod voluntarium est, si aliquid vult, voluntarie vult, et seipso mouente vult. Ex hoc autem, quod cogitur, si aliquid vult, feruenter vult, et si quid vult, inuite vult, et si aliquid vult, ab alio vult: quia violentum est, cuius principium est extra, nihil conferente vim passio: ergo liberum arbitrium cogi non est aliud, quam actum liberi arbitrij simul, et semel esse liberum, et feruenter, esse voluntarium, et non voluntarium, esse a se, et non a se. Si igitur impossibile est quod claudat in se utramque partem contradictionis, et non tantum est impossibile creaturæ, verum etiam creatrici essentiæ, quia illud posse, non est posse, sicut in primo libro ostensum est: planum est, quod liberum arbitrium, secundum hunc modum intelligendi a Deo cogi est impossibile. Vnde concedenda sunt rationes ad hoc inductæ.

A d intelligentiam autem rationum ad oppositum adductarum notandum est quod differt dicere voluntatem induci, et voluntatem mutari, et voluntatem cogi. Tunc enim induci dicitur, quando aliqua persuasio fit, quæ disponitur, ut ad aliquod appetibile inclinetur: quæ si valde intensa sit, nomen coactionis fortitur, quamuis non sit vera coactio, sicut supra ostensum est. S. Bon. To. 4.

6. Eth. c. 1. et 1. Mag. Moral. c. 13

Tunc autem voluntas mutatur, quando ipsa volente vult potenti virtute, affectio immittitur ei ad contrarium, et de volente fit nolens, ita quod vna affectio expellitur, et contraria inducitur, sicut patet, cum Deus de amatore temporalium, facit temporalium contemptorem: et hæc dicitur esse quædam compulsio, et tractio diuina, ut voluntas ab eo separaretur, cui per amoris glutinum fortiter iungebatur. Tunc autem voluntas dicitur cogi, quando intelligitur ipsam inuitam aliquid velle, et repugnante actu voluntatis deliberatiuæ, aliena virtute mouente, et repugnantia manente, ad idem aliquid volendo inclinari: et hæc duo opposita implicat, sicut ostensum est. Voluntatem igitur induci potest ab agente creato: mutari vero ab alio non potest, nisi ab agente increato: cogi vero ab aliquo non potest. Et pro tanto dicit Bernardus quod libertas voluntatis est ita plena suo modo in creatura, sicut in Creatore: et quod in omnibus reperitur æqualiter. Hoc enim, sicut supra explicatum fuit, intelligitur quantum ad coactionis priuationem: et per hoc manifesta est responsio ad auctoritates, et rationes.

1. 2. 3. Q U O D enim dicitur in Scriptura, Deum voluntatem hominis compellere, et voluntatem hominis trahere, et voluntatem hominis ad quodcumque voluerit inclinare, sicut ostendunt illæ tres primæ auctoritates, hoc intelligitur non quia voluntatem cogat, sed quia voluntatem creatam non solum inducit, sicut agens creatum, verum etiam immutat, immittendo affectiones varias, in qua immisione non est coactio, pro eo quod ita voluntarie volo illud, quod Deus immittit, sicut illud quod ex me ipso volo: et si aliquid volo, volens volo, non inuitus, et ita in volendo ad nihil compellor.

4. A d illud quod obijcitur de perfecta obedientia creaturæ, dicendum quod ex hac ratione potius potest concludi oppositum, quam propositum. Quia enim ibi est obedientia perfecta, et liberum arbitrium respectu Dei ad omne, quod Deus voluerit, sic habet moueri, sicut pila ad omnem partem: ideo quidquid de ipso, vel circa ipsum faciat, non compellit, nec violentatur, nec etiam alicui creaturæ violentiam inducit, quantum ad illam potentiam obedientiæ: quantum autem ad potentiam specialis naturæ, bene aliquando alicui infert violentiam in miraculorum operationem: sed talis violentia infertur virtuti naturali, non voluntati, quia virtus naturalis sic est determinata ad unum, ut si trahatur ad oppositum, hoc est per violentiam. Voluntatem vero veritabilis est ad utrumque oppositum, sicut et rota, et pila habent veritabilitatem ad motum.

5. A d illud quod obijcitur, quod plus potest liberum arbitrium diuinum super hominem, quam humanum, et cetera, dicendum quod verum est in his, quæ posse est potentia, posse autem cogere brutum hoc est potentia: sed posse cogere liberum arbitrium manens liberum hoc est inordinationis, et impotentia, sicut prius ostensum est. Coactio enim non sic repugnat naturæ brutali, sicut repugnat libertati arbitrij, et propterea illa obiectio non concluditur.

QVÆSTIO VI.

An liberum arbitrium ex ineptitudine ligari habeat quantum ad vsum.

Richardus 2. Sent. dist. 25. art. 5. q. 1.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 25. q. 1. 2.

DE libero arbitrio in comparatione ad corpus coniunctum. Et est quaestio utrum propter ineptitudinem corporis ligari habeat quantum ad vsum. Et quod sic videtur

Li. de li. ar. in eer prin. et med.

FUNDAMENTA.

h h 2 videtur

videtur. Bernardus de libero arbitrio: Vesanus, et infantibus, et dormientibus nihil quod agant imputatur: sed hoc non est, nisi quia carent vsu liberi arbitrij: et hoc non est nisi propter aliquod impedimentum a parte corporis: ergo, et c.

ITEM hoc ipsum videtur exemplo, quia vir castus, et sanctus, cuius castitas est magna, frequenter in somnis consentit operi peccati, quod nullo modo faceret tempore vigiliae: ergo in somnis ligatur actus liberi arbitrij: sed hoc non est nisi per lassitudinem, et ineptitudinem ex parte corporis: ergo, et c.

ITEM deficiente priori, deficit id quod posterius est: si ergo impeditur aliquis actus, qui praambulus est ad vsum liberi arbitrij per ineptitudinem corporis, necesse est et vsum liberi arbitrij impediri: sed actus praambulus ad liberum arbitrium est operatio intellectus, quae per ineptitudinem corporis impeditur, sicut patet in dormientibus, et phreneticis: et Philosophus dicit, quod intellectus corrumpitur quodam interius corrupto, et hoc docet ipsa experientia: ergo, et c.

ITEM sicut homo lassatur in sentiendo, ita etiam lassatur in cogitando, et in meditando: sed quia corpus lassatur in sentiendo, ideo indiget quiete somni, in quo impeditur ab operationibus sensuum: ergo pari ratione necesse est liberum arbitrium propter lassitudinem corporis ab actu, et vsu proprio impediri.

1. SED CONTRA: Refert historia, quod Dominus in somnis apparuit Salomoni, et merito petitionis quam fecit, Dominus dedit ei sapientiam multam nimis: si ergo mereri aliquid apud Deum, et sapientiam suscipere, hoc est vsus liberi arbitrij in somnis, videtur quod propter lassitudinem, et ineptitudinem corporis, et quietem in somnis liberum arbitrium ab actu suo non habeat impediri.

2. ITEM Gregorius super illud Iob: Terrebis me per somnia, loquens de nocturnis illusionibus. Hae malignos spiritus agere superna dispensatio benigne permittit in electorum cordibus, ne ipse saltem a passionis praemio somnus vacet: ergo contingit in somnis mereri: ergo propter ineptitudinem corporis liberum arbitrium non amittit vsum proprium.

3. ITEM anima quantum ad propriam operationem intellectus sine libero arbitrio nullius partis corporis est actus, nec illam operationem exercet per aliquod organum: ergo quantumcumque corporale organum vel laedatur, vel fiat ineptum, liberum arbitrium non perdet vsum suum.

4. ITEM quanto magis anima recolligitur ab exterioribus ad interiora, tanto magis viget operatio interior: sed cum ligantur organa sensuum exteriorum recolliguntur vires animae ab exterioribus ad interiora: ergo tunc magis debet vigere operatio interior: sed penes hanc attenditur liberi arbitrij vsus: ergo quando corpus efficitur ad sentiendum ineptum, vtpote per somnum, liberum arbitrium tunc debet habere potissime vsum proprium.

5. ITEM videre futura, hoc est rationis maxime eleuata: sed in somnis potissime fit reuelatio, et praenotio futurorum: ergo potissime actus rationis viget in somnis, dum est ineptitudo ex parte corporis, pari ratione et vsus liberi arbitrij.

6. ITEM multo magis pendet ex corpore vis phantastica, et imaginatiua, quam rationalis virtus et intellectiua: ergo si propter ineptitudinem a parte corporis, quae quidem est in phreneticis, vel etiam in somnis, non impeditur operatio phantastica, immo etiam viget, videtur quod non debeat impediri operatio intellectiua. Est igitur quaestio, cum operatio liberi arbitrij vel etiam intellectus, nullo modo pendeat ex corpore, vnde est hoc, quod impeditur et ligatur propter aliquam ineptitudinem factam circa corporale organum? Et iterum si impeditur, cum minus pendeat ex corpore, quam virtus phantastica, vnde hoc est, quod magis perdit vsum suum ratio in somnis, quam phantastica,

vel imaginatio? Et iterum cum ratio quantum ad actum liberi arbitrij maxime sit potens, et libera, vnde hoc est, quod propter ineptitudinem ex parte corporis facilius tollitur vsus liberi arbitrij quam aliquis actus rationis? In somnis enim homo aliquos habet rationales motus, et in furiosis similiter hoc videmus, quia multa dicunt quae non possent dicere, nisi rationem haberent, cum ad interrogata respondent: in neutris tamen dicitur vsus liberi arbitrij esse. Omnia haec difficilem faciunt quaestionem.

CONCLUSIO.

Liberum arbitrium propter corporis ineptitudinem, quod ad vsum potest impediri, veluti in furiosis, et dormientibus contingit: cuius ratio est unio anima et corporis ad vnus tertij constitutionem, quod est vnum per essentiam: et cui debetur propria operatio secundum quod vnum, quae est intelligere, cuius plena potestas est vsus liberi arbitrij.

RESP. AD ARG. Quod etsi ad hanc quaestionem facile sit respondere, cum quaeritur, vtrum liberum arbitrium ligetur per corporis ineptitudinem quantum ad vsum, quoniam ipsa experientia hoc plane docet, et manifestat, quod ligatur in paruulis, et dormientibus, et furiosis. Ad illam tamen quaestionem, quae hanc subsequitur, videlicet quare ligatur liberum arbitrium ex corporis ineptitudine, cum non sit potentia alligata organo, valde difficile est respondere, et eius assignare causam. Intelligendum tamen est, quod est quadruplex modus satisfaciendi huic quaestioni. Quidam enim dicere voluerunt, quod vsus rationis, vel etiam liberum arbitrium impeditur, et ligatur ex corporis ineptitudine propter animae conuersionem. Quidam vero propter obsequium corporalis priuationem. Tertius verus modus dicendi est, quod propter operationem rationis quandam communicationem. Quartus autem modus dicendi est propter corpus, et animae vnionem ad tertij constitutionem. Primo propter conuersionem dixerunt aliqui animam impediri ab actu rationis existente ineptitudine ex parte corporis. Aut enim est corpus ineptum ex aliqua lesione interiori, sicut est in furiosis, et phreneticis: et tunc anima cessat ab operatione intelligendi propter hoc, quod nimia compassione conuertitur ad corpus ratione nobilis organi laesi. Aut est ineptum imperfectio, quae est in membris, et organis, sicut est in paruulis: et tunc anima adeo est intenta gubernationi corporis, et rebus, quas per sensum corporis percipit, quod quasi obliuiscitur sui: et ideo ex nimia conuersione ad corpus suum, quae est ex organorum lesione, siue ex imperfectio, contingit vsus rationis, et liberi arbitrij impediri. Sed hic modus dicendi non plene satisfacit: videmus enim quod vehemens dolor ex parte corporis in extremitatibus factus rationis vsus non impedit: et tamen anima illi dolore multum refugit. Itē in somnis non magis conuertitur ad corporalia, quam in vigilia: si ergo conuersio, quae est in vigilia, vsus rationis non tollit, pari ratione videtur, quod nec conuersio, quae est in somnis circa regimen corporis. Et ideo est secundus modus dicendi, videlicet quod liberum arbitrium a proprio vsu habet impediri propter priuationem obsequij corporalis: etsi enim operatio intellectus non fiat per organum, nihilominus virtutes sensitiuae ipsi intellectui faciunt aliquod obsequium ad hoc, quod exerceat suum actum. Dupliciter enim obsequitur vis phantastica intellectui in actu intelligendi, in hoc videlicet quod offert phantasmata intellectui possibili, sicut obiectum offert speciem oculo: et in hoc etiam quod intellectus excitari habet ab inferiori, quamdiu est coniunctus corpori: et ideo quando laesio est, et ineptitudo ex parte organorum sensitiuae, et fit perturbatio phantasmatum, impeditur vsus liberi arbitrij: et intellectus propter hoc, quod aufertur sibi debitum obsequium,

Opin. 1.

Improbatio

Opin. 2.

Improbatio

Opinio 3.

Improbatio

2. de gener. anim. ca. 3. cont. 4. et 5.

sicut oculus meus potest impediri ab actu videndi propter obfurationem aliquam factam in re visibili, quae habet mihi offerre speciem, et visum meum excitare. Sed iste modus dicendi adhuc non plene satisfacit, pro eo quod nos videmus operationem intellectus impediri non facta impedimento in opere interioris virtutis sensitiuae, vtpote imaginationis, seu imaginatiuae, et phantasiae. Et iterum cum intellectus, et memoria intellectiua aliquas species in se habeat abstractas, quas in se, et penes se conseruat, quas anima secum trahit, cum a corpore separatur, videtur quod omni obsequio phantasiae, et phantasmatum circumscripto, intellectus vsus habere debeat respectu eorum, quorum habet in se habitum: et hoc plane falsum est, quia homo impeditur a consideratione eorum, quae nouit, sicut ab inquisitione eorum, quae non nouit. Et propterea est tertius modus dicendi, quod operatio liberi arbitrij et rationis ex corporis ineptitudine habet impediri propter quandam communicationem operationis. Communicat autem quodam modo potentia intellectiua operationem suam corpori coniuncto, cum communicat ei esse, et ex eis fiat vnum per essentiam, non solum in quantum anima est vegetabilis, et sensibilis, sed etiam in quantum rationalis. Anima enim rationalis adueniens corpori humano, sicut ex sua vnione facit ipsum esse animal, et animatum, ita facit esse hominem: et ideo sicut aliquam operationem communicat corpori in quantum facit viuum, et in quantum facit animal, sic etiam communicat aliquam in quantum facit hominem, licet non omnino vniormiter. Different enim modo communicat anima corpori, quae respiciunt potentiam vegetatiuam, et sensitiuam, et operationes potentiae intellectiuae. Nam opera sensitiuae, et vegetatiuae sic communicat corpori, vt sit in corpore, et per corpus, sic etiam in corpore, vt non sine corpore: non enim nutrit anima nisi mediante organo corporeo, nec nutrit nisi quamdiu est in corpore. Intelligere autem sic communicat anima corpori, vt sic intelligat cum corpore aliquo modo agente, vt tamen non intelligat per corpus, sic intelligat etiam in corpore, vt tamen etiam intelligat cum est separata a corpore. Quia vero dum est in corpore communicat ei rationalem operationem, ideo facta inordinatione ex parte corporis, habet illa operatio impediri. Sed iste modus dicendi calumniam habet in hoc quod dicit, quod operatio intellectus aliquo modo communicat corpori, cum non videatur verum, & Philosophus contradicere videatur de gen. animal. vbi dicit, quod intellectus est ab extrinseco propter hoc, quod nullo modo est immixtus corpori. Et hoc ipsum dicit in tertio de anima. Et iterum: etsi concedatur, quod homo intelligat, nullo tamen modo conceditur, nec de toto corpore, nec de parte corporis, quod intelligat. Vnde videtur, quod hoc dicatur de toto coniuncto ratione partis, scilicet animae, sicut cum dicitur: homo est albus, hoc dicitur solum ratione corporis. Et propterea est quartus modus dicendi, quod scilicet operatio animae in corpore impediri habet propter corporis ineptitudinem. Et huius ratio est vnio anima, et corporis ad vnus tertij constitutionem, quod est vnum per essentiam: et cui debetur propria operatio secundum quod est vnum. Hae autem operatio non est viuere tantum, nec sentire, siue mouere, sed ratiocinari, et intelligere. Et propter ipsam vnionem non tantum pendet anima ex corpore, quantum ad actum sentiendi, sed etiam aliquo modo quantum ad actum intelligendi, quamdiu est in corpore, sed longe aliter et aliter. Nam quantum ad actum vegetandi, et sentiendi, sic pendet, vt nullo modo possit eos exercere sine corpore: non autem sic de actu intelligendi. Sic etiam pendet, vt illos actus exerceat per corpus et per organum corporis: non sic est de actu intelligendi: et ideo actum sentiendi dicitur communicare anima corpori. Vnde

S. Bon. To. 4.

non absurde omnino dicitur: Oculus videt: non sic autem dicitur de actu intelligendi. Dicitur autem anima sentire per corpus, et non intelligere per corpus, quia cum duo concurrant ad actum intelligendi, et sentiendi, videlicet recipere, et iudicare, in sentiendo receptio speciei est a corpore, sed iudicium est a virtute: et in intelligendo vtrumque est a virtute intellectu, videlicet ab intellectu possibili, et agente. Et propterea intellectus dicitur vis non alligata materia: et operationem hanc potest habere, cum est separata a corpore: quamdiu autem est in corpore non omnino intelligit praeter corpus. Sicut enim esse anima in corpore aliquo modo pedit ex corpore, quamuis non pendeat esse ipsius animae in se: ideo ad hoc quod anima sit in corpore, necesse est corpus debite complexionatum esse, et ad illius complexionis corruptionem contingit animam non amplius esse in corpore: sic quamdiu anima est in corpore, intelligere suum non est sine corpore, et sine aliqua dispositione ex parte corporis, cuius actualitas conueniat actu intelligendi, sicut congrua dispositio conueniens debet existentiae animae in corpore, et perfectioni eiusdem. Illa autem actualitas attenditur secundum illud, quod est supremum in corpore, et quantum ad nobilissimos spiritus: qui locum habent in nobilissimis organis corporis. Et quoniam cum aliquo aufertur ab aliquo, prius aufertur ab eo illud, quod est in eo excellentissimum: et cum aliqua virtus debilitatur, prius aufertur ab ea summum, quam illud quod est infra summum: hinc est, quod in lesione corporis citius tollitur illud, secundum quod conformabatur operationi intellectiuae, quam illud secundum quod conformatur operationi sensitiuae: et ideo fumositates ascendentes ad cerebrum, quae perturbant spiritus in somnis, vel in pueris, vel in phreneticis, vel quaecumque alia lesio organorum, in quibus resident spiritus subtilissimi, et nobilissimi corporales, facilius impedit vsus rationis, quam imaginationis. Et sic patet ratio, quare impeditur ex ineptitudine corporis ratio vis, et quare impeditur magis, quam vsus inferioris virtutis. Ex hac eadem ratione colligitur quare magis impeditur ratio quantum ad vsus liberi arbitrij quam quantum ad alios actus rationales, quos in somnis, et in furiosis aliquando dignoscitur habere. Actus enim liberi arbitrij respicit potentiam rationalem, prout est in omnimoda et plena libertate. Liberum enim arbitrium dicit dominium potentiae respectu actus, sicut supra determinatum est. Et quoniam cum impeditur aliqua virtus operatiua, primo aufertur ei actus ille, qui ei inerat secundum suam plenitudinem, sicut patet, cum aliquis infirmatur in pede, facilius ei aufertur potentia velociter currendi, quam potentia ambulandi: siue facilius impeditur hic actus, quam ille: sic et in proposito, facilius et frequentius contingit auferrī vsu libertatis, quam quemcumque actum potentiae intelligendi. Concedendae sunt igitur rationes ostendentes, quod liberum arbitrium ex ineptitudine ex parte corporis habet impediri quantum ad suum vsus, sicut impeditur in infantibus, et furiosis, et dormientibus.

1. AD illud quod primo obijcitur in contrarium de petitione Salomonis, quae fuit in somnis, dicendum quod illud fuit aut gratiae specialis, et privilegij, non legis communis, quod in somnis potuit mereri, et dignus fuit exaudiri. Aut certe hoc dicitur, non quia Deo dormiendo placuerit, sed quia ante vigilando, et praecogitando, illud Deo placuit, et quod in vigilia placuerat, Dominus per reuelationem manifestare voluit in somnis: frequentius enim in somnis, quam in vigilia apparere consuevit.

2. ET per hoc patet responsio ad sequens verbum Gregorij. Quod enim dicit, sanctos viros in somnis mereri, hoc dictum est, quia occasione sumpta ab eo, quod patiuntur in somnis, postmodum merentur in vigilia: sicut vir peccator demereri dicitur in pollutione nocturna, quam sua cogitatione prouocauit, vel

1. de ani. cont. 66.

AD OPPOSITVM 3. Reg. 3. c.

Greg. lib. 8. Mor. c. 28.

de cuius recordatione postmodum delectatur.

3. Ad illud quod obijcitur, quod anima secundum operationem intellectuam non est actus alicuius partis corporis, ia patet responsio ex praedictis: quamuis enim non operetur per organum corporale, nihilominus tamen ad hoc, quod anima operetur in corpore, necesse est corpus secundum nobiles spiritus, et nobilia organa in debita actualitate, et dispositione esse, sicut prius ostensum est. Et quoniam haec dispositio tollitur per corporis ineptitudinem: ideo per consequens, actus rationis et vsus liberi arbitrii impeditur.

4. Ad illud quod obijcitur, quod anima in somnis reuocatur ad interiora, dicendum quod verum est, sed non quantum ad omnes operationes interiores, sed quantum ad operationes naturales. Nam somnus est quies virtutum animalium cum intensioe naturalium: et ideo non sequitur, quod vsus rationis, vel liberi arbitrii in somnis intendatur, cum hec potius contineantur sub viribus animalibus, quam naturalibus.

5. Ad illud quod obijcitur, quod in somnis anima videt futura, dicendum quod sicut determinatum est supra distinctione septima, in somnis non est prauius futurorum, nisi visitatio emittatur ab Altissimo, sicut dicitur Ecclesiastici decimo quarto. Magis autem Dominus visitat in somnis, quam in vigilia in reuelando futura. Tum propter hoc, quod anima in vigilia est dispersa ad exteriora sensibilia comprehendenda. Tum quia etiam Dominus, qui posuit tenebras latibulum suum, ad sui ipsius occultationem, magis vult in som-

nis, quam in vigilia reuelationes emittere. Tum quia etiam magis in somnis agit homo, quam agit et in reuelatione diuina plus se habet homo per modum suscipientis, quam agentis. Tum quia etiam in somnis medium tenet homo inter mortuum, et viuente: et ita quodam modo a vita huiusmodi recedit, de qua Dominus dicit: Non videbit me homo, et viuet. Ex hoc ergo non potest concludi, quod vsus liberi arbitrii sit in somnis, quamuis ibi contingat reuelationes fieri, quoniam in somnis magis agit anima, quam agit: sed in vsu liberi arbitrii magis agit, quam agatur.

6. Ad illud quod obijcitur, quod vis phantastica non impeditur in somnis, dicendum quod etiam videatur phantasia magis in somnis, quam in vigilia vigere, nihilominus tamen aliquo modo impeditur habere. Potentior est enim homo in vigilia ad imaginandum omne quod vult, quam in somnis, licet motus imaginatiuae non ita appareat in vigilia propter conuersione animae ad exteriora, et in somnis medij motus sentiantur propter animae quietationem. Et si obijcias, quod non sic impedit, quin aliquo modo habeat vsu suum phantasia, ergo nec debet impediti superior potentia, iam patet responsio ex his, quae supra dicta sunt: facilius enim auferitur omnis potentia in somno, quam citra somnum. Et praeterea in somnis plus quietantur virtutes animales, quam naturales: motus autem, et decursus illorum phantasmatum naturalis est, et ideo non sic impeditur vsus phantasie, sicut vsus potentiae intellectuae. Ad quaestiones autem, quae sequuntur, plana est responsio ex his, quae praedicta sunt.

Quid sit voluntas.

VOLUNTATEM ipsam Augustinus in libro de duabus animabus ita definit: *Voluntas est animi motus cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum. Haec autem ut non amittat malum, et adipiscatur bonum, praeuenitur et preparatur Dei gratia.* Vnde Apostolus gratiam praeuenientem, et subsequentem commendans, id est, operantem et cooperantem, vigilanter dixit: *Non est volentis, neque currentis: sed Dei misericordis: et non e conuerso, non est misericordis Dei, sed volentis et currentis. Nam si, ut quibusdam placuit, quod dictum est ita accipiatur, non est volentis, neque currentis, sed misericordis Dei: tamquam diceretur, non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei: contra dicitur, non sufficit etiam misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis.* Ac per hoc si recte dictum est illud, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non etiam a contrario recte dicitur, non misericordis est Dei, sed volentis est hominis, cum id misericordia Dei sola non impleat. Homo enim credere, sperare, diligere non poterit, nisi velit, nec peruenire ad palmam, nisi voluntate currat. Resat ergo, ut ideo ita recte dictum intelligatur, ut totum detur Deo, qui hominis voluntatem bonam praeuenit, et preparat adiuuandam, et adiuuat preparatam, nolentem praeuenit, ut velit: volentem subsequitur, ne frustra velit. Ecce his verbis et alijs praemis euidenter traditur, quod voluntas hominis preparatur, et praeuenitur gratia Dei, ut velit bonum, et adiuuatur ne frustra velit.

Quod bona voluntas comitatur gratiam.

ITAEQUE bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Vnde Augustinus ad Bonifacium Rapam scribens contra Pelagianos, inquit: *Cum fides impetrat iustificationem, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti praecedat humani, sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, voluntate comitante, non ducente: pedissequa, non prauiua. Ecce hic aperte habes, quod gratia praeuenit bona voluntatis meritum, et ipsa bona voluntas pedissequa est gratia, non prauiua.*

Quae sit gratia voluntatem praeueniens, scilicet fides cum dilectione.

ET SI diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur quae sit ipsa gratia voluntatem praeueniens, et preparans, scilicet fides cum dilectione. Ideoq. Augustinus in eodem tractans quo modo iustificati sumus ex fide, et tamen gratis, utrumque enim dicit Apostolus, qui dicit: *Iustificati ex fide, alibi ait: Iustificati gratis per gratiam. Hoc enim ideo dixit, ne fides ipsa superba sit, ne dicat sibi, si ex fide iustificati, quo modo gratis. Quod enim fides meretur, cur non potius redditur, quam donatur? Non dicat homo ista fidelis: quia cum dixerit: Habeo fidem ut merear iustificationem, respondetur ei: Quid habes, quod non accepisti? Fides enim qua iustificatus es, gratis tibi data est. Hic aperte ostenditur, quod fides est causa iustificationis, et ipsa est gratia et beneficium, quo hominis praeuenitur, voluntas et preparatur. Vnde Augustinus in primo libro retract. *Voluntas est qua et peccatur, et recte vinitur: Voluntas vero ipsa nisi Dei gratia liberetur a seruitute, qua peccati serua facta est, et ut vitia superet adiuuatur: recte pieq. vini a mortalibus non potest: et hoc beneficium quo liberatur, nisi eam praeueniret, iam meritis daretur, et non esset gratia, quae utique gratis datur. Praeuenitur ergo bona hominis voluntas illo gratiae beneficio, quo liberatur, et preparatur. Et illud beneficium fides Christi recte intelligitur: sicut Augustinus in Enchirid. euidenter ostendit dicens: *Ipsam arbitrium liberandum est post illam ruinam a seruitute peccati. Nec omnino per seipsum, sed per solam Dei gratiam, qua in fide Christi posita est, liberatur, ut voluntas preparatur. Ecce aperte dicit gratiam, per quam liberatur arbitrium, et preparatur voluntas, sitam esse in fide Christi. Fides enim Christi, ut in eodem ait, impetrat quod lex imperat.***

Quod voluntas bona quae praeuenitur gratia, quaedam Dei dona praeuenit.

IPSA tamen eadem voluntas quadam gratiae dona praeuenit. Vnde Augustinus in Enchirid. *Praeceat bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia: quae autem non praecedat ipsa, in eis est et ipsa iuuat, nam utrumque legitur in Sanctis eloquijs: Et misericordia eius praeueniet me: et misericordia Dei subsequetur me: nolentem quippe praeuenit, ut velit: volentem subsequatur ne frustra velit. Cur enim admonemur orare pro inimicis nostris nolentibus pie viuere, nisi ut Deus in eis operetur et velle. Itemq. cur admonemur petere ut accipiamus, nisi ut ab illo fiat quod*

D I S T I N C T. XXVI.

DE GRATIA OPERANTE ET COOPERANTE, quid videlicet sit, et qualiter se habeat ad voluntatem et ad merita.



Ad Valentinum in c. 17. in 10. 7.

Proou. 16. 6 Ps 36. d

Rom. 9. 6

August. de perfectione et c. 17. cit. ca. sine lib. 1. 10. 7.

1. Cor. 1. 5. b Idem in c. 1. 1. 00. cit. ea. sine m. 10. 2.

AEC est gratia operans et cooperans: Operans enim gratia preparat hominis voluntatem, ut velit bonum: gratia cooperans adiuuat ne frustra velit. Vnde Augustinus in libro de gratia, et libero arbitrio: *Cooperando Deus in nobis perficit, quod operando incipit: quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Vt ergo velimus, operatur: Cum autem volumus, et sic volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur: et tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. Ecce his verbis satis aperitur quae sit operans gratia, et quae cooperans. Operans enim gratia est quae praeuenit voluntatem bonam, ea enim liberatur, et preparatur hominis voluntas, ut sit bona, bonumq. efficaciter velit. Cooperans vero gratia voluntatem iam bonam sequitur adiuuando. Vnde Augustinus contra Iulianum haeticum, qui bonam voluntatem ex libero arbitrio tantum esse dicebat, atque hominem per liberum arbitrium posse bonum velle, et operari sine gratia assererat, ait: *Apertam de commendatione gratiae Apostolus sententiam protulit, cum ait: Non est volentis, neque currentis, sed Dei misericordis. Haec si attenderes Iuliane, non extenderes contra gratiam merita voluntatis humanae. Non enim ideo miseretur Deus alicuius quia uoluit, et cucurrit: sed ideo uoluit, et cucurrit, quia misertus est Deus. Paratur enim voluntas hominis a Deo, et a Domino gressus hominis diriguntur. Ideoq. congrue ait: Non est volentis, neque currentis sed misericordis Dei. Non quia hoc sine uoluntate nostra agatur, sed quia uoluntas nostra nil boni agit, nisi diuinitus adiuuatur. Vnde alibi Apostolus ait: Non autem ego, sed gratia Dei mecum. Non ideo dicit, quia nihil boni agebat: sed quia nihil boni ageret, si illa non adiuuaret. His testimonijs aperte insinuat quod voluntas hominis gratia Dei praeuenitur atque preparatur ut fiat bona, non ut ad uoluntas, quia et ante gratiam uoluntas erat, sed non erat bona et recta uoluntas.**

Quid

Rom. 9. c quod volumus, a quo factum est ut velimus. Inde Apostolus ait: Non est volentis neque currentis, sed Dei misericordiae. Ex his apparet, quod bona hominis voluntas quadam dona Dei praeuenit, quia eam comitatur gratia adiuvans: et quibusdam praeuenitur, quia eam praeuenit gratia operans, scilicet fides cum charitate.

Quae praedictis videantur aduersari, scilicet quod videatur dici fidem esse ex voluntate.

Rom. 10. 6 NON est tamen ignorandum, quod alibi Augustinus significare videtur quod ex voluntate fit fides, de illo verbo Apostoli: Corde creditur ad iustitiam: ita super Ioannem tractans: Ideo non simpliciter Apostolus ait, creditur, sed corde creditur: quia cetera potest homo nolens, credere non nisi volens, intrare Ecclesiam, et accedere ad altare potest nolens, sed non credere. Item super Genesim ubi Laban, et Batuel dixerunt: Vocemus puellam, et quaeramus eius voluntatem: dicit expositor, quia fides est voluntatis, non necessitatis. Ad quod respondentes dicimus, non hac ita accipienda fore, ut ex voluntate hominis fides intelligatur prouenire: cum ipsa sit proprie Dei donum, ut ait Apostolus, et ex ea bona hominis merita incipiant. Per hanc enim, ut ait Augustinus super Psalmum 67. Iustificatur impius, id est, fit de impio pius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari: unde omnia bona merita incipiunt. Sed potius hac ideo ita dicta sunt, quia non est fides nisi in eo, qui vult credere, cuius bonam voluntatem fides praeuenit, non tempore, sed causa et natura. Vnde Augustinus supra congruenter dixit, quod bona voluntas in eis donis est, quae non praecedit: et ipsa inuauat, quia ea inuauat quibus praeuenitur, dum eis consentit ad effectum boni: et in eis est, quia tempore ab eis non praeceditur.

Quaedam adhuc addit quae grauiorem faciunt questionem, scilicet quod cogitatio boni praecedit fidem.

Lib. 2. ca. 1. CETERVM hanc questionem magis acuunt, et urgent uerba Augustini quibus in libro de praedestinatione Sanctorum, utitur pertractans illud uerbum Apostoli: Non quod sufficientes, sed quos cogitare aliquid, quasi ex nobis. Attendant, inquit, hic, et uerba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei captum, et ex Deo esse fidei supplementum. Commendans enim istam gratiam, quae non datur secundum aliquam merita, sed efficit omnia bona merita, inquit: Non quod sufficientes sed quos cogitare aliquid boni, scilicet ex nobis. Quis autem non uideat prius esse cogitare, quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitauerit esse credendum. Si ergo cogitare bonum non est ex nobis, ut hic Apostolus tradit, nec credere: quamquam et ipsum credere nihil est aliud, quam cum assensione mentis cogitare. Hic uidetur insinuate, quod cogitatio bona praecedat fidem: et ita bona uoluntas praeueniat fidem, non praeueniatur: quod praedictis aduersari uidetur. Ad hoc autem dicimus, quod aliquando cogitatio bona siue uoluntas praeuenit fidem: sed non est illa bona uoluntas uel cogitatio, quae recte uiuitur. Illa enim sine fide, et charitate non est. Nam ut ait Augustinus ad Anastasium: Sine spiritu non est uoluntas hominis libera: cum cupiditatibus uincatur, non est libera ad bonum, nisi liberata fuerit. Non autem liberatur, nisi per Spiritum sanctum diffundatur charitas in cordibus. Non est libera uoluntas, nisi eam liberet gratia per legem fidei, id est, non est libera, sine fide operante per dilectionem: et illa sufficienter et uere bona est. Non est enim fructus bonus, qui de charitatis radice non surgit. Si uero adsit fides operans per dilectionem, fit delectatio boni.

De illa cogitatione boni quae praecedit fidem, plene differitur.

ILL A autem cogitatio siue uoluntas, quae fidem, et charitatem, aliasque iustificationes praecedit, non sufficit ad salutem, nec recte ea uiuitur. Hec uoluntate concupiscitur illa bona uoluntas, quae est magnum bonum, ista uero non. Alia est ergo illa uoluntas siue cogitatio, alia ista. Et sicut illa istam praecedit, ita illam praeuenit intellectus. Vnde Augustinus ista distinguens super illum locum Psalmi 118. Concupiuit anima mea desiderare iustificationes, ait: Concupiuit desiderare, inquit, non desiderauit. Videmus enim ratione nonnumquam, quam utiles sint iustificationes Dei: sed infirmitate praepediti aliquando non desideramus. Praeuolat ergo intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus. Scimus bonum, nec delectat agere, et cupimus ut delectet. Sic iste olim desiderare concupiscebat, quae bona esse cernebat, cupiens eorum habere delectationem, quorum potuit uidere rationem. Ostendit itaque quibus quasi gradibus ad eas perueniatur: prius enim est, ut videantur quam sint utiles, et honesta: deinde ut earum desiderium concupiscatur: postremo, ut proficiente gratia delectet earum operatio, quarum sola ratio delectabat. Attende hunc ordinem gratiarum, quem hic distincte assignat Augustinus, qualiter scilicet intellectus bonorum praecedit

Epist. 244. in sensu 10. 2. Rom. 5. a Hebr. 9. 0 Gregor. Homil. 27. in sensu circa illud Io. 15 hoc est percepti meum et Aug. lib. de spiritu, et lit. c. 14. Lib. 8. to. 8. in fine.

praecedit concupiscentiam eorundem, et ipsa concupiscentia delectationem quae fit per fidem, et charitatem: qua habita, uere bona est uoluntas qua recte uiuitur. Ipsa quoque fidei comes est, non praenuntia. Qui uerba Augustini praemissa secundum hanc distinctionem considerat, nullam ibi repugnantiam fore animaduertit: non ignorans etiam ante gratiam praeuenientem, et operantem, quae uoluntas bona preparatur in homine, praecedere quadam bona ex Dei gratia et libero arbitrio: quadam etiam ex solo libero arbitrio, quibus tamen uitam non meretur, nec gratiam qua iustificatur. Illius enim gratia percipienda, quae uoluntatem hominis sanat, ut sanata legem impleat, nulla merita praecedunt. Ipsa est enim quae iustificatus impius fit iustus, qui prius erat impius: meritis autem impij non gratia, sed poena debetur: nec ista esset gratia, si non daretur gratuita. Datur autem gratuita, quia nil boni ante feceramus, unde hoc mereremur. Non negamus tamen multa ante hanc gratiam, et praeter hanc gratiam ab homine fieri bona per liberum arbitrium, ut tradit Augustinus in responsionibus contra Pelagianos: ubi dicit homines per liberum arbitrium agros colere, domos edificare, et alia plura bona facere sine gratia cooperante.

Aug. de spiritu et lit. c. 9. in fine. 80. 3.

Lib. 3. hypognosticon. 80. 7.

DISTINCT. XXVI.

De libero arbitrio comparato ad auxilium gratiae, determinans quantum possit liberum arbitrium cum gratia.

Hac est gratia operans, et cooperans, et cet.

Expositio textus.

Diuisio.

VPRAEgit Magister de libero arbitrio siue de adiutorio homini collato in se. In hac uero parte agit de ipso comparato ad auxilium gratiae. Diuiditur autem ista pars in duas partes. In prima determinat quantum possit liberum arbitrium cum gratia. In secunda, quantum possit circumscripta gratia, infra distinct. 28. Id uero inconcussae, et incunctae tenemus, etc. Prima pars habet duas partes. In prima determinat de adiutorio gratiae operantis, et cooperantis collato libero arbitrio, prout illud adiutorium comparatur libero arbitrio. In secunda, prout comparatur ad habitum gratuitum, et uisum sibi debitum, infra distinct. 27. Hic considerandum est, cum praedictum sit. Prima pars habet duas. In prima determinat, quid sit, siue cuius efficacia sit illud adiutorium gratiae, quod libero arbitrio superadditur. In secunda uero determinat de eodem adiutorio quantum ad uoluntatem, siue ad liberum arbitrium ordinatur, ibi: Ipsa tamen eadem uoluntas quadam gratia dona praeuenit. Prima pars habet tres particulas. In prima determinat, quid sit illud adiutorium liberi arbitrii superadditum quantum ad actum, siue effectum. In secunda uero quantum ad subiectum, ibi: Uoluntatem ipsam Augustinus in lib. de duabus, et cet. In tertia uero quantum ad ipsum donum gratuitum, ibi: Et si diligenter intendas, et cet. Similiter secunda pars principalis tres habet partes. In prima determinat ueritatem, ibi: Ipsa tamen eadem, et cet. In secunda uero remouet dubitationem, ibi: Non est tamen ignorandum, et c. In tertia uero parte subiungit ueritatis recapitulationem, ibi: Illius enim gratia percipienda, et cet. Harum autem partium subdiuisiones manifestae sunt in littera.

A luntas dicitur aequiuoce ad uoluntatem, instrumentum: et uoluntatem, affectionem: et uoluntatem, uisum. Et Augustinus non diffinit hic uoluntatem prout accipitur pro potentia, sed prout accipitur pro usu. Et si tu quaeras, quare magis diffinit uoluntatem prout accipitur pro usu, quam pro potentia: ratio huius est, quia potentiae manifestantur per actum, et ideo cognita uoluntate, usu, per consequens cognoscitur uoluntas, potentia. Ad illud quod obijcitur, quod usus uoluntatis non est passio, sed actio, et ita non debet dici motus, dicendum quod motus non tantummodo accipitur passiuus, immo etiam accipitur actiuus, et praeterea omnes actiones animae quodam modo passionem sunt.

Gratia uoluntatem praeueniens, et preparans, scilicet fides cum dilectione. Dub. II.

Uidetur quod ista notificatio gratiae non sit conueniens. Cum enim gratia, et uirtus diuersas habeant notificationes, non uidetur quod unum habeat notificari per alterum. Item cum gratia non solummodo ponat in anima fidem, et charitatem, sed etiam spem, uidetur insufficienter dicere Magister cum dicit, quod est fides cum dilectione. Iuxta hoc quaeritur: cum diuersae diffinitiones, et notificationes gratiae assignentur diuersimode, penes quid sumitur ratio, et distinctio harum.

RESP. Dicendum quod Magister non intendit in illo uerbo notificare gratiam gratum facientem quantum ad suam essentiam, sed intendit eam notificare quasi per posterius, et quodam modo per effectum. Cum enim habitus cognoscatur per actum, et actus gratiae duplex sit secundum duplicem potentiam, uidelicet secundum intellectum, et affectum, ideo per illos uidetur gratia notificari: et quia in illos actus non exit gratia, nisi mediantibus habitibus uirtutum, uidelicet fidei, et charitatis, ideo notificans gratiam dicit quod gratia nihil aliud est, quam fides cum dilectione, pro eo quod per illos duos habitus dicitur gratia in actus exire, per quos innotescit nobis. Ad illud uero quod quaeritur de pluralitate diffinitionum, dicitur quod gratia habet comparari ad suum principium, habet comparari ad suum subiectum, habet comparari ad suum oppositum, habet comparari ad suum effectum, habet et comparationem ad suum praemium: et secundum has diuersas comparationes diuersae reperiuntur eius notificationes. Secundum comparationem ad suum principium est illa Isidori: Gratia est misericordiae donum diuinae, per quod bona uoluntatis est exitus. Per comparationem autem ad suum subiectum, sic est illa, quae datur super illud Psalmi: Ut exilaret faciem in oleo. Gratia est quidam nitor animae ad conciliandum sanctum amorem. Per comparationem ad suum oppositum, sic est illa, quae datur in Glossa super Epistolam: Gratia est iustificatio, et remissio peccatorum. Per comparationem

Isid. collig. ex lib. 1. de sum. bo. c. 25. sent. 4. et ex lib. 2. c. 5. Aug. super Ps. 103.

Arist. 2. Posterior. 8. Metaph. Et 1. de Ani. con. sex. 21. Ans. de cord. grat. et li. ar. inter me d. et finem.

Uoluntas est animi motus, et cet. Dub. I.

Sicut dicit Philosophus: Peccat qui diffinit id quod est in quiete, per id quod est in motu: sed uoluntas est in potentia: ergo male diffinitur cum dicitur: Uoluntas est animi motus. Item: Velle plus est agere, quam pati: ergo plus mouere, quam moueri: si ergo motus sonat in passionem, uidetur quod uoluntas non debeat dici animi motus.

RESP. Dicendum quod sicut dicit Anselm. Vo-

quo creat, et æqualis virtutis, ut dicit Augustinus, est recreare, et creare: si ergo Deus seipso creat, non per aliquid creatum: ergo seipso recreat, et reformatur, non per aliquid creatum: sed illud, quo recreat, est gratia: ergo, et cetera.

3. Ex secundo actu arguitur sic: Pars virtutis est formare mentem quantum ad affectum, et quantum ad intellectum: sed mens immediate a prima veritate formatur quantum ad intellectum, ut dicit Augustinus: ergo et immediate quantum ad affectum a prima bonitate formatur: sed animam formare quantum ad affectum, est ipsius gratia: ergo gratia non est aliud quàm bonitas summa.

4. Ex tertio actu, vel effectu arguitur sic: Si vivificare animam est actus gratiæ gratum facientis, et Deus animam vivificat seipso, non per medium creatum: ergo gratia non est aliud, quàm Deus. Minor probatur per Augustinum qui dicit quòd sicut corpus vivit anima, ita anima vivit Deo: sed anima seipso vivificat corpus: ergo Deus seipso vivificat spiritum.

23. de Civ. Dei. c. 2. 10. 5. Et in lo. 10. 47. 10. 9.

5. Ex quarto actu, vel effectu arguitur sic: Si sol per sui essentiam esset præsens oculo, non esset necessaria aliqua luminis influentia ad hoc quòd efficeretur oculus luminosus: si igitur sol iustitiæ Deus est præsens omni creaturæ, et essentialiter est in anima uniuscuiusque, videtur quòd nulla influentia luminis sit necessaria ad illuminationem animæ: si igitur impossibile est Deum aliquid facere frustra, videtur quòd gratia illuminans animam, nihil aliud sit quàm divina Essentia.

6. Ex quinto actu, vel effectu arguitur sic: Si color esset sua similitudo, non esset necessaria novæ similitudinis generatio ad hoc quòd oculus conformaretur ipsi colori, maxime si color ipse esse posset in oculo: sed in Deo propter suam simplicitatem non differt veritas, et similitudo. Filius enim, qui est similitudo patris, est eiusdem essentia cum patre: si ergo gratia est Deo assimilare, et gratia est similitudo Dei, impossibile est gratiam esse aliud a Deo.

7. Ex sexto actu, vel effectu arguitur sic: Medium vniendi plus coniungitur utriusque extremorum, quàm extremum extremo: sed Deus est intimus animæ: ergo impossibile est quòd inter Deum et animam cadat aliquid medium vniendum, quod sit ab utroque extremorum diversum: si igitur gratia est unire animam Deo, cum gratia non sit anima, necesse est gratiam esse Deum.

8. Ex septimo actu, vel effectu arguitur sic: Impossibile est vanitatem per vanitatem stabiliri: sed si stabilitur, stabilitur per veritatem. Si igitur omnis creatura vanitas est, aut gratiæ non est stabilire animam, aut non est aliquid creatum: sed gratiæ est stabilire animam in bonum: hoc planum est: ergo gratia non est donum creatum, sed increatum.

9. Ex octavo actu, vel effectu arguitur sic: Eodem ipso acceptat Deus aliquem, quo amat: sed Pater, et Filius diligunt nos Spiritu sancto, sicut sancti dicunt, et habitum fuit in primo Libro, non aliquo creato: ergo acceptat nos Spiritu sancto, non per aliquid donum creatum: si igitur gratia est illud, quo Deus animam acceptat, et reputat animam gratam, videtur, et cetera.

Dist. 2. ar. 1. q. 1.

10. Ex nono actu, vel effectu arguitur sic: Nihil potest mentem nostram supra se elevari, nisi illud quod est mente superius: sed solus Deus maior est mente rationali: ergo solius Dei est ipsam supra se elevari: sed iste actus, vel effectus dicitur esse gratia: ergo impossibile est gratiam gratum facientem esse aliquid a Deo diversum. His novem rationibus colligitur quòd gratia non est donum creatum, sed increatum.

FVNDAMENTA.

Ad oppositum arguitur primo rationibus ostensivis, secundo rationibus inducentibus ad impossibile. Ad ostendam autem gratiam gratum facien-

tem esse donum creatum, primo adducatur robor auctoritatis, et secundo violentia rationis. Dicitur enim: Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus: sed non est diuisio boni increati: ergo doni creati: ergo, et cetera. Quòd si dicas, auctoritatem istam debere intelligi non de gratia gratum faciente, sed de gratia gratis data: Obijcitur tunc per verbum Augustini ad Bonifacium dicentis: Gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. Circa igitur idem donum consistit meritum, et augmentum: sed augmentum non consistit nisi circa donum creatum, meritum autem non consistit nisi circa donum gratiæ gratum facientis: ergo gratia gratum faciens est quid creatum.

1. Cor. 13. 2.

To. 2. c. 13. 106. inter princip. et med.

Quòd si dicas augmentum illud attendi in gratia non secundum id, quod est, sed secundum effectum: adducitur ad hoc auctoritas Magistri in littera, quam mittit ex verbis Augustini ibi: Et si diligenter intendas, nihilominus tibi demonstratur, quæ sit ipsa gratia voluntatem præueniens, et præparans, scilicet fides cum dilectione. Si ergo fides est donum creatum, restat quòd et ipsa gratia voluntatem præparans donum creatum sit.

Item hoc ipsum ratione ostenditur, et ex omnibus istis actibus gratiæ assignatis vna colligitur ratio. Si enim gratia est reformare, et informare, et vivificare, et sic de alijs, cum omnis talis actus sit ab aliquo, sicut a principio formali, non enim est informatio, nec reformatio, nec vivificatio, et sic de alijs sine forma, necesse est aliquod donum poni in anima, quod sit animæ ipsius informativum: sed Deus nullo modo potest esse forma perficiens, quævis possit se habere in ratione formæ exemplaris: ergo præter donum increatum, quod Deus est, ad hoc quòd anima gratificetur, necesse est ponere donum creatum. Huius autem rationis necessitas colligitur ex novè medijs, ex quibus novem possunt formari argumenta: sed tantum valet illa in vnum medium colligere, quantum diuisim explicare. Sic igitur rationibus ostensivis apparet, gratiam gratum facientem esse donum creatum.

Item hoc videtur rationibus ducentibus ad impossibile, quarum prima hæc est: Aut gratia gratum faciens ponit aliquid creatum in gratificato, cum Deus de non grato facit gratum, aut nihil. Si nihil: nulla sit mutatio ex parte creaturæ gratificatæ: ergo fit mutatio ex parte gratificantis, quod est impossibile. Et iterum: Si nihil creatum poneret, non esset melior ille qui est Deo gratus, quàm ille qui non est gratus. Si igitur hoc est impossibile ponere, quòd gratus Deo non sit melior quàm non gratus, et impossibile est quòd sit melior, nisi aliquam bonitatem habeat, quam alter non habet, et hoc non potest esse nisi quid creatum, necesse est quòd gratia aliquid creatum ponat in gratificato. Si igitur ponit aliquid creatum, aut est donum, siue aliquis habitus, aut est actus, siue domini usus. Si est donum, et aliquis habitus, habeo propositum, scilicet quòd gratia in gratificato ponit aliquid donum creatum. Si vero est actus, vel usus, ergo non plus ponit in gratificato, quàm in non gratificato, nisi quando operatur: ergo non erit gratia in parvulis baptizatis, et in iustis dormientibus magis, quàm in nō baptizatis, et in hominibus peccatoribus: quòd si hoc falsum est, et alienum a fide, necesse est, gratiam aliquid donum creatum in gratificato ponere.

Item hoc ipsum ostenditur alia ratione: Tam ex fide quàm ex auctoritatibus oportet supponere, quòd impossibile est aliquid meritum esse sine gratia, et hoc melius manifestabitur infra. Hoc igitur supposito, quæro tunc, aut gratia est aliqua proprietas liberi arbitrij, aut omnino nominat aliam substantiam diversam. Si est aliqua proprietas liberi arbitrij, habeo propositum, videlicet, quòd gratia in libero arbitrio est aliquid donum creatum. Si gratia non est aliqua proprietas liberi arbitrij, sed Deus; cum liberum arbitrium

bitrium exit in opus meritorium quod est supra ipsum, in merendo potius agitur, quàm agat, et movetur, quàm moueat: et si hoc, sicut motus sursum, non attribuitur lapidi, nec est ex eo lapis laudabilis, vel vituperabilis, sic opus meritorium nullo modo est libero arbitrio attribuendum: et ita nec liberum arbitrium ex illo erit aliquo præmio dignum: quòd si hoc est impossibile et falsum, restat igitur quòd illud falsum est quod dicitur, gratiam non esse aliquid donum creatum.

CONCLUSIO.

Gratia que in gratificato ponitur, est aliquid creatum, Deo hominem conformans et assimilans, et Deo amicum reddens.

Nunc est articulus sicut per eos est. Trid. sess. 6. ca. 11. et ca. 12.

Opin. 1.

Opin. 2.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quòd circa hanc quaestionem sapientes opinantur contrarium sapientibus. In hac enim quaestione aliquid est quod fides determinat, aliquid quod ratio inuestigat. Fides, et Scriptura determinat quòd absque gratiæ dono impossibile est placere Deo. Determinat etiam quòd absque dono increato quod est Spiritus sanctus, homo non potest fieri Deo acceptus, nec assumi in adoptionem filiorum Dei: et ideo omnes recte intelligentes concedunt in iustis esse gratiæ donum, ita ut credant, etiam in eis esse donum increatum quod est Spiritus sanctus, et hoc a fide, et a Scriptura determinatur: et ideo, qui contrarium huius sentiret, esset hereticus. Sed utrum præter donum increatum sit in nobis ponere donum creatum, per quod sumus Deo accepti, vel non, quia non expresse determinatur Scripturæ auctoritate, inuestigatur a doctoribus rationum probabilitate. Et quoniam tam habitus, quàm dona, quàm etiam virtutes cognosci habent per proprias operationes, ideo secundum diversam comparisonem actuum, et effectuum gratiæ ad ipsam gratiam, diversæ sunt super hoc doctorum opiniones. Sicut enim prædictum fuit in opponendo, gratiæ est recreare, gratiæ est animam informare, gratiæ est vivificare, illuminare, assimilare, unire, stabilire, acceptum facere, sursum leuare. Hos igitur actus quidam comparauerunt ad gratiam, sicut ad principium effectuum. Et quoniam Deus sufficit ad hos actus, vel effectus perficiendos in rationali creatura, et solum Deum decent pro sua dignitate, et soli Deo sunt possibili pro sua difficultate, ideo dixerunt quòd donum creatum ponere ad hos effectus perficiendos in homine est superfluum, et indecens, et impossibile. Alij vero comparauerunt effectus prædictos ad gratiam, sicut ad formam: necessarium enim est quòd vivificatio, et informatio ab aliquo sit, sicut ab efficiente, et ab aliquo, sicut ab informante. Et quoniam nec est possibile, nec decens Deum esse formam perfectiorem alicuius creaturæ; ideo præter donum increatum quod comparatur ad hos actus tamquam principium effectuum, conueniens est, et opportunum ponere donum creatum, per quod anima informetur. Hanc autem

agnoscunt. Hoc etiam parum mentium est, ut nihil sibi tribuant, sed totum gratiæ Dei. Vnde quantumcumque aliquis det gratiæ Dei, a pietate non recedit, etiam si multa tribuendo gratiæ Dei, aliquid subtrahat potestati naturæ, vel libero arbitrio. Cum vero aliquid gratiæ subtrahitur, et naturæ tribuitur quod est gratiæ, ibi potest periculum intervenire. Et propterea cum ista positio, quæ ponit gratiam creatam et incretam, plus gratiæ Dei tribuat, quàm alia, et maiorem ponat in natura nostra indigentiam, hinc est quòd pietati, et humilitati magis est consona, et propterea est magis secura. Esto enim quòd esset falsa: quia tamen a pietate, et humilitate non declinat, tenere ipsam non est nisi bonum, et tutum. Præferenda est igitur hæc opinio priori, pro eo quod est securior, et magis recedit ab errore Pelagij. Quis enim negare secure audeat in nostra gratificatione, aliquid donum creatum nobis a Deo conferri? Timere enim debet vnusquisque, ne forte negando donum gratiæ creatæ, efficiatur aduersarius gratiæ increatæ. Præferenda est etiam, quia rationabilior. Sicut enim in opponendo ostensum est, rationabiliter tales effectus, et actus non possunt cogitari in nobis esse, quin sint ab aliquo sicut efficiente, ab aliquo sicut informante. Quo modo enim actus verus informationis, et vivificationis erit in anima, nisi sit aliqua forma complens, a qua anima informetur? Et ideo secundum hanc positionem comparatur ipsa gratia creata influentiæ luminis, et principium eius comparatur soli. Vnde et Scriptura vocat Deum, siue Christum solem iustitiæ: quia sicut ab isto sole materiali influitur lumen corporale in aere, per quod aer formaliter illuminatur, sic a sole spirituali, qui Deus est, influitur lumen spirituale in animam, a quo anima formaliter illuminatur, et reformatur, et gratificatur, et vivificatur. Vnde inter omnia corporalia maxime assimilatur gratiæ Dei luminis influentia: sicut enim hæc est quædam influentia, quæ assimilat corpora ipsum suscipientia ipsi fonti luminis quantum ad proprietatem, sic gratia, quæ est spiritualis influentia, mentes rationales fonti lucis assimilatur, et conformatur. Hæc autem influentia recte dicitur gratia, tum quia datur ex mera liberalitate, nulla naturæ cogente necessitate. Non enim oritur ex principijs subiecti, nec a Deo exit de necessitate, sed sua mera benignitate. Tum etiam quia gratum facit. Dum enim hominem Deo conformatur et assimilatur, reddit ipsum Deo amicum, et facit Deo esse placitum, et acceptum. Tum etiam quia facit hominem gratis facere ea, quæ facit. Affectus enim hominis recurrit, et mercenarius quantum est de se. Vnde quod facit, intendendo proprium commodum facit: sed cum divina gratia superuenit, sic hominem totum gratum facit, ut siue ad utilitatem proximi, siue ad honorem Dei velit, totum gratis facit impendere. Et sic patet quòd talis influentia valde rationabiliter gratia nuncupatur. Igitur hanc positionem sustinendo tamquam securiorem, et rationabiliorem, ad obiecta in contrarium facile est respondere.

Mal. 4. 2.

ILLVD enim quod dicit Damascenus, substantiam donorum Dei esse Spiritum sanctum, et si quæ aliæ auctoritates inveniuntur, intelligendæ sunt per causam, et appropriationem, quia Spiritus sanctus est donum, in quo omnia alia dona donantur, et qui est fons omnium donorum: non autem, excluditur donum creatum per illud verbum. Sic etiam cum quis tenet equum per frenum dicitur tenere equum, nec sic excluditur tentio freni, quia tenendo frenum, tenet equum. Sic Spiritus sanctus cum dicitur substantia donorum non excluditur donum creatum, immo includitur. Non enim ob aliud dicitur nobis dari Spiritus sanctus nisi ex eo quòd sic est in nobis a Deo, et habeatur a nobis. Tunc

ii autem.

S. Bon. To. 4.

autem haberetur a nobis , quando habitum habemus , quò possimus eo frui , et hoc est donum gratiæ creatum . Et sic patet responsio ad illam auctoritatē , et ad consimiles .

2. 3. 4. 5. 6. Ad illud vero quod obijcitur de actu , siue effectu recreationis , quòd est a solo Deo , dicendum quòd verum est a solo Deo sicut a principio effectiui : nihilominus tamen quia recreatio est rei iam existentis per aliquam dispositionem natæ reformari , idem est recreatio , et reformatio , et propterea non tantum respicit principium effectiuium , sed et principium informatiuium : non sic est de creatione , quæ simpliciter est de non ente , in qua simpliciter est productio rei , non secundum qualitatem alteratio . Per hanc viam responderi potest ad omnes rationes sequentes . Omnes enim procedunt secundum quòd actus illi comparantur ad gratiam , sicut ad principium effectiuium : hoc autem modo non sunt a gratia creata , sicut prius dictum est : et istud melius patet , si quis diligenter pertractare voluerit : præmittitur tamen ad præsens causā vitandæ prolixitatis .

7. 8. 9. 10. Ad illud tamen quod obijcitur de vnione , dicendum quòd gratia non vnit quantum ad esse primum , quò Deus est cuilibet creaturæ intus essentialiter , potentialiter , et præsentialiter : sed gratia est medium vniendi quantum ad cognitionem , et amorem : et quantum ad hunc modum , multum distat Deus a peccatoribus .

QVÆSTIO III.

An gratia sit in genere substantiæ , vel accidentis .

- Alex. Alenf. 3. p. de gratia . q. 2. Memb. 3.
- S. Tho. 2. 2. q. 110. art. 2. et 3.
- Et 3. p. q. 63. art. 3.
- Et 2. sent. d. 26. q. 1. ar. 2.
- Ægid. Rom. 2. sent. p. 2. d. 26. q. 1. ar. 2.
- Rich. 2. sent. d. 26. q. 2.
- Steph. Brulef. 2. sent. d. 26. q. 3.
- Gabr. Biel. 2. sent. d. 26. q. 1.

FVNDAMENTA.



VTRVM gratia sit in genere substantiæ , vel in genere accidentis . Et quòd sit in genere accidentis , videtur . Omne quod aduenit substantiæ iam completæ , est accidens : sed gratia aduenit substantiæ iam completæ , scilicet animæ rationali : ergo gratia est accidens .

Porph. cap. de acc.

I TEM quod adest et abest præter subiecti corruptionem , est accidens : sed gratia est huiusmodi , sicut patet , quia multi iniusti efficiuntur peccatores , et e converso : ergo , et cetera .

I TEM omne quod recipit magis , et minus , est accidens : sed gratia recipit magis , et minus , quia maior est in vno , quàm in altero , et in eodem ipso secundum diuersa tempora magis intenditur : ergo , et cetera . Præterea aut gratia est substantia , aut accidens . Si est accidens , habeo propositum . Si substantia , aut substantia materia , aut substantia forma , aut substantia composita . Substantia materia non , hoc constat . Substantia composita non , quia tunc non esset animæ vnibilis . Substantia forma non , quia tunc ex gratia et anima fieret vnum per essentialitatem ; ergo si non est substantia , restat quòd sit accidens .

I TEM si est substantia , aut corporalis aut spiritalis . Non corporalis , hoc constat . Si spiritalis , aut Deus , aut Angelus , aut anima rationalis : sed constans est quòd gratia creata nec est Deus , nec est Angelus , nec rationalis anima : ergo restat quòd gratia creata sit in genere accidentis .

I TEM nulla substantia est habitus : sed gratia est quidam habitus animæ decorans , et ornans , sicut

A dicitur super illud Psalmi : Vt exhilarat faciem in oleo . Gratia est quidam nitor animi , et cetera , ergo gratia non est substantia : et est substantia , vel accidens : ergo , et cetera .

Aug. sup. psalm. 103. 20. 9.

SED CONTRA : Nullum accidens est nobilius substantia : sed gratia est nobilior anima quam perficit , et complet , sicut perfectio est nobilior perfectibili : ergo gratia non est accidens : et est accidens , vel substantia : ergo , et cetera .

AD OPPO SITVM.

2. I TEM nullum accidens est substantiæ similius quàm substantia : sed gratia inter ceteras creaturas est Deo similitior , et Deus est substantia : ergo gratia est in genere substantiæ .

3. I TEM nullum accidens est stabilius quàm substantia , pro eo quòd substantia præbet fulcimentum accidenti , non e converso : sed gratia stabilis ipsam animam , et confirmat in bono , nec potest ipsa gratia aliquo modo incuruari in malo : si igitur anima est substantia , gratia est substantia .

4. I TEM omnis forma , quæ est principium vitæ , est in genere substantiæ : sed gratia est principium vitæ , et nobilissimæ vitæ : ergo gratia est in genere substantiæ .

5. I TEM tria sunt genera bonorum , scilicet bona media , bona minima , bona maxima , sicut vult Augustinus in libro de libero arbitrio : sed bona minima , et bona media sunt in genere substantiæ : ergo multo fortius , et bona maxima : et gratia est de bonis maximis : ergo , et cetera .

Aug. lib. 2. de li. ar. ca. 19. li. 2. Reg. tra. 1. ca. 9. 20. 1.

6. I TEM omne accidens quod inest alicui , vt accidens , aut inest per se , aut per accidens : si igitur gratia inest animæ , vt accidens , aut igitur inest per se , aut per accidens . Si per se , ergo habet ortum ex proprijs principijs subiecti : ergo iam non erit gratia , sed naturalis proprietas . Si per accidens : sed omne per accidens reducibile est ad per se : ergo si gratia inest animæ per accidens , erit aliud subiectum , cui inerit per se : quare igitur , quid sit illud : si autem non est aliud tale dare , restat quòd gratia non est accidens : et est accidens , vel substantia : ergo , et cetera .

CONCLUSIO.

Gratia quæ est forma homini inherens , est accidens , et non in genere substantia .

RESPON. AD ARG. Dicendum quòd ponentes gratiam donum esse creatum , necesse habent ponere gratiam esse in genere accidentis . Ad cuius intelligentiam notandum est quòd est aliquod accidens quod comparatur ad aliquid , sicut ad subiectum , et ad causam : aliquod quod solum comparatur ad aliquid , sicut ad subiectum , et ad aliud sicut ad causam , verbi gratia , nigredo in coruo comparatur ad ipsum coruum , sicut ad subiectum , et causam , lumen in aere , vel species in speculo comparatur solum sicut ad subiectum , non sicut ad causam , quia etsi ibi recipiatur , aliunde tamen habet ortum . Tale autem accidens quod comparatur ad aliquid , sicut ad subiectum , et ad aliud , sicut ad causam , potest esse sub triplici differentia . Quoddam enim est quod habet ortum ab inferiori , quoddam quod habet ortum a pari , quoddam quod habet ortum a superiori . Sicut ab inferiori , vt species lapidis in oculo , vel etiam in intellectu nostro . Sicut a pari , vt similitudo speculi in speculo . Sicut a superiori , vt lumen in aere illuminato . Tale autem accidens quod habet ortum a superiori , in quantum accidens est , complementum est , nõ quantum ad esse primum , sed quantum ad esse secundum . Quia vero a superiori est , habet nobilitatem subiectum in hoc quòd iungit ipsum , et conformat ei quod est ipso superius . Et si fit tale accidens quod ortum habet ab ente supremo , si eius infusio , vel origo sit secundum perfectam influentiam ,

influentiam , non solū habet nobilitatem , verumetiam consummare , et quietare : et hoc non facit tantum ratione sui , verum etiam ratione eius , a quo procedit , in quo reperitur omnis perfectio , et bonorum omnium aggregatio , ac per hoc completa beatitudo . Concedendæ sunt ergo rationes probantes gratiam esse accidens .

1. Ad illud quod obijcitur primo in contrarium , quòd nullum accidens nobilius est substantia , dicendum quòd illa ratio deficit tripliciter . Primum quidem , quia nobilitas substantiæ , et accidentis , et bonitas substantiæ , et accidentis proprie non habent comparari . Accidentis enim bonum dicitur non sibi , sed alij , non sicut ordinatum , sed sicut ratio ordinandi : sed ipsa substantia bona est tamquam bonitatis participatiua . Alius etiam defectus est ibi , quoniam etsi nullum accidens nobilius sit substantia , prout accidens comparatur in se quantum ad essentiam generis siue quantum ad esse primum , nihilominus tamen prout accidens consideratur in subiecto , et includit esse subiecti , quamdam nobilitatem superaddit quantum ad esse secundum . Tertius etiam defectus est : quia quòd gratia dicatur nobilior anima , et perfectio animæ , hoc non est ratione sui tantum , sed quia vnit bono increato , sicut prædictum est .

2. Ad illud quod obijcitur , quòd nullum accidens similius est substantiæ quàm substantia , dicendum quòd sicut dictum est de bonitate , quòd alio modo dicitur anima esse bona , alio modo gratia , sic etiam alio modo anima Deo assimilatur , et alio modo gratia . Anima enim Deo assimilatur , sicut diuinæ similitudinis susceptiua : gratia vero , sicut ipsa similitudo , vel donum assimilatiuum : vnde non est comparatio proprie iater hunc modum assimilandi , et illum . Alius est etiam defectus : quia cum anima assimilatur Deo propter gratiam , et vbi vnum propter alterum , vtrobique tantum vnum , sic non dicitur maior , vel minor assimilatio dicenda in anima gratificata , quàm in gratia gratificante . Tertius etiam defectus est : quia etsi substantia plus assimilatur substantiæ in ratione entis , nihil tamen prohibet accidens plus assimilari alicui substantiæ sub ratione proprietatis , sicut anima sapiens plus assimilatur Deo , in quantum est ens per se , quàm ipsa quantitas sapientiæ : nihilominus Deo , in quantum est sapiens , plus assimilatur anima in quantum est sapiens , quàm in quantum est substantia : sic et in proposito intelligendum est .

3. Ad illud quod obijcitur , quòd nullum accidens est stabilius substantia , dicendum quòd verum est de illo accidente quod comparatur ad aliquid , sicut ad subiectum , et causam : de eo vero accidente quod aliunde habet originem , non habet veritatem , sicut patet in radio exeunte a Sole , qui fixus permanet aere moto . Et quia gratia est tale accidens , ideo illa ratio non habet locum in proposito .

4. Ad illud quod obijcitur , quòd gratia est forma quæ est principium vitæ , dicendum quòd illud habet veritatem de forma , quæ dat viuere : quod spectat ad esse primum : gratia autem est forma dans vitam , quantum ad esse secundum , siue quantum ad bene esse : et ideo illud non valet : non enim fit vnū per essentiam ex gratificato et gratia , sicut fit vnum per essentiam ex corpore viuificato , et anima viuificante .

5. Ad illud quod obijcitur de bonis maximis , et minimis , et medijs , dicendum quòd illa diuisio bonorum est secundum acceptionem boni , qua aliquid dicitur bonum , quia bonum alij , et vtile , sicut patet ex verbis Augustini ibidem : quia bona , et maxima sunt illa , quibus non contingit male vti : et ideo ad gradū bonitatis secundum eum modum , per quem ibi loquitur Augustinus , nihil facit , vtrum bonum illud quod dicitur maximum , sit in genere substantiæ , vel accidentis .

S. Bon. To. 4.

6. Ad illud quod queritur , vtrum inest anima per se , aut per accidens , dicendum quòd per se inest in genere subiecti , sed non per se in genere causæ . Et quia per se inest in genere subiecti , ideo non est querendum aliud subiectum , cui per prius inest . Quia vero non inest per se in genere causæ , ideo non inest omni animæ , nec ex principijs animæ habet originem : ideo quodam modo habet naturam accidentis inherens per se , quodam modo naturam accidentis inherens per accidens .

QVÆSTIO IIIII.

An gratia sit in genere accidentis corruptibilis , vel incorruptibilis .

- S. Thomas 3. p. q. 63. ar. 5.
- Richar. 2. Sent. d. 26. q. 3.
- Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 26. q. 4.



VTRVM gratia sit in genere accidentis corruptibilis , an incorruptibilis . Et quòd sit accidens corruptibile , videtur . Omne accidens quod est in subiecto variabili , secundum quòd est variabile , est corruptibile : sed gratia est in subiecto variabili , vt pote in anima secundum libertatem arbitrij , in qua consistit mutatio , et vertibilitas : ergo , et cetera .

I TEM omne accidens quod habet oppositum potens inesse suo subiecto , est corruptibile : sed gratia opponitur culpæ , et culpa potest inesse animæ viri iusti , quamdiu est in statu vitæ : ergo , et cetera .

I TEM omne accidens quod est aliunde , et non habet causam in subiecto , potest ab illo separari : sed gratia est in anima , et non habet ortū ab anima : ergo potest separari ab ipsa : sed post separationem nõ potest in esse conseruari : ergo gratia nata est corrupti .

I TEM omne accidens cuius conseruatio pendet ex conseruacione voluntatis ad Deum , est corruptibile , cum voluntas possit a Deo auerti : sed gratia est huiusmodi : ergo , et cetera .

SED CONTRA : Anima eo ipso quòd est imago Dei , est incorruptibilis : non enim esset imago Dei , sicut dicit Augustinus , si mortis termino clauderetur : ergo cum in gratia consistat imago reformationis , videtur quòd gratia sit incorruptibilis .

2. I TEM accidens quod est in subiecto non a se , sed ab alio , non mouetur necessario ad motum eius in quo est , sicut patet de specie existente in speculo , et lumine existente in medio : sed gratia est in anima non a se , sed a Deo : ergo non videtur quòd ad mutationem , seu ad variationem animæ corrumptur .

3. I TEM his quæ sunt corruptibilia , dedit diuina virtus propagandi potentiam : igitur aut gratia non est corruptibilis , aut si corrumpitur , habet vim producendi gratiam sibi similem : sed gratia non potest sibi similem producere , sicut in primo libro ostensum est : ergo non est corruptibilis de se .

4. I TEM omne quod corrumpitur in tempore , sui diuturnitate senescit in tempore : sed gratia quanto magis durat in homine , tanto perfectior est , et stabilior , et magis renouat spiritum : ergo gratia non videtur corrumpi .

5. I TEM si gratia corrumpitur , aut corrumpitur a Deo , aut a libero arbitrio , aut a peccato . A Deo non , cum gratiam corrumpi sit malum . A libero arbitrio non , cum nullum subiectum corrumptat suam perfectionem . A peccato non , quia peccatum est pura priuatiu , et modica gratia potest super omnem culpam : ergo cum nihil habeat corrumptens , videtur quòd sit incorruptibilis .

FVNDAMENTA.

AD OPPO SITVM.

Aug. de quantitate anima. c. 2. 20. 1.

ii 2 ITEM

6. ITEM si corrumpitur, aut corrumpitur in aliquid, aut in nihil. Si in aliquid, quero in quid, nec est quid date, cum non producat ex aliquo, sed de nihilo. Si in nihil. CONTRA: Nihil quod corrumpitur, cedit omnino in non ens: si igitur gratia nobilissimum est inter omnia accidentia, et Deus non permittit alia accidentia in non ens cedere, videtur quod nec de gratia permittatur.

CONCLUSIO.

Gratia cum in subiecto quod culpam potest admittere recipiatur, ipsam accidens corruptibile necesse est esse, atque in nihilum cedere, eo quod ex nihilo producatur.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum gratia sit accidens, non potest esse praeter subiectum in quo est: et cum in subiecto, in quo est, non possit simul cum culpa subsistere, et ipsi subiecto, in quo est gratia, contingat culpam inesse, necesse est gratiam esse quid corruptibile. Rursus: Cum gratia non producat ex aliquo materialiter, sed sit simpliciter donum gratuitum, et omnino desursum descendens a patre luminum, et omne quod corrumpitur in id cedit, unde producit, necesse est gratiam, sicut ex nihilo producat, sic etiam in nihilum redigi cum corrumpitur. Talis autem modus corrumpendi non solum competit gratiae ratione sui initij, sed etiam ratione esse proprii, siue modi existendi. Ratione, inquam, sui initij: quia, sicut dictum est, sicut ex nihilo producat, ita in nihil redigitur, quemadmodum in alijs accidentibus consimiliter reperitur quod in id redeunt, unde exeunt, cum producantur. Competit etiam hoc ei ratione esse proprii, siue modi existendi. Quoniam cum gratia non causetur ex principijs eius, in quo est, sed aliud habeat pro subiecto, aliud pro causa, quemadmodum cum lumen corrumpitur, vel similitudo in speculo, vel ipsa species in anima, non corrumpitur illud, in quo est, nec redit ad illud, a quo est, sed quantum est de se, in nihil cedit: sic gratia, quia non habet esse in anima per modum naturae, sed per modum habitus, ut prius habitum est, nec ex principijs animae producat, cum corrumpitur, in nihil redigitur: et propterea peccatum, in quo sit gratiae corruptio, dicitur esse nihil, et inter omnes corruptiones summo auctori, et conservatori omnium bonorum maxime displicere dignoscitur. Cōcedendae sunt igitur rationes ostendentes quod gratia corrumpitur.

1. AD illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod in gratia reperitur ratio imaginis, sicut in anima, dicendum quod aliter et aliter reperitur imago hic, et ibi. Anima enim est imago Dei, quia capax Dei est, et particeps eius esse potest, et ita propter beatitudinem facta est, et ad beatitudinem apta: quae, inquam, beatitudo non potest inesse, nisi substantia immortalis: ideo necesse est, animam immortalem esse. Gratia vero ex hoc solo dicitur imago, quia est imaginis reformatio: et quoniam illa imago per gratiam reformatam potest deformari, hinc est quod gratia potest corrumpi, nec valet illa ratio, quia hinc inde non est consimilis imaginis acceptio.

2. AD illud quod objicitur, quod accidens quod non habet ortum a subiecto, non mutatur ad mutationem subiecti, dicendum quod hoc non est propter hoc solum quod habeat ortum aliunde, sed quia non dependet ab eo, in quo est, sicut patet in radio, et lumine. Gratia autem non solum dependet ab eo, a quo est, sed etiam ab anima, in qua est, nec persistit in ea, nisi quamdiu habet faciem suam, siue mentem ad Deum conuersam.

3. 4. AD illud quod objicitur, quod rei corruptibili debet dari virtus propagandi, dicendum quod illud

verum est, quando illa res est nata talem virtutem suscipere, et quando etiam illa corruptibilitas inest rei ex defectu propriae naturae: neutrum autem horum competit gratiae. Nam gratia nata est immediate ab ipso Deo procedere, nec aliquo modo corrumpitur, nisi propter auersionem mentis nostrae a rectitudine veritatis aeternae. Et per hoc patet responsio ad sequens quod objicitur, quod omne quod corrumpitur, fenescit in tempore: hoc enim verum est de eo quod habet causam corruptionis intra se.

5. AD illud quod quaeritur, a quo corrumpitur, vtrū a Deo, vel a peccato, vel a libero arbitrio, dicendum quod ipsa gratia deficit in seipsa. Si autem quaeratur ratio huius, quare deficit, hoc est propter auersionem mentis humanae. Cum enim gratia non saluetur, nisi ex continuatione influentiae a bonitate diuina super faciem mentis nostrae, quando anima a Deo auertitur per peccatum, influentia non continuatur, et per consequens gratia corrumpitur: et ideo quodam modo gratia per peccatum dicitur corrumpi, non quod peccatum agat in gratiam, sed quia anima per peccatum se auertente, et Deo cessante influere, necesse est gratiam in seipsa deficere.

6. AD illud quod objicitur, quod nihil quod corrumpitur cedit omnino in non ens, dicendum quod illud habet veritatem in accidentibus, quae habent esse naturae, et in eis quae causantur ex principijs subiecti, pro eo quod cum corrumpuntur accidentia, manent nihilominus et saluantur illa principia: et ideo cum talia accidentia corrumpuntur, non omnino annihilantur. In his vero accidentibus, quae habent esse habitus, sicut similitudo in anima, et lumen in aere, non habet veritatem. Non enim similitudo hominis mortui, quae est in anima tua, si de anima tua deleatur, et corrumpatur, redit ad hominem illum, vel cum lumen corrumpitur redit ad solem, maxime si corruptio luminis fiat per corporis interpositionem. Nisi forte quis dicat, ad originem suam redire pro eo quod adhuc saluatur in suo principio effectiuo, quod potest producere illi simile. Quia igitur gratia habet se ad modum habitus, et ex nihilo producat, ut prius habitum est, ideo illa propositio non habet hic locum. Et si tu quaeras, unde hoc est quod Deus permittit perire tamobile accidens, satis facile est respondere. Similiter enim quaeritio est si quaeratur, cum Deus diligat, amicos suos, et plus diligat vnā animā sanctam, quam diligat caelum, et terrā, quid est quod permittit animam sanctam a se separari, et non permittit caelum, et terram corrumpi? Ad hoc respondebit, qui sane intelligit quod hoc cursum rerum congruit, et sic Deus res, quas condidit administrat, ut eas agere proprios motus sinat. Et propterea, quia thesaurus gratiae habetur in vasis fictilibus, quamuis sit valde nobilis, tamen de facili amittitur, quando procellis tentationum concutitur.

QUESTIO V.

An gratia primo insit substantia animae, quam potentia.

S. Tho. i. 2. q. 110. art. 4. Et de Veritate q. 27. ar. 6. Scot. 2. Sent. dist. 26. q. 1. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 26. q. 1. ar. 3. Richar. 2. Sent. d. 26. q. 4. Duran. 2. Sent. d. 26. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 26. q. 5. Gabr. Biel. 2. Sent. d. 26. q. 1.



TRVM gratia primo insit substantiae animae, vel potentiae. Et quod primo insit substantiae, videtur. Nulla potentia animae est continue in suo actu: sed gratia est continue

AD OPPOSITVM.

continue in suo actu, quia continue reddit hominem Deo acceptum, et gratum: ergo gratia non est in potentia animae.

2. ITEM gratia est vita animae, sicut dicunt Sanctorum auctoritates, et etiam doctores: sed viuere, cum sit actus substantialis, non inest substantiae per potentias, sed potentia per substantiam: ergo si primus actus gratiae est viuificare, videtur quod prius respiciat substantiam, quam potentias.

3. ITEM accidens habet numerari per suum proprium subiectum: igitur si gratia primo est in potentia, cum potentiae sint multae, necesse est gratiam in anima multiplicari: si ergo in vna anima vna tantum est gratia, videtur quod gratia prius sit in substantia, quam in potentia.

4. ITEM in gratia, et virtutibus consistit imago reformationis: sed imago reformationis respondet imagini creationis: cum igitur imago creationis consistat in vnitatem essentiae, et trinitatem potentiarum, et tres sint habitus virtutum, qui respiciunt tres potentias, videtur quod sit aliquid vnū quod respiciat ipsam animae essentiam: sed non est nisi gratia: ergo, et cetera.

5. ITEM sicut operatio exit a potentia, sic potentia oritur a substantia: ergo sicut non placet, nec acceptatur a Deo aliqua operatio, nisi prius acceptetur, et gratificetur potentia, sic impossibile est acceptari potentiam, nisi prius acceptetur substantiam: ergo cum per gratiam fiat acceptatio, per prius est gratia in substantia, quam in potentia.

6. ITEM in paruulis baptizatis est Deus per inhabitantem gratiam, sicut dicit Augustinus de praesentia Dei ad Dardanum: ergo cum in ipsis nulla sit potentia expedita, gratia non respicit primo expeditionem potentiae, sed potius viuificationem substantiae: et sic per prius est in substantia, quam in potentia.

Aug. v. epist. 57. no. 2.

FUNDA-MENTA. August. de ver. Aposto. li. ser. 12. 10. 10. Enchir. c. 32. no. 3.

SEDCONTRA: Augustinus dicit quod gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum: ergo residet in anima ratione liberi arbitrij: sed liberum arbitrium nominat potentiam: ergo, et cetera.

I TEM Magister in littera adducit auctoritatem Augustini, in qua diuidit gratiam in praeventientem, et subsequentem, et vtramque istarum diffinit per comparationem ad voluntatem: ergo videtur quod primum et proprium subiectum gratiae est ipsa voluntas: sed haec est potentia: ergo videtur quod gratia per prius insit potentiae, quam substantiae.

I TEM sicut inter potentiam, et actum cadit medius habitus, sic inter substantiam, et habitum cadit media potentia: cum igitur gratia sit in anima vt habitus, et qualitas quaedam, videtur quod ei insit, mediante potentia: ergo per prius est in potentia, quam in substantia.

I TEM opposita nata sunt fieri circa idem: sed gratia, vt gratia, opponitur culpae in quantum culpa: si igitur culpa primo et proprie respicit arbitriū liberum, pari ratione et gratia: igitur per prius erit in potentia, quam in substantia.

I TEM gratia cum sit donum de sursum descendens, inest animae secundum suum supremum: sed supremum animae, sicut vult Augustinus, est ipsa mens: mens autem non est ipsa substantia animae, sed potius potentia suprema: ergo videtur quod gratia per prius sit in potentia.

I TEM gratia habet existere in anima secundum conuersionem ipsius animae ad Deum, et amitti habet secundum auersionem: si igitur illud secundum quod anima primo auertitur, et conuertitur est potentia: videtur quod anima per prius sit in potentia, quam in substantia.

I TEM gratia non est in anima secundum seipsam, sed secundum influentiam ab aliquo principio quod est omnino ea diuersum: cum igitur anima suscipit gratiam, aut habet aliquam potentiam

S. Bon. To. 4.

tiam ad suscipiendam gratiam, aut non. Si non habet potentiam ad hoc: ergo numquam eam suscipiet. Si autem habet potentiam, mediante qua suscipit: aut illa erit ratio aut voluntas, aut aliqua alia potentia ab his diuersa: sed non est ponere potentiam aliam in anima praeter cognitiuam, et affectiuam: ergo videtur quod mediante illis gratia suscipiatur ab anima.

I TEM si gratia inesset animae secundum substantiam cum possibile sit abstrahi per intellectum substantiam a potentia, possibile esset intelligere animam esse gratam, suis potentia abstractis: sed omnis anima grata est disposita ad gloriam: ergo potest intelligi per consequens anima gloriosa, abstractis potentia: sed potentia abstractis anima nec videt, nec amat Deum: ergo impossibile est animam gloriosam ponere, quae nec Deum videt, nec Deum amat: sed si hoc est impossibile: ergo illud ex quo istud sequitur.

CONCLUSIO.

Gratia licet appropriate prius anima substantiam, quam potentia respiciat, proprie tamen inest anima per potentias.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod communis opinio tenet, gratiam primo respicere animae substantiam, et virtutes primo respicere potentias, vt sic per gratiam in virtutibus fiat reformatio imaginis creatae, quae consistit in Trinitate potentiarum, et vnitatem substantiae. Haec autem positio potest dupliciter intelligi. Vno modo vt intelligatur quod Deus prius influat gratiam in essentiam, et postmodum influentia illa in substantiam redundet in potentias, vt sic sit conformitas gratiae ad animam, siue prout consideratur secundum rationem imaginis, siue prout consideratur vt perfectio corporis. Anima enim, vt est perfectio corporis, ratione suae substantiae, vel essentiae respicit complexionis aequalitatem: ratione vero potentiarum respicit organorum diuersitatem. Et iterum: Anima in se et viuere habet, et agere: sed viuere per seipsam, et propriam formam: agere vero per potentiam. Per hunc modum si gratia in perficiendo conformatur animae, sub ratione gratiae, prius debet respicere ipsam animae substantiam, et per virtutes debet esse perfectio potentiarum. Et secundum hunc modum dicendum cum dicitur gratia respicere substantiam, et virtutes potentias, non tantum intelligitur esse dictum per appropriationem, verum etiam per proprietatem. Alio modo potest intelligi praedicta positio per appropriationem quamdam: non quia Deus prius influat gratiam in substantiam, quam in potentiam, sed quia cum anima suscipiat gratiam et virtutes mediante potentia, et tam gratia, quam virtus insit animae per potentiam: aliter tamen inest haec, et illa. Virtus enim dicit perfectioem respectu operis: gratia vero dicit perfectioem respectu Dei acceptantis. Et quoniam respectu operum potentiae distinguuntur, hinc est quod virtutes potentias respiciunt, vt distinctas, et tunc sunt in actu, quando potentiae sunt in actu. Potentiae autem in quantum comparantur ad Deum acceptantem, vnica acceptatione acceptantur cum ipsa substantia cuius sunt, et secundum vnam naturam in eis reperantur. Et hinc est quod gratia est vna, sicut est substantia, et est semper in actu continuo: et primo dicitur respicere substantiam: non quia sit in illa absque potentia, vel per prius quam in potentia, sed quia habet esse in potentia vt continuatur ad vnam essentiam: virtus vero dicitur esse in potentia, quia in eis est vt referuntur ad operationes diuersas. Et hic modus intelligendi

magis

Jacob. 1. b

Aug. 14. de Tri. cap. 8. no. 3.

De gratia
et li. ar. ca.
17. no. 7.

magis consonus est verbis Augustini, qui dicit quod gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut fessor ad equum, qui etiam gratiam cooperantem, et operantem describit per comparationem ad voluntatem. Magis etiam est consonus rationi. Si enim intelligimus gratiam tamquam habitum quendam, et influentiam, quæ inest animæ ad Deum conuersæ, cum talis habitatio, et influentia susceptio, et conuersio non possit intelligi nisi per potentiam, non videtur posse recte intelligi, quo modo gratia sit in anima, abstracta potentia. Rursus: Si gratia eo dicitur gratia, quia gratificat, et eo ipso quod gratificat, habet oppositionem ad culpam, cum opposita secundum idem nata sint inesse, secundum idem ipsum anima nata est gratificari secundum quod nata est et culpam: culpa autem, et laus, et vituperium inest animæ primo secundum liberum arbitrium, ac per hoc et gratia donum. Non enim quæcumque acceptatio gratificatio dicitur, sed illa sola, qua Deus sic acceptat animam, ut reputet eam remuneratione dignam, et talis respicit ipsam arbitrij libertatem: et ideo gratia inest animæ primo secundum libertatem arbitrij: et huius signum est, quia ad eas solas potentias se extendit gratia, ad quas se extendit arbitrij libertas. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod gratia inest animæ secundum potentias. Ad rationes autem ad oppositum facile est respondere per iam dicta.

1. Quid enim obijcitur quod gratia est continua in suo actu, non obuiat ei quod nunc dictum est. Quamuis enim potentia in relatione ad opus non sit in suo actu continuo, et sic non habeat perfici gratia, sed virtute, in comparatione tamen ad substantiam, in qua est, est in suo actu continuo: ita enim debetur quoddam vivere, et quidam actus continuus ipsis potentijis, secundum quod continuantur ipsi substantiæ, quemadmodum et ipsi substantiæ: et ideo secundum hanc comparationem a gratia sunt perfectibiles. Aliter etiam posset hic dici quod duplex est actus ipsius formæ: vnus qui est a forma per modum informantis, et alter qui est a forma per modum efficientis, sicut albedo subiectum suum dealbat, et oculum disgregat. Quantum ad primum, est omnis forma in actu continuo, quia ille est actus, ut habitus. Quantum vero ad secundum, non. Sic et gratia, quamuis sit in suo actu continuo quantum ad illum actum, quem habet per modum informantis, non tamen est in actu continuo quantum ad illum actum, quem habet per modum præuenientis, et subsequens, siue cooperantis, et operantis.

2. Ad illud quod obijcitur de actu viuificandi, dicendum quod etsi vita, secundum quod dicit esse primum, prius respiciat ipsam essentiam, quam potentiam: non tamen oportet de vita secundum quod dicit esse secundum. Cum enim sit accidens superadditum, non tantum essentia, sed etiam potentia, habet animæ inesse, potentia mediante, sicut color dicitur esse in corpore ita quod primo in superficie.

3. Ad illud quod obijcitur, quod accidens numeratur per subiectum, dicendum quod verum est quando ea quæ subijciuntur diuersa sunt, et subijciuntur vt diuersa: quando vero per eandem naturam subijciuntur, non oportet esse in accidente diuersitatem, et sic gratia est in potentijis animæ in quantum continuantur ad vnã substantiam, et in quantum communicant in libertate arbitrij, sicut prius dictum est. Vnde sicut vna sanitas dicitur esse in omnibus membris hominis, quia est in ipsis secundum quod ad vnã originem reducuntur, et secundum quod in complexione conueniunt, sic et in proposito intelligendum est.

4. Ad illud quod obijcitur de conformitate imaginis creationis et reformationis, dicendum quod cum deformatio imaginis non possit esse nisi per potentias, sic nec reformatio: et ideo imago reformati-

onis in quantum huiusmodi sufficienter reformat ipsam animam, cum inest ei per suas potentias. Potentijis enim reformatis et perfectis per consequens perficitur, et formatur ipsa substantia: ideo ad perfectam reformationem animæ non oportet aliquid poni quod per prius sit in substantia, quam in potentia, nisi hoc dicatur per appropriationem quamdam.

5. Ad illud quod obijcitur, quod Deus non acceptat actum, nisi prius acceptando potentiam, dicendum quod non est simile pro eo quod potentia potest esse sine actu, et gratia in potentia absque merito operis: substantia autem absque potentia esse non potest: etsi possit intelligi, non tamen potest intelligi absque potentijis diuina dona suscipere, in quibus donis decorari dicitur facies animæ eo genere decoris, per quem Deus acceptat.

6. Ad vltimum quod obijcitur de paruulis, dicendum quod etsi potentia in paruulo non sint idoneæ ad exeundum in vsum gratiæ, et virtutum: nihilominus tamen idoneæ sunt non solum per donum gratiæ, sed etiam per habitus virtutum decorari, et perfici. Et hoc melius declaratur in Quarto, cum agitur de effectu bapismiatis, quem habet in paruulis.

QUESTIO VI.

An gratia comparetur ad animam in ratione motoris.

Richard. 2. Sent. d. 26. ar. 4. q. 5.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 26. q. 6.

TRIVM gratia comparetur ad animam in ratione motoris, et quod sic, videtur per auctoritatem Augustini quia Magister adducit in littera: quod gratia præueniens est, quæ præuenit bonæ voluntatis meritum, et respectu cuius ipsa voluntas bona pedissequa est non præuia: igitur gratia respectu voluntatis se habet per modum excitantis, et imperantis, et regentis, et omne tale se habet in ratione motoris: ergo, et cetera.

ITEM Augustinus: Gratia se habet ad liberum arbitrium sicut fessor ad equum: sed fessor est motor equi: ergo gratia est motrix liberi arbitrij.

ITEM hoc videtur ratione. Plus est potentiam aliquam supra se erigere, quam ipsam mouere: sed gratia eleuat potentiam liberi arbitrij ad opera meritoria, quæ sunt super ipsam: ergo est liberi arbitrij motrix.

ITEM plus potest gratia super liberum arbitrium, quam liberum arbitrium possit super seipsum: sed liberum arbitrium est instrumentum seipsum mouens, sicut dicit Anselmus, et voluntas mouere potest se ipsam: ergo multo fortius moueri potest a gratia.

ITEM omne quod est principium vitæ perfectæ, est principium motus in eo quod viuificat: sed gratia est principium vitæ in anima: ergo, et cetera.

CONTRA: Voluntas eo ipso est libera, quo mouetur ex seipsa: cum igitur gratia sit aliud a voluntate, si gratia mouet voluntatem, aufert ei libertatem: sed constans est quod gratia voluntati libertatem non aufert: ergo ipsam non mouet.

ITEM omnis motor sufficiens est hoc aliquid, et substantia completa distans a mobili: ergo aut gratia non mouet liberum arbitrium, aut si mouet est substantia: si igitur gratia creata non potest esse in genere substantiæ, sed in genere accidentis: ergo, et cetera.

ITEM si gratia mouet liberum arbitrium, aut mouet naturaliter, aut violenter, aut voluntarie. Si naturaliter: ergo opera meritoria erunt naturalia. Rursus: si naturaliter mouet, semper mouet quantum

FVNDA-
MENTA.
Aug. epist.
106. no. 2.

August. de
ver. Apol.
ser. 12. ad
finem 10. 10.

Ansel. li. de
concordia
prescientia
et li. ar. lon
ge ante fin.
AD OPPO-
SITVM.

tum est de se: ergo nunquam quiescit homo ab operibus meritorij. Si violenter: ergo nec saluatur ibi ratio meriti, nec liberum arbitrium, quorum vtrumque patet esse falsum. Si voluntarie: sed nihil mouet voluntarie, nisi habeat cognitionem et voluntatem: ergo gratia cognoscit, et vult, et ita est substantia rationalis: igitur vel gratia si mouet liberum arbitrium non est aliquid creatum, vel si est aliquid creatum, non mouet liberum arbitrium.

ITEM si mouet liberum arbitrium, aut sicut motor motus, aut sicut motor non motus. Si tu des quod sicut motor motus: ergo cum nihil secundum idem moueatur et moueat, gratia secundum se habebit aliam, et aliam naturam, per quam moueatur, et moueat: ergo non erit accidens simplex. Si sicut motor non motus: sed talis motor non est quid creatum: ergo vel gratia non est quid creatum, vel non mouet liberum arbitrium.

ITEM idem manensidem, in creaturis semper est natum facere idem: ergo si gratia est quid creatum, et mouet liberum arbitrium, cum gratia non varietur, semper ad idem inclinabit liberum arbitrium: ergo nunquam facit homo per gratiam nisi vnun opus meritorium: si igitur liberum arbitrium modo excitatur ad vnum genus operis, modo ad aliud, videtur quod aut illa excitatio non sit a gratia, aut gratia non dicit aliquid creatum, aut gratia mutatur, et variatur sicut liberum arbitrium.

Arist. 2. de
gen. et cor-
rupt. cõtex.
56.

CONCLUSIO.

Gratia comparatur ad liberum arbitrium tamquam motor, quia voluntas est ipsius gratia pedissequa, a qua eleuatur.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio, sicut auctoritates Sanctorum dicunt, necesse est ponere liberum arbitrium a gratia moueri, et excitari. Ab ipsa enim gratia operante præuenitur, et a cooperante ad opera meritoria eleuatur, ita quod respectu operis meritorij gratia est sicut principalis motrix, et voluntas sicut pedissequa. Qualiter autem ipsa gratia, cum sit accidens animæ, ipsam habeat mouere, hoc habet difficultatem. Ad huius autem difficultatis explicandam duplex est modus dicendi, siue intelligendi, secundum quem liberum arbitrium dicitur a gratia moueri. Vnus modus dicendi est quod gratia mouere dicitur liberum arbitrium, quoniam ipsa est dispositio ad quemdam spirituales motum. Sicut enim potus in corporibus disponit ad motum, sic et suo modo pondus in spiritibus: gratia autem est quoddam spirituale pondus datum animæ, per quod habet sursum tendere: et quoniam liberum arbitrium est natum seipsum mouere secundum actus, in quos potest de se cum est adiutum et informatum gratia, excellentius mouet seipsum, ita quod cum liberum arbitrium sit mouens, et motum, gratia disponit ipsum sub ratione mouentis: et pro tanto dicitur gratia mouere liberum arbitrium, quia liberum arbitrium gratia informatum mouet seipsum, per quem modum amor dicitur mouere hominẽ ad magna opera faciendã. Alius est modus intelligendi, secundum quem liberum arbitrium dicitur a gratia moueri. Gratia enim est sicut quædam influenza procedens a luce superna, quæ semper habet coniunctionem cum sua origine, sicut lumen cum Sole: et quia semper suæ origini coniungitur, ideo non tantum attribuitur ei operatio ratione subiecti in quo

Opin. 1.

Opin. 2.

est, sed etiam ratione subiecti a quo est. Vnde sicut lumen non solum operatur cum aere, sed etiam operatur in ipsum aërem ratione continuationis cum suo fonte, sic et gratia non solum operatur cum libero arbitrio, sed etiam operatur in liberum arbitrium, et liberum arbitrium mouet. Vnde non est aliud dicere gratiam liberum arbitrium mouere, quam gratiam esse Spiritus sancti instrumentum ad mouendum liberum arbitrium. Vterque horum modorum intelligendi conueniens est et rectus, nec vnus sine altero sufficit. Nam primus competit gratiæ cooperanti, siue subsequenti: Secundus competit gratiæ operanti, siue præuenienti. Gratia enim operans liberum arbitrium præuenit, et mouet, quia Deus illam infundendo voluntatem hominis sanat, et præparat. Gratia vero cooperans, siue subsequens liberum arbitrium dicitur mouere, quia voluntas tali dono gratiæ informata mouet seipsam. Hanc enim potentiam habet voluntas, scilicet mouendi seipsam, quia est potentia materia non alligata, sicut supra ostensum est, cum de libero arbitrio agebatur. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod gratia ad liberum arbitrium comparari habet in ratione motoris. Ad rationes autem ad oppositum plana est responsio ex iam dictis.

Conciliatio
opinionũ.

1. Ad illud enim quod primo obijcitur de voluntate, quod seipsam mouet, dicendum quod hoc non obstat, immo consonat ei quod dicitur quod mouetur per gratiam. Sicut enim voluntas mouet seipsam ad opera naturalia, sic adiuta per gratiam mouet seipsam ad opera meritoria. Vel secundum alium modum intelligendi: Deus per gratiam mouet voluntatem: nec tamen hoc voluntati repugnat, quia voluntas vult sic moueri a Deo. Vnde sic mouetur a Deo quod mouetur etiam a seipsa: et ideo omne opus meritorium attribuitur gratiæ, et libero arbitrio.

2. Ad illud quod obijcitur, quod motor distat a mobili, dicendum quod illud intelligitur de eo motu, in quo moueri est vere pati, sicut est in motu corporali, et de eo motore, qui est tota causa efficiens, et sufficiens, et tota causa motus. Talis autem motor non dicitur esse gratia, pro eo quod non mouet nisi sicut dispositio, vel sicut instrumentum, sicut prius fuit explanatum.

3. Ad illud quod queritur, aut mouet naturaliter, et cetera. dicendum quod mouet voluntarie non a voluntate, qua ipsa gratia sit volens, sed a voluntate, qua Deus gratiam influens est volens, et a voluntate, qua liberum arbitrium gratificatum vult mouere seipsum.

4. Ad illud quod queritur, vtrum sit motor motus, vel non motus, patet responsio. Illa enim diuisio motoris est de motore, qui est hoc aliquid, et est substantia, et est motor sufficiens: talis autem motor non est gratia, vt prædictum est.

5. Ad illud quod obijcitur, quod idem manens idem, semper, et cetera. dicendum quod illud fallit in Deo: et ideo secundum quod Deus mouet per gratiam, et per eandem gratiam potest excitare ad diuersa opera. Secundum vero quod liberum arbitrium seipsum mouet per gratiam ad diuersa opera, est in ipso cognitionis, et affectionis diuersitas, secundum quas ordinari habet ad diuersa operum genera: et ideo quamuis gratia non varietur in se, mouet tamen ad diuersa, ratione variationis in motore sibi coniuncto, sine quo non potest mouere: nunquam enim gratia elicit opus meritorium, nisi voluntas sibi cooperetur.

D I S T I N C T. XXVII.

V T R V M V N A E A D E M Q. S I T G R A T I A
quae dicitur operans, et cooperans. Si virtus sit, si
actus, et si meritoria.



H I C considerandum est, cum praedictum sit per gratiam operantem et praeuenientem, voluntatem hominis liberari ac preparari ut bonum velit: et per gratiam cooperantem, et subsequentem adiunari, ne frustra velit: utrum una et eadem sit gratia, id est unum munus gratis datum quod operetur et cooperetur: an diuersa, alterum operans, et alterum cooperans. Quibusdam non irrationaliter videtur quod una et eadem sit gratia, idem donum, eadem virtus quae operatur, et cooperatur: sed propter diuersos eius effectus et dicitur operans, et cooperans. Operans enim dicitur, in quantum liberat et preparat voluntatem hominis ut bonum velit: cooperans in quantum eandem adiunat ne frustra velit, scilicet ut opus faciat bonum. Ipsa enim gratia non est otiosa, sed meretur augeri, vel aucta meretur perfici.

Aug. epist. 106. 10. 1.

Quid sit ipsa gratia, et quo modo mereatur augeri, quaeritur.

S I vero quaeritur quo modo ipsa gratia praeueniens mereatur augeri et perfici, cum nullum meritum sit absque libero arbitrio, et quid sit ipsa gratia, an virtus, an non, et si virtus, an actus, vel non: ut hoc aperte insinuari valeat, praemittendum est tria esse genera bonorum. Alia namque sunt magna, alia minima, alia media, ut Augustinus ait in primo libro Retract. Virtutes, inquit, quibus recte viuunt, magna bona sunt. Species autem quorumlibet corporum sine quibus recte viuere potest, minima bona sunt. Potentia vero animi, sine quibus recte viuere non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male vitatur: ceteris autem bonis, id est, medijs et minimis non solum bene, sed etiam male quisque utitur: et ideo virtute nemo male vitatur, quia opus virtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene vitando, male vitatur: non solum autem magna, sed etiam media, et minima bona esse praestitit bonitas Dei. Ecce habes tria genera bonorum distincta.

Sententia haec in 2. li. ar. c. 19. in prin. 10. 2. Aliqui etiam 1. Retract. c. 9. in med.

In quibus bonis sit liberum arbitrium.

Q V A E R I T V R autem in quibus bonis contineatur liberum arbitrium. De hoc Augustinus in primo libro Retractat. ita ait: In medijs quidem bonis inuenitur liberum voluntatis arbitrium, quia et male illo uti possumus: sed tamen tale est, ut sine illo recte viuere nequeamus. Bonus autem usus eius iam virtus est, quae in magnis reperitur bonis, quibus male uti nullus potest. Et quia bona, et magna, et media, et minima ex Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis, qui virtus est, et in magnis numeratur bonis. Attende diligenter quae dicta sunt, et confer in unum, sic enim aperitur quod supra quaerebatur. Dixit equidem opus virtutis esse bonum usum illorum bonorum, quibus etiam non bene uti possumus, id est, mediorum in quibus posuit liberum arbitrium: cuius quoque bonum usum dixit esse virtutem. Quod si est, non est ergo opus virtutis quod supra dixit, quia aliud est virtus, aliud opus eius.

De virtute quid sit, et quid sit actus eius.

Hic communiter assignatur initium distinct. xxvij.

Hac definitio non est in August. sed trahitur ex li. 2. de lib. ar. c. 18. et 19. 10. 1. ex li. 1. Retract. c. 9.

H I C videndum est quid sit virtus, et quid sit actus, vel opus eius. Virtus est, sicut ait Augustinus, bona qualitas mentis, quae recte viuunt, et qua nullus male vitatur: quam Deus solum in homine operatur. Ideoque opus Dei tantum est, sicut de virtute iustitiae Augustinus docet super illum locum Psalmi: Feci iudicium et iustitiam: ita dicens: Iustitia magna virtus animi est, quam non fecit in homine nisi Deus. Ideoque cum ait Propheta ex persona Ecclesiae: Feci iustitiam: non ipsam virtutem, quam non facit homo, sed opus eius intelligi uoluit. Ecce aperte insinuatur hic quod iustitia in homine non est opus hominis, sed Dei: quod et de alijs uirtutibus itidem intelligendum est.

De fide

De fide itidem dicit quod non est ex homine, sed ex Deo tantum.

N A M de gratia fidei Ephesius scribens Apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse asserit, inquiens: Gratia estis saluati per fidem, et hoc non ex uobis: Dei enim donum est. Quod a sanctis ita exponitur: Haec scilicet fides non est vi naturae nostrae, quia donum Dei pure est. Ecce et hic aperte traditur quod fides non est ex libertate arbitrij, sine ex arbitrio voluntatis: quod superioribus consonat, ubi dictum est, gratiam praeuenientem vel operantem esse virtutem, quae voluntatem hominis liberat, et sanat. Unde Augustinus in libro de Spiritu, et littera ait: Iustificati sumus non per liberam voluntatem, sed per gratiam Christi: non quod sine voluntate nostra fiat, sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, et sanata voluntas impleat legem.

Ephes. 2. 6

Ca. 6. 10. 3.

De gratia quae liberat voluntatem: quae si virtus est, virtus non est ex libero arbitrio, et sic non est motus mentis.

S I igitur gratia, quae sanat, et liberat voluntatem hominis, virtus est una vel plures: cum ipsa gratia non sit ex arbitrio voluntatis, sed eam potius sanet ac preparat, ut bona sit: consequitur ut virtus non sit ex libero arbitrio, et ita non sit motus vel affectus mentis, cum omnis motus vel affectus mentis sit ex libero arbitrio, sed bonus ex gratia est, et libero arbitrio: malus vero ex libero arbitrio tantum. Ut enim ait Augustinus in libro Retract. Homo sponte, et libero arbitrio cadere potuit, non etiam resurgere. Idem in libro de duabus animabus: Anima si libero ad faciendum, et non faciendum motu animi careant: si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, earum peccatum tenere non possumus: Hic aperte ostenditur quod motus animi siue ad bonum, siue ad malum, ex libero arbitrio est. Ideoque si gratia vel virtus motus mentis est, ex libero arbitrio est. Si vero ex libero arbitrio, vel ex parte est, iam non solus Deus sine homine eam facit. Propterea quidam non inrudie tradunt, virtutem esse bonam mentis qualitatem, siue formam, quae animam informat: et ipsa non est motus vel affectus animi, sed ea liberum arbitrium inuatur, ut ad bonum moueatur, et erigatur: et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus animi, et exinde bonum opus procedit exterius: sicut pluuia rigatur terra, ut germinet et fructum faciat: nec pluuia est terra, nec germen, nec fructus: nec terra germen vel fructus, nec germen fructus: ita gratia terra mentis non sira, id est libero arbitrio voluntatis infunditur pluuia diuina benedictionis, id est, inspiratur gratia: quod solus Deus facit, non homo cum eo: qua rigatur voluntas hominis, ut germinet et fructificet, id est, sanatur, et reparatur, ut bonum velit, secundum quod dicitur operans: et inuare, ut bonum faciat, secundum quod dicitur cooperans. Et illa gratia virtus non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat, et adiunat.

Li. 1. ca. 9. et 1. 20. 1. et lib. 2. de bon. person. c. 11. 10. 7. Li. de duab. animabus. Cap. 12. 10. 6.

Psal. 142. 8. Ex. 10. 36. 6

Ex quo sensu dicantur, ex gratia incipere bona merita: et de qua gratia hoc intelligatur.

C V M ergo ex gratia dicantur esse bona merita et incipere, aut intelligitur gratia gratis dans, id est, Deus: uel potius gratia gratis data, quae voluntatem hominis praeuenit. Non enim esset magnum si haec a Deo dicerentur esse a quo sunt omnia: sed potius eius gratia gratis data intelligitur, ex qua incipiunt bona merita: quae cum ex sola gratia esse dicantur, non excluditur liberum arbitrium: quia nullum meritum est in homine quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis causa principalitas gratiae attribuitur: quia principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia, qua excitatur liberum arbitrium et sanatur, atque inuatur uoluntas hominis ut sit bona.

Quod bona uoluntas gratiae principaliter est, et etiam gratia est, sicut et omne bonum meritum.

Q V A E ipsa etiam donum Dei est, et hominis meritum, immo gratia, quia ex gratia principaliter est, et gratia est. Unde Augustinus ad Sixtum presbyterum: Quid est meritum hominis ante gratiam, cum omne bonum nostrum meritum non in nobis facit nisi gratia? Ex gratia enim, ut dictum est, quae praeuenit et sanat arbitrium hominis: et ex ipso arbitrio procreatur in anima hominis, bonus affectus siue bonus motus mentis: et hoc est primum bonum hominis meritum. Sicut, uerbi gratia, ex fidei uirtute, et hominis arbitrio generatur in mente motus quidam bonus et remunerabilis, scilicet ipsum credere, ita ex charitate et libero arbitrio alius quidam motus bonus prouenit, scilicet diligere, bonus ualde, sic de ceteris uirtutibus intelligendum est. Et

Epist. 105. ante med. 10. 2.

est. Et isti boni motus vel affectus, merita sunt et dona Dei: quibus meremur, et ipsorum augmentationem, et alia quae consequenter hic, et in futuro nobis apponuntur.

Ex qua ratione dicitur fides mereri iustificationem.

CV M ergo dicitur fides mereri iustificationem, et vitam aeternam, ex ea ratione dictum accipitur, quia per actum fidei meretur illa. Similiter de charitate, et iustitia, et de alijs accipitur. Si enim fides ipsa virtus praeveniens diceretur esse mentis actus, qui est meritum, iam ipsa ex libero arbitrio originem haberet: quod quia non est, sic dicitur esse meritum, quia actus eius est meritum, si tamen adsit charitas, sine qua nec credere, nec sperare meritum est vite. Vnde apparet vere quia charitas est Spiritus sanctus, quae animae qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur: sine qua anima qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam.

De muneribus virtutum, et de gratia quae non est, sed facit meritum.

EX muneribus itaque virtutum boni sumus, et iuste vivimus: et ex gratia, quae non est meritum, sed facit, non tamen sine libero arbitrio proveniunt merita nostra, scilicet boni affectus, eorumque progressus, atque bona opera, quae Deus remunerat in nobis, et haec ipsa sunt Dei dona. Vnde Augustinus ad Sixtum presbyterum: Cum coronat Deus merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua. Vnde vita aeterna, quae in fine a Deo meritis praecedentibus redditur, quia et eadem merita quibus redditur, non a nobis sunt, sed in nobis facta sunt per gratiam, recte et ipsa vita gratia nuncupatur, quia gratis datur. Nec ideo gratis, quia non meritis datur, sed quia data sunt per gratiam et ipsa merita, quibus datur.

Epilogus cum additamento.

EX praemis iam innotescere nobis aliquatenus potest, qualiter gratia praeveniens mereatur augeri, et alia: et quid ipsa sit, an virtus, an aliud: et si virtus, an sit actus, vel non. Ostensum enim est supra ex parte quorundam quod ipsa est virtus: quia virtus non est actus, sed eius causa, non tamen sine libero arbitrio. Vnde quod supra Augustinus dixit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem, ita accipi potest, id est, actum virtutis: alioquin sibi contradicere videretur, qui etiam opus virtutis supra dixit esse bonum usum eorum quibus non bene uti possumus: in quibus posuit liberum arbitrium. Si vero bonus usus liberi arbitrii opus virtutis est, iam virtus non est. Cum ergo bonum usum eius virtutem esse dixit, nomine virtutis ipsius usum significavit.

Quod idem usus est virtutis, et liberi arbitrii, sed virtutis principaliter.

IDEM nempe usus bonus ex virtute est, et ex libero arbitrio: sed ex virtute principaliter. Et bonus ille usus in magnis bonis annumerandus est. Illa autem gratia praeveniens, quae et virtus est, non usus liberi arbitrii est, sed ex ea potius est bonus usus liberi arbitrii, quae nobis est a Deo, non a nobis. Usus vero bonus arbitrii et ex Deo est, et ex nobis: et ideo bonum meritum est. Ibi enim solus Deus operatur: hic Deus, et homo. Hoc meritum ex illa purissima gratia provenit, quod Apostolus notavit dicens: Gratia Dei sum id quod sum. Et: Gratia eius in me vacua non fuit. Super quem locum Augustinus ita ait: Recte gratiam nominat: primum enim solam gratiam dat Deus, et non nisi gratis, cum non praecedant nisi mala merita: sed post per gratiam incipiunt bona merita. Et ut ostenderet etiam liberum arbitrium, addit: Et gratia eius in me vacua non fuit. Et ne ipsa voluntas sine gratia Dei putetur aliquid boni posse, subdit: Non autem ego solus, scilicet sine gratia, sed gratia Dei mecum, id est, cum libero arbitrio. Plane cum data fuerit gratia, incipiunt esse nostra merita bona, per illam tamen: quia si illa defuerit, cadit homo.

Aliorum sententia hic offenditur, qui dicunt virtutes esse bonos usus liberi arbitrii, id est, actus mentis.

ALII vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum, non tamen omnes, sed tantummodo interiores qui in mente sunt: exteriores vero qui per corpus geruntur, non virtutes esse dicunt, sed opera virtutum. Et ideo quod Augustinus dicit opus virtutis esse bonum usum naturalium potentiarum, de usu exteriori accipiunt: quod vero dicit bonum usum liberi arbitrii virtutem esse, et in magnis numerari bonis, de usu interiori intelligunt. Et virtutes

Epist. 103. ante med. 10. 2. Vbi supra 10. 6. enarratione in psal. 98. circa mediu. et narratio ne in psal. 102. non longe a principio. Distin. 26.

1. Cor. 15. b De gratia non fuit. Super quem locum Augustinus ita ait: Recte gratiam nominat: primum enim solam gratiam dat Deus, et non nisi gratis, cum non praecedant nisi mala merita: sed post per gratiam incipiunt bona merita. Et ut ostenderet etiam liberum arbitrium, addit: Et gratia eius in me vacua non fuit. Et ne ipsa voluntas sine gratia Dei putetur aliquid boni posse, subdit: Non autem ego solus, scilicet sine gratia, sed gratia Dei mecum, id est, cum libero arbitrio. Plane cum data fuerit gratia, incipiunt esse nostra merita bona, per illam tamen: quia si illa defuerit, cadit homo.

tes nihil aliud esse quam bonos affectus vel motus mentis asserunt, quos Deus in homine facit, non homo: quia licet illi motus sint liberi arbitrii, non tamen esse queunt, nisi Deus ipsum liberet et adiuvet gratia sua operante et cooperante: quam Dei gratuitam voluntatem accipiunt, quia Deus est qui et operatur in nobis velle et operari bonum.

Quibus auctoritatibus muniunt quod virtutes sint motus mentis.

QVOD autem virtutes sint motus mentis, testimonijs Sanctorum asserunt. Dicit enim Augustinus super Ioannem: Quid est fides: Credere quod non vides. Credere autem motus mentis est. Idem in libro 3. de doctrina Christiana: Charitatem autem uoco motum animi. Si vero charitas et fides motus animi sunt, virtutes ergo motus animi sunt. Quibus alij respondent, praemissa verba Augustini ita intelligenda fore inquit: Fides est credere quod non vides, id est, fides est virtus qua creditur quod non videtur. Item: Charitas est motus animi, id est, gratia qua movetur animus ad diligendum. Et quod haec et his similia ita accipienda sint, ex his fides qua creduntur ea quae non videntur, quae proprie dicitur fides. Item in 13. libro de Trinitate: Aliud sunt ea quae creduntur, aliud est fides qua creduntur. Ex quibus verbis sic argumentando procedunt: Aliud est credere, aliud illud quo creditur. Praedictum autem est, fidem id esse quo creditur. Sic ergo credere non est fides: quia credere non est id quo creditur. Ad dunt quoque: Virtus opus Dei tantum est, quam ipse solus facit in nobis. Ipsa ergo non est usus vel actus liberi arbitrii: sed credere est actus liberi arbitrii, non est itaque virtus. Praemis alijsque rationibus ac testimonijs innituntur utrique. Horum autem iudicium diligentis lectoris relinquo examini, ad alia properans.

Traff. 40. 10. 9. Ca. 40. 20. 3. Aug. in 2. lib. quast. Evangelica rum ca. 39. 10. 4. Cap. 2.

DIST. XXVII.

De adiutorio gratiae prout comparatur ad habitum gratuitum, et usum sibi debitum.

Hic considerandum est, cum praedictum sit, et cetera.

Expositio textus.

A quaestione, qua quaeritur de comparatione gratiae ad virtutem. Secundo vero determinat illam quaestione, qua quaeritur de comparatione gratiae, et virtutis ad meritum. Primum facit, ibi: Hic videndum est, quid sit virtus, et cetera. Secundum facit, ibi: Cum ergo ex gratia dicantur esse bona, et cetera. Subdiuisiones autem partium manifestae sunt in littera.

Operans enim gratia dicitur, in quantum liberat, et cetera. Dub. I.

Diuiso.

VTRA egit Magister de adiutorio gratiae in se: hic vero agit de ipso in comparatione. Diuiditur autem pars ista in duas. In prima comparat vnam differentiam gratiae ad aliam sub ratione habitus. In secunda vero comparat vnum habitum ad alium sub ratione usus: usus autem gratiae est meritum. Vnde comparat primo gratiam praeveniens ad subsequentem secundum identitatem, et diuersitatem. Secundo vero comparat gratiam ad virtutem, et ad merendi efficaciam. Si vero quaeritur, quomodo ipsa gratia praeveniens mereatur, et cetera. Et illa secunda pars diuiditur in duas. In prima parte movet quaestiones et praemittit quaedam praebula ad determinationem. In secunda vero incipit dissolvere, ibi: Hic videndum est, quid sit virtus, ubi ut communiter assignatur initium dist. 27. quae melius assignaretur aliquantulum ante, sicut signauimus, quia ibi, ubi signatur, fit, sicut apparet determinatio prioris quaestiois praemissae. Illa igitur pars, in qua soluit, habet duas partes. In prima soluit praedictam quaestione secundum opinionem communioem. In secunda vero determinat secundum aliorum opinionem, quae minus tenetur communiter, ibi: Alij vero dicunt, virtutes esse bonos usus, et cetera. Prima pars habet duas. In prima Magister determinat. In secunda epilogat, ibi: Ex praemis iam innotescere, et cetera. Prima pars habet duas secundum determinationem duorum dubiorum. Primo enim determinat illam

OBIECTUR: Gregorius in Moralibus distinguens gratiam praeveniens, et subsequentem dicit quod gratia praeveniens attenditur quantum ad dona naturae: subsequentem autem quantum ad dona gratiae: ergo si idem est gratia operans, et cooperans, videtur quod operans non dicatur illa quae hominis voluntatem liberat. Si forte tu dicas quod alio modo accipitur praeveniens, et subsequentem, tunc est quaestio de ratione istorum nominum, quare scilicet sic nominatur, ut dicatur quaedam praeveniens, quaedam subsequentem, quaedam operans, et quaedam cooperans. Videtur enim quod omnis gratia sit cooperans, quia nulla operatio debetur formae alicui per se, nisi cum subiecto: videtur etiam quod nulla debeat dici praeveniens. Aut enim praeveniens dicitur per comparationem ad actum, aut per comparationem ad subiectum. Si per comparationem ad actum, sic omnis forma dicitur praeveniens, quia omnis forma praecedit actum suum. Si per comparationem ad subiectum, sic nulla debet dici praeveniens, cum nulla sit ante subiectum suum. Est igitur quaestio, cum gratia a diuersis diuersimode dicatur, et huiusmodi nomina diuersimode exponantur, unde haec diuersitas veniat.

RESPON. Dicendum quod cum gratia vna sit, multiplices tamen habet diuisiones secundum diuersas considerationes: habet enim gratia comparari ad suum principium a quo, habet comparari ad suum subiectum in quo, habet nihilominus comparari ad suum oppositum contra quod: habet comparari ad suum.

suum effectum, ad quem ordinatur. Per comparisonem ad suum principium, sic diuiditur gratia: in gratiam prædestinationis, vocationis, iustificationis, et magnificationis. Primo enim Deus gratiam præparat, secundo offert, tertio confert, et quarto complet. Et secundum hoc attenditur prædicta diuisio, quæ sumitur de eo quod dicit Apostolus. Secundum autem quod gratia comparatur ad suum subiectum, sic diuiditur in gratiam cogitationis, voluntatis, et perfectionis secundum triplicem potentiam eius substantiæ, in qua est gratia, videlicet secundum intellectuam, et affectiuam, et operatiuam. Et hæc diuisio ponitur a Bernardo in libro de libero arbitrio. Secundum autem quod comparatur ad suum oppositum, sic est illa diuisio gratiæ, quia est gratia protectionis, liberationis, et saluationis. Sumitur enim hæc diuisio secundum quod gratia adiuuat contra multiplex malum, videlicet malum tentationis, siue pugna, malum perfectionis, siue miseriæ, malum culpæ, et malum sequelæ. A primo protegit, a secundo liberat, a tertio extrahit, et a quarto saluat. Et hæc diuisio sumitur pro eo quod dicitur: Protegat Dominus exercituum Iudæam et Hierusalem, protegens, et liberans, transiens, et saluans. Secundum comparisonem ad effectum ad quem est, diuiditur in præuenientem, et subsequenter, siue operantem, et cooperantem, quæ sunt differentia gratiæ secundum effectus, quos habet in ipsam voluntatem. Dicitur enim gratia præueniens in quantum ipsam voluntatem facit bonam: et ideo præuenit, quia non est a libero arbitrio, sed potius infunditur ab ipso Deo. Cooperans vero, siue subsequens dicitur in quantum adiuuat liberum arbitrium respectu boni operis eliciendi. Et notandum quod secundum quod nomen gratiæ diuersimode accipitur, sic etiam et istæ duæ differentia, præueniens et subsequens. Accipitur enim gratia vno modo largissime, et sic comprehendit dona naturalia, et dona gratuita, vtraque enim desursum est: et hoc modo gratia habet diuidi in præuenientem, et subsequenter, ita quod præueniens vocatur dona naturalia, subsequens vero dona gratuita: et sic accipit Gregorius in Moralibus. Alio modo accipitur gratia minus communiter, et sic comprehendit gratiam gratis datam, et gratum facientem: et tunc diuidere gratiam in præuenientem, et subsequenter nihil aliud est, quam diuidere gratiam in gratis datam, et gratum facientem. Et sic diuidit Bernardus cum dicit quod quædam est gratia, quæ seminat cogitatum, et hanc vocat gratiam præuenientem. Quædam, quæ perficit bonum, et hanc dicit gratiam subsequenter. Alio enim sic in libro de libero arbitrio: Hæc tria in nobis operatur Deus, scilicet cogitare, velle, perficere. Primum sine nobis operatur. Secundum nobiscum. Et tertium per nos. Accipitur et gratia stricte, et sic comprehendit gratiam gratum facientem, et gloriam: et tunc diuidere gratiam in præuenientem, et subsequenter non est aliud, quam diuidere in gratiam, et gloriam: et sic diuidit Augustinus in libro de natura, et gratia cum ait: Gratia præuenit, vt pie viuamus: subsequitur, vt cum illo semper viuamus. Nunc præuenit, vt vocemur: tunc subsequitur, vt glorificemur. Accipitur etiam gratia magis stricte, et tunc nominat solum gratiam gratum facientem: et tunc diuidere eam per præuenientem, et subsequenter, hoc est secundum duplicem effectum gratiæ, qui potest distinguui tripliciter. Vel ita vt vnus effectus sit contra malum, et alter ad bonum. Vel ita quod vterque sit ad bonum: sed vnus competat gratiæ secundum quod informat, alter secundum quod mouet. Vel ita quod vterque attribuat gratiæ mouenti, sed vnus in ingressu, et alter in prospectu. Et sic tripliciter exponitur ab Au-

gustino in libro de natura, et gratia. Vno modo sic: Gratia præueniens hominis voluntatem, liberat, et præparat: subsequens vero, in quantum eadem adiuuat. Secundo modo sic: Gratia præueniens præuenit voluntatem, vt fanemur, et subsequitur vt fanati vegetemur. Tertio modo sic: Gratia præuenit voluntatem vt velit, et subsequitur ne frustra velit: et per hoc patet responsio ad obiecta.

Pramittendum est, tria esse genera bonorum. Alia namque sunt magna, et cetera.
Dub. I I.

B Videtur ista diuisio boni esse insufficientis, quoniam multæ sunt alia bonorum differentia. Est enim bonum fortunæ, et bonum naturæ, et bonum gratiæ, et gloriæ. Si tu dicas quod istæ differentia reducuntur ad has, quæratur tunc, sub qua istarum contineatur bonum, quod Deus est, siue ipsa anima. Si tu dicas quod sub magnis bonis. **C O N T R A**: Magna bona sunt, vt dicitur, quibus non contingit male vti: sed Deo potest quis male vti, sicut cum diligitur propter aliud: ergo non continetur sub magnis bonis. **I T E M** arguitur ex hoc: Si Deo contingit male vti, videlicet cum refertur ad aliud, et Deus est optimus inter omnia bona, ergo omnibus bonis contingit male vti: ergo nulla sunt bona magna: falsum igitur dicit cum dicit, quod bona magna sunt, quibus non contingit male vti. **I T E M** videtur male exemplificare de virtutibus: nam aliquis potest de virtutibus superbire, potest etiam virtutes propter laudem humanam amare, et hoc est abuti: ergo videtur quod virtutibus potest abuti: ergo sub magnis bonis non possunt contineri.

R E S P O N S. Dicendum quod Augustinus cum diuidit bonum per istas tres differentias, scilicet per bonum maximum, et minimum, et infimum, non generaliter accipit diuisionem boni, sed eius boni quod est bonum alicui, et hoc est bonum, per quod contingit aliquo modo in finem ordinari: et ideo diuidit hic bonum vtile. Et propter hoc cum triplex sit differentia boni vtilis, per quod quis ordinatur in finem, triplicem boni ponit differentiam. Aliquid enim sic est vtile ad finem, vt tamen sine illo possit ad finem perueniri, sicut sunt bona corporalia. Aliquid autem est ita vtile ad finem, vt tamen sine illo non possit ad finem perueniri, per ipsum tamen potest quis a fine deordinari, sicut est liberum arbitrium, quo contingit male vti. Aliquid est ita vtile quod sine ipso ad finem non potest perueniri, nec per ipsum contingit aliquo modo a fine deordinari, sicut est virtus gratuita. Et quoniam in primo bono minima est vtilitas, in secundo vero maior, in tertio maxima, hinc est quod diuidit bonum per has tres differentias, scilicet per bona minima, media, et magna. Et patet diuisionis sufficientia, et responsio ad illud quod obiecitur de summo bono quod Deus est. **A D** illud vero quod obiecitur, quod virtutibus contingit male vti, dicendum quod vt aliquo est multis modis, sicut dictum fuit in primo libro, videlicet sicut instrumento, et habitu directiuo, vel sicut obiecto. Primo modo nullo pacto contingit male vti virtute, quia virtus quantum est de se, semper ad bonum dirigit, nec vnquam per virtutem aliquid ordinatur ad malum, quia virtus est bonus vsus voluntatis, sicut dicit Augustinus. Secundo modo contingit male vti virtutibus, nec est aliquid ita bonum, circa quod non possit se liberum arbitrium deordinare, inordinate amando illud.

Virtus est, ut ait Augustinus, bona qualitatis mentis, et cetera.
Dub. I I I.

Videtur hæc notificatio primo redargui posse a modo

Rom. 8. f

Ber. lib. de lib. arb. ad finem, et ad med.

Gratiæ diuisio.

Isa. x. c

Ber. lib. de lib. arb. ad finem. Ibid. et ad mod.

Aug. de natura et gratia cap. 32. 10. 7.

Bonum multiplex.

Bonum triplex.

Bonum vtile triplex.

Lib. 1. art. 1. q. 2.

Lib. 1. R. tract. ca. 4. in fin. 10. 1.

7. Metaph. 12. et consequent. 12. Auer. 1. phisic. cons. 2. 5 Aug. serm. 55. de Verb. Apost. post med. 10. 1. 0. Bern. de lib. arb. ad fi.

Virtutis diuisionis multiplex.

Lib. 1. consens. 126. Consens. 17. et 128. Et 17. phis. cōt. 27

Lib. 2. c. 6.

Ibidem.

Lib. 2. de inuent.

Cap. 4. 10. 3

Ca. 16. 10. 1.

Li. 1. c. 6. ad fi. 10. 1.

Ex 2. de peccatis. mort. et venis. c. 17. 10. 7. Lib. 1. c. 15. 10. 1. Et de Civ. Dei. li. 15. cap. 22. 10. 5.

a modo prædicandi. Nihil enim quod prædicatur de altero in abstractione, prædicari habet de altero in concrectione, sicut dicit Philosophus: si ergo virtus est bonitas, nullo modo virtus dicenda est bona. **I T E M** redarguitur prædicta diuisio a defectu conuertibilitatis in prædicando: quia hæc tota ratio conuenire potest gratiæ, et donis, et alijs habitibus animæ. **I T E M** redargui potest a falsitate in hoc, quod dicit, quod Deus in nobis sine nobis operatur: hoc enim est contra Augustinum qui dicit quod qui creauit te sine te, non iustificat te sine te. Et Bernardus dicit quod ad opus nostræ salutis duo concurrunt, scilicet Deus, et liberum arbitrium. Iuxta hoc quæratur cum vnus rei vna sit diuinitio, et differenter diffiniatur a diuersis ipsa virtus, quo modo illæ diffinitiones distinguantur.

R E S P. Dicendum quod virtus accipitur communiter, et proprie, et magis proprie. Secundum quod communiter accipitur, sic comprehendit morale virtutem, et naturalem: et sic dupliciter habet diffiniri aut in comparatione ad actum, aut in comparatione ad actum, et finem vltimum. Primo modo diffinitur a Philosopho de celo, et mundo, cum dicit: Virtus est vltimum potentia: de re. Secundo modo diffinitur ab eodem in 7. Ethicor. Virtus est dispositio perfecti ad optima. Istæ enim duæ sunt notificationes virtutis in sua generalitate, prout comprehendit virtutem naturalem, et moralem. Alio modo consideratur virtus proprie, prout comprehendit morale tantum: extenditur tamen ad politicam, et gratuitam. Et sic dupliciter habet considerari: aut per comparisonem ad ipsum actum: aut per comparisonem ad principium directiuum. Si per comparisonem ad actum, sic diffinitur a Philosopho in Ethicis: Virtus est habitus, qui perficit habentem, et opus eius bonum reddit. Per comparisonem autem ad principium directiuum, sic diffinitur ab eodem Philosopho ibidem: Virtus est habitus voluntarius in medio consistens, reuera ratione determinatus prout sapiens determinabit: et secundum hoc etiam diffinitur a Tullio per alia verba: Virtus est habitus mentis nature moderationi consentaneus. Secundum hanc duplicem comparisonem diffinitur ab Augustino virtus moralis per alia verba, idem signantia in libro de spiritu, et anima sic: Virtus est habitus mentis bene compositus. In lib. de quantitate animæ: Virtus est æqualitas vite rationi vndique consentientis. Hæc duæ notificationes, si quis attendit, realiter idem sunt cum prædictis, et tam istæ, quam illæ sunt illius virtutis, quæ per assuetudinem habet acquiri. **T**ertio modo potest considerari virtus magis proprie, prout accipitur pro virtute gratuita: et sic quadrupliciter potest comparari, videlicet ad finem, ad subiectum, ad actum, et ad suum principium secundum quadruplex genus cause, videlicet finalis, formalis, materialis, et efficientis. In comparatione ad finem, sic diffinitur in soliloquio ab Augustino: Virtus est ratio recta ad suum finem perueniens. In comparatione vero ad subiectum quod informat, quod est ipsa voluntas, sic diffinitur ab eodem de Ciuitate Dei: Virtus est bona voluntas. In comparatione vero ad actum proprium, siue complementum, sic datur illa de moribus Ecclesiæ: Virtus est ordo amoris, siue amor ordinatus. In comparatione vero ad suum principium effectiuum, datur illa quæ ponitur a Magistro in littera: Virtus est bona qualitas mentis, et cetera. In qua diffinitione hoc, quod dicitur qualitas mentis, ponitur pro genere, et subiunguntur tres differentia. Per hoc quod dicitur: Quæ recte viuunt, separatur a bonis corporalibus. Per hoc quod dicitur: Quæ nemo male vitur, separatur a proprietatibus spiritualibus, et naturalibus. Per hoc autem quod subiungitur: Quam Deus in nobis sine nobis operatur, separatur a proprietatibus spiritualibus, et consuetudinibus, quæ est

S. Bon. To. 4.

A sint boni vsus potentiarum animæ, non sunt tamen per infuisionem, sed per acquisitionem. Et sic patet intellectus huius diffinitionis, et distinctio ab alijs. **A D** illud quod obiecitur, quod non debet dici bona cum sit bonitas, dicendum quod in primis intentionibus est prædicatio reflexa propter simplicitatem: hæc autem non habet locum in his quæ sunt determinati generis, de quibus Philosophus loquitur: non enim dicitur albedo est colorata. **A D** illud quod obiecitur, quod non est conuertibilis, dicendum quod hic non diffinitur virtus prout distinguatur contra dona, et alios habitus gratuitos, sed prout nomine virtutis clauditur omnis qualitas animæ gratuita. Posset tamen dici quod per approximationem recte viuere est virtutum expeditio donorum, sed perfecte beatitudinum, sicut alibi manifestabitur. **A D** vltimum dicendum quod sine nobis non prius ex parte liberi arbitrii dispositionem susceptiuam ipsius virtutis, sed potestatem effectiuam.

A R T I C U L V S I.

A D intelligentiam huius partis, in qua agitur de comparatione gratiæ, duo quæruntur secundum quod gratia dupliciter comparari habet. Primo quæratur de gratia in comparatione ad alium habitum. Secundo vero quæratur de gratia in comparatione ad merendi exercitium. Circa primum quæruntur tria. Primo quæratur de vna differentia gratiæ in comparatione ad aliam. Secundo vero quæratur de ipsa gratia in comparatione ad virtutem gratuitam. Tertio vero quæratur de ipsa gratia in comparatione ad gloriam.

Q V Æ S T I O I.

An gratia gratum faciens diuidi habeat per differentias essentialiter diuersas.

Alex. Ales. 3. p. q. 63. Memb. 1.
S. Tho. 1. 2. q. 111. art. 1.
Et de Verit. q. 27. art. 1.
Ægid. Rom. 2. Sent. dist. 26. p. 2. q. 2. art. 3.
Richardus 2. Sent. dist. 27. q. 3.
Ioan. Bacc. 2. Sent. dist. 27. q. 2.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 27. q. 1.
Gabr. Biel. 2. Sent. dist. 27. q. 1.

T R V M gratia gratum faciens diuidi habet per differentias diuersas per essentia. **P** O S I T V M Et quod sic, videtur: Magister in littera sumens auctoritatem Augustini diuidit gratiam in præuenientem, et subsequenter: si igitur rega diuisio debet esse per opposita, et opposita non possunt fieri circa idem simul, et semel, videtur igitur quod impossibile sit, vnam et eandem gratiam esse præuenientem et subsequenter. Quod si tu dicas istam diuisionem esse solummodo per differentias quantum ad actum, et effectum, non quantum ad habitum. Contra hoc est quod dicitur in Glossa super illud: Si inueni gratiam, et cetera. ibi. Glossa: Non vna gratia sufficit sanctis. Vna enim præcedit vt dominum diligant et cognoscant, altera subsequitur, vt se mundos custodiant: ergo diuisio gratiæ in præuenientem et subsequenter non solum est per diuersos vsus, sed etiam per diuersos habitus.

I T E M

1. Cor. 12.

ITEM diuisiones gratiarum, et cet. Si igitur illae gratiae, quas ibi distinguit Apostolus, diuise sunt, et a Spiritu sancto diuiduntur, videtur quod essentialiter distinguantur.

ITEM hoc ipsum videtur ratione. Si vnum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum quod illi opponitur: sed culpa eo ipso quod culpa est, opponitur gratiae gratum facienti, secundum quod grauata est: ergo cum multae sint differentiae culparum, quae formaliter distinguuntur, videtur quod multae sint differentiae gratiae gratum facientis, quae essentialiter diuersificentur.

ITEM habitus diuersificantur per actus: sed ad gratiam secundum quod huiusmodi pertinet animam curare, pertinet etiam a malo praeseruare, pertinet etiam in bonis eam fortificare: si igitur isti sunt alij et alij actus, secundum quos etiam medicina corporales adiuuicem distinguuntur, quia alia est medicina praeseruatua, alia curatiua, alia restitutiua, pari ratione videtur hoc conuenire gratiae.

ITEM sicut se habet scientia respectu cognoscendorum, sic se habet gratia respectu meritum: sed scientia respectu diuersorum cognoscibilium est alia, et alia: ergo videtur, quod gratia, quae est principium diuersorum meritum sit alia, et alia: haec autem est gratia gratum faciens: ergo, et cet.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA: Prima diuisio gratiae gratum facientis est in praeuientem, et subsequenter: sed ista membra, vt dicit Magister in littera, non faciunt diuersitatem habituum, sed effectuum: ergo nec alia quae alia membra gratiam diuidentia.

ITEM eadem est lucis influentia, quae fugat tenebras, et illuminat aera: ergo in spiritualibus eadem est influentia quae culpam expellit, et ad bonum disponit: sed prima est gratia praeueniens, secunda subsequens: ergo videtur quod tantum vna gratia sit in anima.

ITEM vnius acceptati vna est acceptatio: si igitur gratia gratum faciens non est aliud quam ipsa acceptatio, siue ratio acceptandi, qua anima acceptatur a Deo, videtur quod in vno homine vnā tantum sit, ponere gratiam gratum facientem.

ITEM imago recreationis respondet imagini creationis: sed ad imaginem creationis non solum requiritur potentiarum pluralitas, sed etiam essentiae vnitas, ad quam reducatur illa pluralitas: ergo et in imagine recreationis necesse est ponere aliquem habitum vnum, in quo vniantur omnes habitus virtutum: hic autem non est nisi gratia gratum faciens: ergo, et cet.

ITEM vnus homo omnibus virtutibus idem et aequaliter meretur, et in omnibus aequaliter acceptatur: hoc autem non esset, nisi vna esset ratio acceptandi ipsum hominem secundum se, et in omnibus actibus suis: haec autem non est nisi gratia gratum faciens: ergo, et cet.

CONCLUSIO.

Gratia gratum faciens vna est secundum essentiam, licet secundum varios effectus diuersas dicatur habere differentias.

RESP. AD ARG. Dicendum quod in vna anima est tantum ponere vnā gratiam gratum facientem.

Ratio autem huius sumitur et ex parte principij effectiui, et ex parte subiecti, et ex parte finis vltimi, et ex parte finis primi, et etiam intermedij. Ex parte principij effectiui, quoniam gratia est influentia a Deo procedens in ipsam animam, secundum quam Deus totam animam sibi assimilat. Vnde quia vnus rei vna est similitudo, in vna anima vna reperitur gratia procedens ab effectiuo principio. Ex parte subiecti similiter necesse est gratiam gratum facientem esse vnam, pro eo quod gratia comparatur ad animam sicut principium dans ei vitam in esse secundo. Et quoniam vnius viuificabilis vna est vita, siue principium viuificans, hinc est quod in vna anima tantum debet esse vna gratia. Ex parte vero finis tam primi, quam vltimi, quam etiam intermedij ratio sumitur. Gratia enim est ad hoc quod faciat hominem Deo acceptum: est etiam ad hoc, vt per ipsam perueniat homo ad vnum, et summum bonum: est etiam ad hoc, vt opus a libero arbitrio egrediens sit meritorium apud Deum. Quoniam igitur Deus non acceptat hominem secundum quid: sed si acceptat, totum acceptat, et opera eiusdem hominis secundum vnum statum sunt aequaliter meritoria, et merces omnium meritorum est vna, hinc est quod necesse est ponere in vno homine gratiam esse vnam, exigente hoc comparatione ad effectuum principium, et ad subiectum, et ad finem immediatum, et vltimum. Vnde rationes quae hoc ostendunt concedendae sunt.

Ad illud vero quod primo obijcitur in contrarium de diuisione Magistrum, quam ponit in littera, dicendum quod illa diuisio gratiae est penes effectus, quos habet in nobis, quorum vnus accipitur respectu mali a quo liberat, alter respectu boni ad quod ordinat. Vnde notandum est quod nomen gratiae aequiuocatur, vt aliquando accipitur pro habitu, aliquando pro effectu habitus: et in proposita diuisione non accipitur pro habitu, sed pro effectu. Per hunc etiam modum accipitur in illa Glossa, in qua dicitur quod non vna gratia necessaria est sanctis, et cet. id est non vnus effectus gratiae tantum. Et si tu obijcias, quod habitus diuersificantur per actus, et effectus, dicendum quod illud habet veritatem in actibus primis, quorum vnus ad alterum non habet ordinari: sic autem non est in proposito, quia actus gratiae praeuientis ordinem habet ad actum gratiae subsequenter.

Ad illud quod obijcitur de auctoritate Apostoli, dicendum quod sicut in opponendo praedictum est, hoc intelligitur de gratijs gratis datis: illae enim multiplicantur propter hoc, quod ordinantur ad opera exteriora, ita quod secundum primam, et immediatam rationem effectus diuersos respiciunt: gratia autem gratum faciens in quantum huiusmodi non habet respicere opera exteriora, siue interiora, nisi mediante habitibus virtutum, et donorum: aut si illa respicit, hoc non est nisi in quantum considerantur sub vna ratione, videlicet sub ratione meriti: et ideo non tenet illud quod consequenter obijcit, quod maior est perfectio gratiae gratum facientis, quam gratiae gratis datae, quod est verum sit intensiue, non tamen oportet quod extensiue.

Ad illud quod obijcitur quod culpa multipliciter dicitur: ergo et gratia. Responderi potest quod illa ratio deficit dupliciter. Primum quidem, quia illud intelligitur de multiplicatione non secundum diuisionem, quae est in partes subiectiuas, sed secundum diuersas acceptiones, siue significationes. Cum enim irrationale diuidatur contra rationale, non oportet quod tot sint rationalia, quot irrationalia. Secundo etiam deficit, quia vni bono nata sunt opposita plura mala, cum malum sit multifarie, et bonum vno modo.

Ad illud quod obijcitur quod actus gratiae secundum quod gratia est, diuersificantur, et cet. dicendum

dicendum quod est actus illi diuersi sint tanta diuersitate, quod in corporalibus diuersis rebus attribuuntur, quia alterius medicinae est curare, et alterius praeseruare: in spiritualibus tamen non sic diuersificantur, vt inducant diuersitatem habitus: tum propter ipsorum actuum, et effectuum ordinem: tum etiam propter ipsius habitus perfectionem, ex qua habet vt possit multo melius in plures effectus sine sui multiplicatione, quam natura corporalis hoc possit ex diuersarum naturarum coniunctione.

QUESTIO II.

An gratia gratum faciens, et virtus gratuita essentialiter differant.

St. Th. 1. 2. q. 110. art. 3. Et 2. Sent. dist. 27. q. 1. art. 1. Scot. 2. Sent. dist. 27. q. 1. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 27. q. 1. art. 1. Alphodorensis 2. Sent. tract. 2. cap. 2. Richardus 2. Sent. dist. 27. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 27. q. 1. Thom. Arg. 2. Sent. dist. 20. q. 1. art. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 27. q. 2.

AD OPPOSITVM

DE comparisone gratiae ad virtutem gratuitam: et est questio. Vtrum gratia gratum faciens, et virtus gratuita differant per essentiam. Et quod sint idem, videtur primo per illud, quod Magister dicit, et habitum est in distinctione praecedenti: quod gratia gratum faciens est fides cum dilectione: si ergo fides, et caritas virtutes sunt, videntur, et cet.

Rom. 1. b. Hebr. 11. b. 1. Cor. 13. a

ITEM quorum diffinitiones sunt eadem, ipsa sunt eadem: sed gratia sic diffinitur ab Iudoro: Gratia est diuinae misericordiae donum, per quod bonae voluntatis est exitus. Sed haec diffinitio conuenit virtuti gratuita: ergo, et cet.

S. Bon. To 4.

ITEM circumscripto omni alio habitu, si quis habeat fidem, et charitatem, habet vnde Deo placeat, et vnde ei etiam feruiat: si igitur illud quod facit Deo placere, est gratia gratum faciens: ergo omni habitu circumscripto, intellecto quod quis habeat fidem, et charitatem, habet gratiam gratum facientem: ergo gratia gratum faciens non est aliud per essentiam differens a virtute.

FVNDAMENTA. Ans. de con cord. prad. et lib. 17. b.

SED CONTRA per Anselmum de concordia praedestinationis, et liberi arbitrij: Rectitudinem voluntatis nullus habet nisi Dei gratia praeueniens: sed virtus non est aliud quam rectitudo voluntatis: ergo virtus est a gratia praeueniens: sed in creaturis differt effectus a causa per essentiam: ergo virtus gratuita essentialiter differt a gratia.

ITEM quaecumque sic se habent, quod vnum est medium operandi respectu alterius, illa differunt per essentiam, quia nihil creatum agit seipso: sed gratia in opus bonum, et in actum determinatum mouet mediante virtute: ergo gratia, et virtus gratuita differunt per essentiam.

ITEM quaecumque sic se habent, quod vnum illorum habet actum continuum, et reliquum habet actum interpolatum; illa differunt per essentiam: sed gratia, et virtus sunt huiusmodi, quia gratia est in actu continuo: continue enim viuificat, et animam Deo reddit acceptam: virtus vero non est continue in ipso actu: ergo, et cet.

ITEM quaecumque sic se habent, quod habent diuersas differentias diuidentes, illa differunt per essentiam: sed gratia diuiditur per praeuientem, et subsequentem, virtus vero per cardinalem, et theologicaem: ergo, et cet.

ITEM quaecumque sic se habent, quod vnum remanet reliquo recedente, illa sunt per essentiam diuersa: sed virtus aliquo modo remanet post perpetratiorem culpam: gratia vero gratum faciens nullo modo: ergo, et cet.

ITEM quaecumque duo sic se habent, quod vnum remanet indiuisum, reliquum vero diuiditur et multiplicatur, illa essentialiter differunt: sed gratia in vna anima est vna sicut ostensum est supra, virtutes vero multae, sicut ostenditur infra, et Apostolus dicit: Nunc autem manent fides, spes, et caritas: tria haec, et cet. necesse est igitur gratiam, et virtutes gratuitas differere per essentiam.

1. Cor. 14.

CONCLUSIO.

Gratia, et virtutes gratuita sunt distincta, et diuersi habitus per essentiam, licet vnum sint per ordinem.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc diuersi diuersimode senserunt. Quidam enim dicere voluerunt, quod gratia nihil aliud est, quam virtus. Intellexerunt enim quod gratia non est aliud quam quaedam rectificatio potentiarum animae respectu eius ad quod sunt. Hanc autem rectificatiorem, quia supra naturam est, non potest facere nisi Deus. Et quoniam talem rectitudinem faciendo in anima dat virtutes ipsis potentijs, vt rationali fidem, concupiscibili charitatem, et irascibili spem: ideo dicunt gratiam creatam nihil aliud esse, quam virtutem gratuitam, differre autem sola ratione dicendi: quia gratia dicitur in quantum Deus per illam rectitudinem animam acceptat, et approbat: Virtus vero in quantum anima sic rectificata habet exire in opera ardua, et laudabilia. Alij vero dixerunt, quod gratia et virtus gratuita essentialiter differunt sicut principium et principiatum, et sicut substantia et virtus. Sicut enim potentia animae non est ipsa anima essentia,

Opin. 1.

Opinio 2.

sed potius emanat, et procedit ab illa, sic virtus, quae perficit potentiam, non est ipsa gratia, quae perficit animae substantiam, sed potius aliquid egrediens ab ipsa: ut sicut anima est quoddam totum potentiali, sic et gratia sit quoddam totum potentiali...

lib. 3. dist. 33. art. 1. q. 2.

Dist. 26. q. 5.

Opinio 3.

bet etiam dicere, aut quod gratia gratum faciens non totaliter tollitur per culpam, aut quod post peccatum nihil remanet de virtute aliqua. Et primum horum est contra communem Doctorum sententiam: secundum vero est contra sensibilem experientiam: ideo modus iste dicendi non modicam habet calumniam. Alius etiam a veritate deviare dicitur. Primo in eo quod ponit, quod gratia primo existat in substantia, et postmodum influat in potentias: hoc enim improbatum est supra...

sed ideo informat, quia ad finem suum ordinat. Similiter gratia, a qua anima dicitur esse Deo grata, et a qua aliqua virtus dicitur esse gratuita non differunt nisi sola comparatione, sicut primum expositum est in lumine. Similiter vna est gratia, a qua omnes virtutes animae dicuntur esse gratuita. Concedendum est igitur sicut rationes plures ostendunt, quod habitus gratiae gratum faciens, et virtutum habitus sunt diversi.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur de Magistro, qui dicit quod gratia est fides cum dilectione, dicendum quod illa praedicatio non est per essentiam, sed per quandam concomitantiam, et significatam. Et aliquo modo posset reduci ad praedicationem per causam.

2. Ad illud quod obijcitur, quod definitio gratiae convenit virtuti, dicendum quod illa notificatio vel non est propria, vel si est propria, non eo modo convenit virtuti, quo dicitur de gratia: gratia enim est sicut donum primum, et excellentissimum inter dona creata: et sicut donum quod complectitur totam bonitatem donantis: sic autem intellecta hac notificatione, non competit virtuti.

3. Ad illud quod obijcitur, quod gratia cooperans est virtuti, dicendum quod ille actus non assignatur gratiae secundum se, sed secundum quod est ordinativus virtutis: et sic dicitur libero arbitrio cooperari. Nec ex hoc sequitur, quod idem sit quod virtus: immo si sic argueretur, esset consequens, sicut si ita argueretur: Color movet visum, et lux movet visum: ergo color non differt a luce. Et per hoc patet responsio ad sequens, quoniam vivificare, et acceptum reddere, et opus meritorium facere, aliter competit virtuti, aliter gratiae. Gratiae enim competit primo, virtuti vero ex consequenti, videlicet quia ab influentia gratiae formatur, et ordinatur.

4. Ad illud quod obijcitur, quod si habitus sunt diversi, unus non denominat alterum, dicendum quod est denominatio per inhaerentiam, sicut albedo per album denominat corpus: et denominatio per circuminceptionem quandam, in qua aliqua duo se habent, quod ipsum habet ordinare alterum, secundum quod dicitur voluntas deliberans, et iustitia prudens: et per hunc modum virtus dicitur esse gratuita.

5. Ad illud quod obijcitur, quod circumscripto omni habitu, et est. dicendum quod a charitate non potest circumscribi gratia, quia semper nominat charitatem virtutem formatam. Si quis autem vocaret charitatem habitum amoris, quo natus est homo diligere Deum propter se, et super omnia, sic et quavis modo non possit absque gratia reperiri, potest tamen intelligi sicut in Adam et in primo angelo ante lapsum fuit, ut supra patuit. Et sic patet quod gratia est aliud quam virtus: patet etiam quod est aliud quam potentiarum rectificatio. Nam in homine quantum ad statum innocentiae erat potentiarum rectitudo antequam esset gratiae gratum faciens infusus: et hoc melius videbitur infra cum ageretur de necessitate gratiae secundum statum innocentiae.

6. Ad illud quod obijcitur, quod gratia gratum faciens, et gloria essentialiter differant, dicendum quod non est similitudo, quia culpa principaliter inest ex parte animae, supplicium vero aliquod ex parte corporis: gratia autem, et gloria insunt animae ab eodem, et secundum idem et ad idem, videlicet in comparatione ad Deum. Posset tamen dici, quod aliqua culpa poena est, sicut videbitur infra, et ita aliqua poena non differt a culpa, et aliqua differt, et est diversa a culpa: sic etiam in gloria. Illa enim, in qua consistit praemium substantiale, eadem est cum gratia: sed gloria, quae consistit in stola corporis, erit ab ea diversa.

7. Ad illud quod obijcitur, quod corruptibile, et incorruptibile variantur essentiam, dicendum quod illud non habet locum, nisi ubi corruptibilitas, et incorruptibilitas venit ex natura principiorum componentium: hoc autem non est in proposito, quia immutabilitas gloriae venit desursum, corruptibilitas gratiae deorsum, videlicet a liberi arbitrij vertibilitate.

8. Ad illud quod obijcitur de cognoscibilitate, dicendum quod illud non concludit differentiam secundum essentiam: sola enim differentia secundum statum potest facere, ut videatur quod prius videri non poterat: sicut aliquis non cognoscit affectionem suam, quando non est intensa, sed quando postmodum intenditur, tunc de facili deprehenditur, et cognoscitur. Ite m: Color in tenebris non est visibilis.

9. Ad illud quod obijcitur, quod gratia gratum faciens se habet ad gloriam, sicut via ad terminum, et sicut id quod est ad finem: si igitur terminus necessario distinguitur a via, et finis ab eo quod est ad finem distinctione essentiali, pari ratione videtur quod gratia, et gloria. Ite m.

AD OPPOSITUM

Heb. 11. 4

3. Ite m sicut se habet culpa ad supplicium, ita a se habet gratia ad premium: sed culpa, et poena eterna differunt essentialiter: ergo pari ratione, gratia et gloria.

4. Ite m corruptibile, et incorruptibile differunt per essentiam: sed gratia est corruptibilis, et amissibilis, sicut supra ostensum fuit: gloria vero omnino est incorruptibilis: ergo, et est.

5. Ite m quod est cognoscibile ab habente, differt per essentiam ab eo quod non est cognoscibile: sed gloria ab omni eo, qui habet eam, cognoscitur: nullus enim est gloriosus, qui nesciat se esse gloriosum: gratia non: ergo differt per essentiam a gloria.

FUNDA-MENTA.

1. Cor. 13. b

SED CONTRA: Sicut se habet charitas via ad charitatem patriae, sic se habet gratia ad gloriam: sed charitas viae non differt per essentiam a charitate patriae: sicut enim dicitur: Charitas numquam excidit: ergo pari ratione gratia a gloria.

Ite m Christus ab instanti suae conceptionis habuit gloriam, et habuit gratiam: sed gratia illa, quam habuit, fuit ad cognoscendum, et amandum Deum: statim enim cum conceptus fuit, cognovit, et amavit cognitione, et delectatione comprehensionis: igitur in ipso gratia non differebat a gloria.

Ite m perfectum, et imperfectum non variantur secundum essentiam: sed gratia dicit assimilationem animae ad Deum secundum statum imperfecti, gloria vero secundum statum perfectionis: ergo, et est.

Ite m aut gloria reddit acceptum Deo, aut non. Si non, ergo non tantum placet Deo gloria, quantum gratia: ergo nec status patriae quantum status viae, quod est inconueniens. Si sic: ergo cum iste sit proprius actus gratiae, necesse est gloriam esse gratiam.

Ite m quando aliquis de gratia transit ad gloriam, aut perdit gratiam, aut non. Si perdit gratiam: ergo videtur, quod desinat esse gratus Deo, et quod gloria et gratia habeant ad invicem repugnantiam, quorum vtrumque falsum est. Si non perdit, cum gratia sit vita animae, sicut ostensum est supra, et in vna anima tantum fit vna vita: aut gloria non erit vita, aut gratia, et gloria erunt idem per essentiam: sed constat quod gloria est vita: ergo, et cetera. Quaestio est igitur, qualiter se habeat gratia ad gloriam: si enim sunt idem, qualiter transit ab vna ad aliam, et quare sortiuntur diversa nomina: si vero diversa sunt, ut quid gloria appellatur gratia? Vnde est etiam ista diversitas, cum divina gratia omni statui conveniat, siue statui viae, siue statui patriae: vtroque enim Deus acceptat.

CONCLUSIO.

Gratia et gloria secundum essentiam non differunt, sed distinguuntur secundum diversam comparationem, et secundum diversum statum, quia gratia primo inchoatur, deinde consummatur.

RESP. AD ARG. Dicendum quod tam gratia gratum faciens, quam gloria nominat diuinam influentiam, per quam anima habet Deum, et Deus habitat in anima. Habere autem contingit dupliciter: vel perfecte, et sic habet homo Deum in ratione quietis: vel semiplene, et sic habet homo Deum in ratione tendentis. Primum, scilicet quies competit statui patriae. Secundum, scilicet tendentia competit statui viae: et ideo primum est gloria, secundum est gratia. Et quia primum est praemij, secundum est meriti: ideo gratiae attribuitur actus merendi, gloriae vero actusregnandi. Quoniam igitur idem potest esse per essentiam magis perfectum, et minus perfectum, hinc est quod gratia, et gloria secundum quod distinguuntur secundum modum habendi Deum, differunt solum secundum statum. Et quoniam nos habere Deum S. Bon. To. 4.

non est aliud, quam Deum habitare in nobis: ideo gratia, et gloria non solummodo distinguuntur secundum modum habendi Deum, sed etiam secundum rationem habitandi Deum in nobis. Cum tamen dico Deum habitare in homine, duo ex hoc dico: scilicet diuinam dignationem, qua hominem acceptat, et sibi confederat, et per consequens humanam exaltationem, ex qua homo ea quae Dei sunt, excellenter participat. Et ideo illa influentia, per quam Deus in nobis habitat, dicitur esse gratia secundum primam comparationem, videlicet in quantum Deus homini condescendit: et dicitur esse gloria quantum ad secundam comparationem, secundum hoc videlicet quod homo per illam inhabitationem sublimatur, et ad magna conscendit: secundum istam considerationem, et secundum istum modum gratia, et gloria non differunt nisi sola comparatione. Vnde vita aeterna nominatur gloria, et nominatur etiam gratia: Gratia autem Dei vita aeterna. Et sic patet responsio ad quaestionem propositam. Concedendum est enim, quod gratia gratum faciens, et gloria non differunt per essentiam: sed si differunt aliquo modo, hoc est secundum comparationem aliam, et aliam, et sic simul sunt in eodem, sicut in Beatis, et in Christo, qui dicuntur habere gratiam, et gloriam: vel secundum statum alium, et alium secundum quod successiue eidem insunt, quia primo inest gratia in statu viae, et postmodum inest gloria in statu patriae. Primum enim gratia inchoatur, et postmodum consummatur.

Rom. 6. d

Gratia et gloria quomodo differant.

Dist. 36. ar. 1. q. 2.

visibilis, et in lumine est visibilis, et tamen color non differt essentialiter: sic nec diuersitas modi cognoscendi respectu gratiae, et gloriae habet eas diuifificare essentialiter. Et sic patet responsio ad omnia quaest.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de gratia in comparatione ad meriti exercitium. Et circa hoc tria quaeruntur, Primo quaeritur, vtrum per gratiam contingat mereri ipsum gratiae donum. Secundo quaeritur vtrum per gratiam contingat mereri ipsum gratiae augmentum. Tertio quaeritur, vtrum per gratiam contingat mereri ipsius gratiae complementum, videlicet gloriae praemium.

QUESTIO I.

An per gratiam contingat mereri ipsum gratiae donum iam habitum.

Richardus 2. Sent. dist. 27. art. 2. q. 1. Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 27. q. 4.

AD OPPOSITVM



TRVM per gratiam contingat mereri ipsum gratiae donum iam habitum. Et quod sic, videtur. Primo per simile in corporibus. Bonus enim miles, et strenue militando meretur equum a Domino suo sibi gratis datum per vsum ipsius equi: ergo si tanta est efficaciac vsus rei spiritualis in merendo rem spiritualement, sicut rei corporalis in merendo rem corporalem, videtur quod per gratiae bonum vsum mereatur quis donum gratiae iam acceptum.

2. ITEM quod potest in maius potest in minus: sed per vsum gratiae contingit mereri gloriam habendam: ergo multo fortius contingit mereri gratiam iam habitam.

3. ITEM vnusquisque magis est efficaciac ad merendum sibi, quam alij: sed viri iusti, in quibus est gratia, orando merentur alijs primam gratiam, sicut dicit Augustinus de praedestinatione Sanctorum: ergo multo fortius homo bene vtendo dono gratiae efficitur dignus habitu gratiae quem accepit. Quod aut vnusquisque magis sit efficaciac ad merendum sibi, quam alij, probatur per illud quod dicitur super illud: Videns Iesus fides illorum, ibi Glossa: Quantum valet vniciuae fides propria, si tantum profuit aliena: quasi dicat multo plus.

4. ITEM quantum placet Deo petitio, et oratio pro habendo, tantum placet ei gratiarum actio pro ia habito: sed aliquis ex charitate orans meretur obtinere quod petit, si petit pie, et pro se, perseueranter, et ad salutem: ergo pari ratione, qui gratias agit, et pie, et perseueranter, ex charitate dignus efficitur eo quod iam accepit.

5. ITEM sicut se habet charitas ad amandum, sic se habet gratia ad merendum: sed per charitatem no solum modo contigit amare alia, sed etiam ipsam charitatem, sicut vult Augustinus, et in primo libro habitum est: ergo pari ratione per gratiam contingit mereri ipsum gratiae donum.

6. ITEM tunc est perfectio in actibus, et habitibus animae, quando agens reflectitur super seipsum: tunc enim quis perfecte intelligit, quando intelligit se intelligere: ergo non videtur esse perfectum meritum nisi quis mereatur etiam illud per quod meretur.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA: Meritum, et praemium relatiue dicuntur, sicut pater dicitur relatiue ad filium; et

go sicut idem non potest esse pater sui ipseus, sic vnus et idem non potest esse meritum sui ipseus: ergo per gratiam non contingit mereri ipsius gratiae donum habitum.

ITEM meritum, et praemium habent ordinem, sicut via, et terminus, et sicut dispositio respectu eius, ad quod disponit: ergo necesse est quod meritum precedat praemium vel tempore, vel natura: ergo impossibile est per gratiam mereri ipsum donum gratiae.

ITEM gratuitu et debitum opponuntur: sed quando aliquid magis cadit sub merito, tanto magis habet rationem debiti: si igitur vsus gratiae non auferit ipsi gratiae esse donum gratuitum, immo potius addit, videtur quod per ipsum vsum gratiae nullo modo contingat mereri gratiae donum.

ITEM quantum vnusquodque placet Deo, tantu est meritum: sed vsus gratiae non placet Deo nisi propter ipsam gratiam: ergo non plus meretur vsus gratiae cum gratia, quam gratia per seipsam: sed donu gratiae eo ipso quod habetur, non meretur se: ergo pari ratione nec vsu gratiae contingit mereri iam habitum gratiae donum.

CONCLUSIO.

Gratiam iam habitam per gratiae vsum non contingit hominem mereri, nec quantum ad meritum congrui, nec quantum ad meritum condigni.

RESP. AD ARG. Dicendum quod per vsum gratiae consequentem non contingit mereri habitum gratiae precedentem, nec quantum ad meritum congrui, nec quantum ad meritum condigni. Quantum ad meritum congrui non, pro eo quod vsus gratiae ad ipsum habitum non comparatur, sicut meritum ad praemium. Tum quia non ordinatur ad ipsum habitum promerendum, sed ad aliud. Tum etiam, quia non habet ordinari ad illud, nisi sicut ad suum fundamentu, et originem. Meritum autem omne siue congrui, siue condigni ordinatur ad praemium tamquam quaedam via, et dispositio praebambula. Multominus vero quantum ad meritum condigni, per vsum gratiae contingit mereri ipsum donum gratiae, quod est ipse vsus primarium. Tum quia ipsa gratia quantum est de sua prima ratione, et primaria infusione sic habet rationem gratuitu, vt nullo modo compariatur rationem debiti. Si enim esset ex meritis, iam non esset gratia: Tum etiam, quia si vsus gratiae ipsam gratiam mereretur, quanto magis ipsa bene vteretur, tanto minus pro ipsa teneretur esse Deo gratus: quod si hoc repugnat perfectioni meriti, planum est quod gratiam non contingit mereri: nec merito condigni, quia tunc tolleretur perfectio gratiae, et perfectio meriti: nec merito congrui, quia non saluatur ibi ordo, qui inter meritum, et praemium debet attendi. Vnde rationes quae hoc ostendunt concedendae sunt.

S. Tho. 1. 2. q. 114. art. 5.

1. AD illud vero quod primo obijcitur in contrarium de similitudine meriti in corporalibus, dicendum quod non est simile, quia equus quantum est de sui ratione non dicit rationem gratuitu: ideo salua sua ratione potest quis eum iam habitum mereri. Primum autem gratiae donum eo ipso quod tale est, dicit quid simpliciter gratuitum: ideo quidquid homo faciat, numquam illud meretur, non solum quia sit iam habitum, sed quia gratuitum. Vnde et si aliqui dixerunt, quod contingat mereri gloriam iam habitam, sicut in Angelis: non credo tamen aliquos recte intelligentes sensisse, quod contingat mereri gratiam iam habitam.

2. AD illud quod obijcitur, quod si aliquid potest in maius, potest in minus, dicendum quod illud non habet veritatem, nisi quando aliquid ordinatur ad maius, et ad minus consimili ordinatione: sic autem non est in proposito. Nam vsus gratiae ordinatur ad merendum gloriam, non ad merendum gratiam.

ad merendum gloriam, non ad merendum gratiam, pro eo quod ipsam praesupponit tanquod fundamentu.

3. AD illud quod obijcitur, quod aliquis meretur alij primam gratiam, dicendum quod non est simile. Primum quia gratia in viro iusto praecessit gratiam infundendam viro peccatori: vsus enim gratiae in eodem homine sequi habet ipsum donum gratuitu. Praeterea cum quis meretur alij gratiam, donum gratiae non perdit ex hoc rationem gratuitu, quoniam ratio gratuitu attenditur in habitu gratiae in comparatione ad eum, cui datur. Quantumcumque autem vir iustus oret pro peccatore, quod peccatori detur habitus gratum faciens, non potest esse sine gratuita liberalitate diuinae misericordiae. Et ideo non sequitur quod si vnus alij potest mereri gratiam habendam, quod ipse possit sibi mereri gratiam iam habitam. Quod autem dicitur, quod hoc valet vniciuae fides propria, quam aliena, hoc intelligitur respectu meriti propriae gratiae.

4. AD illud quod obijcitur, quod gratiarum actio ita est efficaciac pro habito, sicut oratio pro habendo, dicendum quod est gratiarum actio ita fit Deo accepta pro praeterito, sicut oratio pro futuro: ex hoc tamen non sequitur, quod gratiarum actio sit ordinata ad merendum iam habitum, pro eo quod ipsa gratiarum actio, et laus pro beneficijs acceptis, plus tenet rationem praemij, quam rationem meriti. Sed si tenet rationem meriti, ordinatur ex diuina liberalitate potius ad donum promerendum, quam ad promerendum iam habitum.

5. AD illud quod obijcitur de comparatione charitatis ad amorem, et gratiae ad meritum, dicendum quod non est simile. Meritum enim de sua ratione importat ordinem et relationem: amor vero importat actum potentiae non alligatae materiae: et quia idem non habet ad se referri, et ordinari, sed actus potentiae non alligatae materiae habet supra se reflecti, hinc est quod amore contingit amare, sed meritum non contingit mereri.

6. ET per hoc patet responsio ad illud, quod ultimo obijcebatur: illud enim veritatem in eis actibus non habet, qui quidem important relationem, et ordinem, et simul cum hoc aliquam imperfectionem: actus autem merendi respectu actus gloriosi imperfectionem aliquam dicit, et ordinem, et relationem, sicut prius ostensum est: et ideo illud non valet.

QUESTIO II.

An per gratiam contingat hominem mereri gratiae augmentum.

S. Tho. 1. 2. q. 114. art. 8. Aegid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 27. q. 2. art. 3. Richardus 2. Sent. dist. 27. art. 2. q. 2. Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 27. q. 5.

FVNDAMENTA. Aug. 10. 2. Epist. 106. post princ.



TRVM per gratiam contingat mereri gratiae augmentum. Et quod sic, videtur. Primo per Augustinum ad Bonifacium: Gratia meretur augeri, vt aucta mereatur perfici.

ITEM hoc videtur ratione. Omnis habens gratiam, habet vnde possit proficere in merito: sed profectus in merito non est nisi per augmentum gratiae: ergo gratia sui ipsius augmentum mereri potest.

ITEM peccans vno genere peccati meretur incidere in aliud genus peccati, vnde efficitur peior, sicut peccans peccato superbiae meretur incidere in peccatum luxuriae: ergo pari ratione, qui bene vitur gratia per bonorum operum exercitium, videtur mereri, vt fiat sibi gratiae augmentum.

ITEM laudabilior est qui se extendit ad opus perfectionis cum minori adiutorio, quam qui se extendit cum maiori: ergo si habens minorem gratiam se eleuat ad opera aequalis perfectionis cum eo, qui habet maiorem, videtur quod tantumdem, vel amplius apud Deum mereri habeat: ergo si nulli fit retributio, nisi secundum quantitatem gratiae, videtur quod talis mereatur augmentum in gratia.

ITEM qui petit pie, et perseueranter pro se et ad salutem, meretur exaudiri: sed qui petit gratiae augmentum continue hoc modo petit: ergo videtur gratiae augmentum mereri.

SED CONTRA: Meritum non est respectu eius, quod omnino est impossibile: sed gratiam, cum sit forma simplex, augeri est impossibile: ergo impossibile est mereri gratiae augmentum.

AD OPPOSITVM

ITEM meritum non est respectu eius, quod est in nobis, sed quod est ab alio: sed habens gratiam per virtutem eius quod habebat, potest in maius bonum proficere: non solum enim habet, vnde possit stare, sicut dicit Augustinus, sed etiam vnde possit proficere. Si igitur profectus gratiae consistit in eius augmento, sicut profectus gratiae est in eius potestate, ita videtur, quod et augmentum gratiae: ergo non videtur ad hoc concurrere meritum.

August. in encbir. cap. 107. et de corr. et gratia cap. 11. 20. 7.

ITEM nihil augetur nisi per rem eiusdem generis, et naturae: sed gratia, quae in primo datur, quantum est de natura sui est ita gratuita quod non cadit sub merito, sicut supra ostensum est, et Augustinus dicit 4 de Trinit. Quod meritis redditur, non est gratia. Si igitur non contingit mereri ipsum gratiae donu, non contingit mereri ipsius gratiae augmentum.

Aug. lib. 4. cap. 1.

ITEM Deus remunerat opus secundum quantitatem radice: ergo tantum meretur quis per opus gratuitum, quantum ex illa gratia, ex qua exit opus: si igitur gratia augmentata excedit illam, videtur quod minor gratia per suum opus non possit mereri sui ipsius augmentum.

ITEM si aliquis meretur augmentum, tunc si Deus non auget ei gratiam, esset iniustus: et cum auget, opus illud est remuneratum: ergo videtur quod opus illud non esset dignum remuneratione gloriae. Si igitur hoc est falsum, et impossibile, vt per augmentum gratiae auferatur efficaciac merendi gloriam, impossibile est ponere, quod augmentum gratiae mereri contingat.

CONCLUSIO.

Gratia augmentum contingit hominem mereri.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut dicit Augustinus, absque dubio tenendum est, quod gratia meretur augeri: quis autem sit modus augendi, et modus merendi, difficile est assignare. Cum enim multi sint modi augendi, quis eorum competat gratiae, non est facile discernere. Contingit enim aliquid augeri per impermixtionem cum contrario, sicut dicitur, quod albus est, quod est nigro impermixtus. Contingit nihilominus aliquid augeri propter hoc, quod minori succedit maius, sicut dies augeri dicuntur. Contingit etiam aliquid augeri propter aggregationem multorum, sicut lumen augetur in aere propter multitudinem candellarum, ex quarum concursu fit aggregatio luminum. Contingit etiam aliquid augeri per additionem, sicut augetur corpus per alimentu. Contingit etiam aliquid augeri per magnificationem rei in seipsa, sicut augmentata fuit costa, cum de ea facta fuit Ena, et sicut augmentati fuerunt quinque panes cum de eis quinque millia hominum pasti sunt. Contingit etiam sexto modo aliquid augeri per accessum ad suam summum, sicut aliquid dicitur magis pulchrum, et magis luminosum quod magis accedat ad perfectionem pulchritudinis, et lucis. Omnibus his sex

Augeri qd quot modis contingat.

Gen. 2. d Ioan. 6. a

sex modis dixerunt aliqui gratiam augeri. Sed primi tres improbatim probari possunt de facili, et in primo libro improbatim sunt aliquo modo cum agitur de charitatis augmento. Eodem enim modo tam charitas quam gratia habent augeri. Tres autem modi sequentes sunt fati conuenientes, nec improbari de facili possunt. Primus tamen eorum famosior est, pro eo quod magis consonat sanctorum auctoritatibus, quae videntur dicere in augmento gratiae infundi nonnam gratiam, cum loquantur de diuersa sacramentorum efficacia. Qualiter autem hic modus valeat sustineri, in primo libro dictum fuit. Ultimus autem modus non est minus intelligibilis, quam aliquis praedictorum: immo secundum hunc modum dicendi, obiectioes quae sunt contra gratiae augmentum, facilius declinari possunt. Quamuis enim augmentum per oppositionem videatur repugnare simplicibus, maxime cum in spiritalibus, quanto aliquid est simplicius, tanto sit virtute maius, augmentum tamen per accessum ad summum valde videtur eis consonum. Quocumque autem horum modorum trium sequentium dicatur, non est magna vis faciendi, sed pro certo habentes gratiam Dei in nobis augeri posse, laborare debemus taliter, quod in nobis augeatur per bona opera. Per illa enim, vt dicit Augustinus, meretur augeri, vt aucta mereatur perfici. Modum autem merendi gratiae augmentum sic videre possumus. Contingit enim aliquid mereri ex congruo, et contingit aliquid mereri ex condigno. Tunc est meritum ex condigno, quando ratio meriti reperitur ibi perfecte, et plene: et tunc est ibi quaedam commensuratio, et adaequatio meriti ad praemium. Et quia hoc non potest esse, cum gratia augetur, hinc est quod non potest quis mereri gratiae augmentum merito condigni: si igitur contingit ipsum augmentum gratiae mereri, hoc est merito congrui. Meritum autem congrui dicitur in quo est aliqua dispositio congruitatis respectu eius, ad quod illa dispositio ordinatur, quae tamen deficit a ratione condignitatis. Et hoc potest esse triplex. Aut enim est congruitas sine dignitate: et sic peccator per bona opera in genere, facta extra charitatem meretur de congruo primam gratiam: ibi est enim quaedam congruitas: quia facit quod in se est: non est tamen condignitas, quia inimicus Dei est, et indignus pane, quo vescitur. Aut est ibi dignitas cum indignitate, sicut est quando vir iustus meretur peccatori primam gratiam. Dignitas enim est ex parte viri iusti, qui est amicus Dei, et dignus a Deo exaudiri: sed indignitas est ex parte peccatoris: et ideo non est ibi plena ratio meriti. Aut est ibi dignitas cum gradu inferioritate, et sic habens gratiam minorem meretur per bonum vltimum peruenire ad gratiae cumulum: et hic modus merendi est deficit a merito condigni, et continetur sub merito congrui, maxime tamen inter ceteros modos praedictos merendi accedit ad perfectionem meriti, et ideo quasi medium tenet inter meritum congrui, et meritum condigni. Ex praedictis igitur haberi potest qualiter gratia augetur, et etiam qualiter augeri meretur. Vnde auctoritates, et rationes ostendentes, quod gratia meretur augeri, concedenda sunt.

1. AD illud quod obijcitur in contrarium, quod cum sit simplex non potest augeri, dicendum, quod gratia non est omnino simplex, sed solum per priuationes partium quantitatum quantitate molis: non autem per priuationem partium quantitatum quantitate virtutis: et quantum ad tale genus partium est ibi augmentum, non quantum ad primum. Vel potest dici secundum vltimum modum dicendi, quod augmentum, quod attenditur per accessum ad summum, non ponit compositionem, sed quandam maioris simpliciter et unitatis perfectione: et ideo non repugnat gratiae ratione simpliciter essentiae.

2. AD illud quod obijcitur quod profectus est in potestate gratiae, dicendum quod quidam est profectus accidentalis, vt pote qui attenditur in feruoris intentione, vel habitus radicatione, vel operum multiplicatione: et hic profectus est in potestate gratiae: et secundum hunc profectum gratia non dicitur augeri proprie, quia non efficitur homo dignus maiori premio substantiali per illum. Alius vero est profectus, qui respicit praemium substantiale, secundum quod dicitur homo dignus maiori premio: et hic non est in potestate gratiae, sed in sola illius potestate, cuius est gratiam infundere: et ideo hunc gratia non facere, sed mereri, dicitur: et penes hunc effectum attenditur gratiae augmentum.

3. AD illud quod obijcitur, quod augmentum gratiae est eiusdem generis cum gratia primo data, dicendum quod etsi sit eiusdem naturae quantum ad rationem habitus, differentia tamen est quantum ad statum, pro eo quod supponit gratiae initium. Et quia eiusdem generis est cum gratia primo data: ideo non potest mereri merito condigni. Quia gratiam praesupponit, maiori congruitate meretur quis gratiae augmentum, quam gratiae initium, sicut supra dictum fuit.

4. 5. AD illud quod obijcitur, quod remuneratio attenditur secundum quantitatem radicis, respondendum est quod illud intelligitur in merito condigni: in merito autem congrui locum non habet. Et per hunc etiam modum respondendum est ad illud quod vltimo opponitur.

QVÆSTIO III.

An per gratiam contingat mereri gratia complementum.

*S. Tho. 1. 2. q. 114. art. 3.
Et 2. Sent. dist. 27. q. 1. art. 3.
Egid. Rom. 2. Sent. dist. 27. p. 2. q. 2. art. 4.
Richardus 2. Sent. dist. 27. art. 2. q. 3.
Durandus 2. Sent. dist. 27. q. 2.
Tho. Arg. 2. Sent. dist. 27. q. 1. art. 4.
Sseph. Brulef. 2. Sent. dist. 27. q. 6.*

MERITUM contingat per gratiam mereri ipsius gratiae complementum, hoc est ipsum praemium gloriae, et hoc quantum ad meritum condigni, quia de merito congrui non est dubium. Et quod sic, videtur: De reliquo posita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex. Si ergo quod redditur secundum iustitiam, meritis debetur, et respectu eius praecessit meritum: ergo si talis corona, quam expectabat Apostolus, est gloriae praemium, videtur quod illud contingat mereri per gratiam donum.

ITEM: Adaequabit gratiam gratiae. Et exponunt sancti, et doctores, quod adaequabit gratiam patriae gratiae viae. Et hoc expressius habetur in Matthaeo: In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis. Si igitur ubi est adaequatio meriti et praemii, ibi contingit reperiri meritum condigni: videtur, etc.

ITEM: sicut se habet culpa ad penam, sic se habet gratia ad gloriam: sed per culpam ex condigno meretur quis aeternam damnationem: ergo per gratiam, e contra ex condigno meretur quis aeternam beatitudinem.

ITEM: aequè dignus est qui vincit aduersarium, honore, et gloria, sicut qui vincitur est dignus ignominia: si ergo ille qui permittit se a diabolo superari, dignus est aeterno improperio, videtur quod qui vincat, ex condigno mereatur regnum supernum.

ITEM

FVNDA-MENTA.

1. Tim. 4. b

Zach. 4. 6

Matth. 7. 6

ITEM aut per seruitium quod homo facit Deo meretur aliquid, aut nihil. Si nihil, ergo stultus est, qui Deo seruit. Si aliquid, cum praemium sit maioris dignitatis, quam meritum, et nihil sit excellentius gratia nisi gloria, et per nihil potest opus meritorium sufficienter remunerari, nisi per gloriam: ergo loquendo de merito condigni, contingit per gratiam gloriam mereri.

AD OPPOSITIVUM Rom. 8.
1. SED CONTRA: Non sunt condignae passionis huius temporis ad futuram gloriam, quae reuelabitur in nobis: ergo per eas non contingit futuram gloriam mereri merito condigni.

Rom. 5.
2. ITEM: stipendia peccati mors, gratia Dei vita aeterna: Glossa: Maluit dicere, gratia Dei vita aeterna, vt intelligeremus Deum ad vitam aeternam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris: ergo si non perducit nos nostris meritis, videtur, etc.

Luc. 17. b
3. ITEM videtur per rationem: Nullum seruitium quod debetur, dum redditur, obligatum cui fit, in aliquo. Vnde Dominus in Luca: Quis vestrum habens seruum, etc. sed homo totum quod facit, et quod potest facere, totum debet Deo: ergo videtur quod non obliget Deum ad reddendum sibi aliquid: ergo nihil mereatur apud Deum merito condigni.

Pf. 15. a
4. ITEM: nullum seruitium quod gratis fit, obligat eam cui fit, in aliquo: sed opera facta ex gratia sunt gratis: ergo non obligant eum, cui sunt ad retribuendum ex debito, sed solum de congruo: ergo idem quod prius.

5. ITEM: vbi est meritum ex condigno, ibi est ratio dati, et accepti: sed Deus nihil potest a nobis accipere, quia bonorum nostrorum non indiget: ergo praemium gloriae quod est excellentissimum, non possumus ex condigno mereri apud Deum.

CONCLVSIO.

Gratia complementum, et praemium aeternum non solum merito congrui, sed merito condigni promereri possumus.

RESP. AD ARG. Dicendum quod circa istam questionem aliqui doctores senserunt diuersimode. Quidam enim dicere voluerunt, quod quia meritum condigni dicit obligationem in retribuente, et quandam commensurationem in seruitio, et retributione, et Deus non potest alicui obligari, et praemio gloriae nihil aliud potest commensurari, ideo dixerunt, quod nullus potest caelestem gloriam mereri ex condigno: sed si meretur, hoc est tantum ex congruo. Et ad istam positionem astruendum multis fulciuntur auctoritatibus sacrae Scripturae, et etiam Expositorum, qui hoc sentire videntur. Sed quoniam in Scriptura etiam saepe reperitur, quod Deus vnicuique retribuet secundum opera sua, et in parabola, qua exprimitur meritum, et retributio dicitur: Tolle quod tuum est, etc. et plura consimilia reperiuntur. Ideo aliorum positio est, quod gloriam non tantum contingit mereri merito congrui, tale enim meritum reperiri potest in gratia gratis data; sed etiam contingit mereri merito condigni, pro eo quod gratiae, et gloriae quaedam est commensuratio, et in Deo quaedam cadit obligatio: non ex necessitate, sed sua mera benignitate, qua voluit promittere, et pactum firmare cum ijs qui eum diligunt, quod seipsam mercedem eis retribueret, sicut in Abraham apparuit. Si autem velimus considerare quis istorum duorum modorum dicendi sit verior, inueniemus quod secundum diuersas comparationes operis meritorij reperitur in eo et meritum congrui, et meritum condigni. Opus enim meritorium, comparationem habet ad principium a quo exit, et ad finem pro quo fit, et ad statum in quo fit. Si loquamur de ipso per comparationem ad principium, sic opus et ortum habet a voluntate libera, et ortum ha-

bet a gratia. Et in quantum ortum habet a voluntate libera, est meritorium merito congrui: sic enim quodam modo nostrum est, et quasi alterius generis est, quam sit ipsum praemium, quod debet ei retribui. In quantum autem ortum habet a gratia: sic, cum gratia reddat hominem acceptum Deo, et sit quid diuinum, et ad hoc sit ordinata, vt ducat ad Deum, opus illud est meritorium merito condigni. Si autem comparemus opus meritorium ad eum, pro quo fit, hoc potest esse dupliciter: vel ad largitatem dispensantis: vel ad veritatem pollicentis. Si comparetur ad largitatem dispensantis, sic est meritorium merito congrui: nam pro sua liberalitatis immensitate decet ipsam, pro modico obsequio retribuere magnum praemium. Si vero comparetur ad veritatem pollicentis, ex quo promissit, et quodam modo se voluntarie obligauit, quod tanto operi tantum reddit praemium, sic opus illud meritorium est merito condigni. Si autem tertio modo comparemus opus meritorium ad statum, hoc potest esse dupliciter: aut quantum ad temporis opportunitatem: aut quantum ad operis difficultatem. Si quantum ad temporis opportunitatem, quia nunc est tempus seminandi, sicut dicit Apostolus: et qui facit opera meritoria semen projicit in terram bonam, congruum est vt ex hac terra fructum magnum suscipiat. Et ideo recte Deus ei, qui in praesenti dimittit modicum, promittit reddere centuplum. Si autem consideretur operis arduitas, quia opus tale sic est in voluntate facientis, vt sit supra vires, et homo eleuetur in faciendo ipsum supra se, et bono proprio praeparat bonum aeternum: hinc est quod tale genus operis aeterna remuneratione est dignum, et sic per ipsum mereri contingit merito condigni. Patet igitur quod opus meritorium consideratum in comparatione ad voluntatis libertatem, et dispensantis liberalitatem, et temporis opportunitatem, est meritorium merito congrui. Comparatum vero ad gratiae dignitatem, ad illius pollicentis veritatem, et ad suipsum difficultatem, est meritorium merito condigni. Et per hoc solui possunt rationes, et auctoritates ad vtramque partem inducunt, pro eo quod secundum diuersas vias procedunt. Nam rationes, quae probant quod per gratiam contingit mereri praemium aeternum merito condigni, procedunt secundum alteram istarum considerationum.

1. ILLA tamen ratio, quae fit de simili comparatione culpae ad penam, et gratiae ad gloriam, non cogit: tum quia gloria multo plus excellit in bono, quam poena in malo: tum etiam, quia facilius est descendere, quam ascendere. Rationes vero ad oppositum procedunt secundum aliam viam, videlicet prout opus habet comparari ad voluntatem nostram: sic enim non est de se sufficiens ad merendum: nam omnes iustitiae nostrae sunt sicut pannus menstruatus. Prout etiam habet comparari ad liberalitatem diuinam, quae nulli potest obligari, sed quidquid facit ex mera liberalitate facit; hoc modo concludunt verum, quod non sit ibi meritum condigni: aliter enim rationes ille non cogent. Nam quod dicitur quod passionis huius temporis non sunt condignae; etc. hoc verum est in quantum sunt tantum passionis: sunt tamen condignae in quantum sunt ex charitate, quae actionibus, et passionibus dat efficaciam, et valorem.

2. AD illud quod obijcitur, quod Deus non perducit nos ad gloriam nostris meritis, exponendum est quod hoc intelligitur secundum quod merita mere comparantur ad voluntatem nostram, non secundum quod habent ortum a gratia.

3. AD illud quod obijcitur, quod totum quod homo facit, debet homo ipsi Deo, dicendum quod etsi opus illud sit debitum in quantum est creaturae: est tamen gratuitum in quantum fit ex gratia, et charitate. Et ideo sicut ratio debiti non tollit rationem gratuiti, sic etiam nec tollit rationem meriti. Etsi obijcitur quod nec

*Gal. 6. 0
Mar. 4. a
Luc. 8. a*

Isa. 64. c

Opin. 1.

Improbatio

Matth. 20. b
Opin. 2.

Gen. 14. c

hec opus gratuitum, nec debium potest obligare Deum, dicendum quod et si non possit Deus nobis obligari in ratione dati, et accepti, sicut etiam ostenditur ratio vitima: obligari tamen dicitur quodam modo ex sua mera benignitate, qua voluit promittere seipsum diligentibus se. Præterea: Meritum condigni non necessario ponit obligationem in retribuente, sed ponit sufficientem ordinationem eius, qui remuneratur ad ipsam remunerationem mediante aliqua laudabili operatione: gratia autem sufficientem ordinationem ponit in viatore ad obtinendam gloriam, tum ratione suæ dignitatis ex qua totum hominem reddit Deo et acceptum, et charum, tum etiam ratione diuinæ passionis, tum ratione arduæ operationis, sicut prius tactum est.

4. 5. Et sic patet responsio ad duas rationes sequentes. Nam quod obijciatur: Quod gratis fit, non obligat, dicendum: Est quod non obliget: propter hoc tamen non tollitur a merito, quin possit esse con-

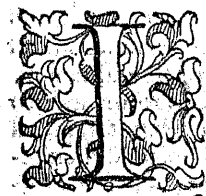
dignum. Præterea et si non obliget eum, cuius est retribuere, et remunerare seruitium sibi factum pensata propria utilitate: obligat tamen eum quodam modo, qui retribuit pensata seruitutis fidelitate. Vnde magis meretur apud Deum, qui seruit ei ex amore filiali, et liberali, quam qui seruit ex amore mercenario, expectans mercedem, et retributionem. Si autem aliquis obijciat, quod non potest ibi esse meritum condigni, quia non est ibi commensuratio, dicendum quod est non sit commensuratio ibi per omnimodam æqualitatem, est tamen commensuratio per quandam convenientem proportionabilitatem, sicut fructus recte dicitur commensurari femini, quado tantum excedit, sicut conueniebat fecunditati feminis, et terræ germinanti. Vnde sicut aliquis non esset contentus, si de femine non reciperet decuplum, sic nullus posset esse contentus ex operibus meritorijs factis, nisi pro eis reciperet præmium perfectum, quod complet et terminat totum desiderium.

D I S T I N C T. XXVIII.

QVOD SINE GRATIA PRAEVENIENTE

liberum arbitrium non sufficit ad salutem: et plura quæ

a Pelagio opponuntur, determinantur.



D vero inconcusse, et incunctanter teneamus, liberum arbitrium sine gratia praeueniente, et adiuuante non sufficere ad salutem et iustitiam obtinendam: nec meritis precedentibus gratiam dei aduocari, sicut Pelagiana heresis tradidit. Nam ut ait Augustinus libro 1. Retract. Noui heretici Pelagiani liberum sic asserunt voluntatis arbitrium, ut gratie Dei non relinquunt locum, quam secundum merita nostra dari asserunt. Pelagianorum heresis omnium recentissima a Pelagio monacho exorta est. Hi Dei gratie, qua predestinati sumus, et qua meruimus de potestate tenebrarum erui, inquam inimici sunt, ut sine hac credant hominem posse facere omnia diuina mandata. Denique Pelagius a fratribus increpatus, quod nihil tribueret adiutorio gratie Dei ad eius mandata faciendâ: non eam libero arbitrio præponebat, sed infidelis calliditate supposebat, dicens ad hoc eam dari hominibus: ut quæ facere per liberum arbitrium iubentur, facilius possint implere per gratiam. Dicendo utique, Facilius possint, voluit credi, est difficilium, tamen posse homines sine gratia facere iussa diuina. Illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicunt nisi in libero arbitrio: quod nullis suis precedentibus meritis ab illo accepit nostra natura, ipsa ad hoc tantum iuuante nos per suam legem atque doctrinam, ut discamus quæ facere, et quæ sperare debeamus. Non autem ad hoc per donum Spiritus sancti, ut quæ didicerimus esse faciendâ, faciamus. Ac per hoc diuinitus nobis dari scientiam confitentur, qua ignorantia pellitur: charitatem autem negant diuinitus dari, qua pie viuatur, ut scilicet sit donum Dei scientia, que sine charitate inflat: et non sit donum Dei ipsa charitas, que ut scientia non inflat, edificat. Deserviunt etiam orationes, quas facit Ecclesia siue pro infidelibus, et doctrinæ Dei resistentes, ut conuertantur ad Deum: siue pro fidelibus, ut augeatur eis fides, et perseuerent in ea. Hæc quippe non ab ipso accipere, sed a seipsis homines habere contendunt: gratiam Dei quæ liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari. Paruos etiam sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci.

Hic ponit ea quibus suum confirmant errorem, verbis Augustini contra ipsum vcentes.

QVOD vero dicunt sine gratia hominem per liberum arbitrium omnia iussa implere, huiusmodi inductionibus muniunt. Si, inquiunt, non potest ea facere homo quæ iubentur, non est ei imputandum ad mortem, sicut tu ipse Augustine in libro de libero arbitrio asseris: Quis, inquis, peccat in eo quod nullo modo cauere potest? Peccatur autem. Cauere ergo potest. Hoc testimonio

testimonio Augustini Pelagius usus est disputans aduersus eum, immo aduersus gratiam: sicut Augustinus in libro Retract. illud et alia huiusmodi retractans commemorat, inquiens: In ijs atque huiusmodi verbis meis, quia gratia Dei commemorata non est, de qua tunc non agebatur, putant Pelagiani suam nos tenuisse sententiam: sed frustra hoc putant. Voluntas quippe est qua peccatur et recte viuatur, quod his verbis egimus: sed ipsa nisi Dei gratia liberetur, ut et vitia superet adiuetur, recte a mortalibus viuere non potest. Ecce aperte determinat, ex quo sensu illa dixerit, inimicos gratie resellens.

Aliud testimonium Augustini ponitur, quo Pelagius pro se vtebatur.

SIMILITER et imitebatur Pelagius verbis Augustini contra gratiam, qui in libro de duabus animabus dicit, Peccati, inquit, reum tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summa iniquitatis, et insania est. His auditis exilij Pelagius dicens: Cur ergo paruuli, et illi qui non habent gratiam, sine qua non possunt facere mandata diuina, rei tenentur? Hoc autem qua occasione dixerit, in libro Retract. Pelagio respondens aperit. Id enim contra Manichæos dixit: qui in homine duas naturas esse contendunt, vnâ bonam ex Deo, alteram malam ex gente tenebrarum, quæ numquam bona fuit, nec bonum velle potest, quod si esset, non videretur ei imputandum esse si bonum non faceret.

Aliud, quod videtur contradicere gratiæ Dei, additur.

ALIBI etiam Augustinus dicit, quod huic gratia contradicere videtur qua iustificamur. Ait enim in libro contra Adamantium Manichæi discipulum: Nisi quisque voluntatem suam mutauerit, bonum operari non potest: quod in nostra potestate esse positum Dominus docet ubi ait: Aut facite arborem bonam, aut fructus eius bonos, et cet. Quod Augustinus in Retract. non esse contra gratiam Dei quam predicamus, ostendit. In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem: sed ea potestas nulla est, nisi a Deo deitur: de quo dictum est: Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Cum enim hoc sit in potestate, quod cum volumus, facimus, nihil tam in potestate, quam ipsa voluntas est: sed preparatur a Domino voluntas: eo ergo modo dat potestatem.

Aliud testimonium eiusdem, quod videtur aduersum.

SIC etiam intelligendum est quod in eodem ait, scilicet, in nostra potestate esse ut vel inferi bonitate Dei, vel excidi eius seueritate mereamur: quia in potestate nostra non est nisi quod nostram sequitur voluntatem: quæ cum præparetur a Domino, facile fit opus pietatis, etiam illud quod impossibile, et difficile fuit.

Aliud testimonium.

IN expositione quoque quarundam propositionum Epistole ad Romanos quadam Augustinus inserit, quæ videntur huic doctrine gratiæ aduersari. Ait enim: Quod credimus nostrum est: quod autem bonum operamur illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum. Et paulopost: Nostrum est credere et velle, illius autem dare credentibus, et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum. Quæ qualiter intelligi debeant, Augustinus in lib. Retract. aperit dicens: Verum est quidem a Deo esse quod operamur bonum: sed eadem regula vtriusque est, et volendi scilicet et faciendi: et vtrumque ipsius est, quia ipse preparat voluntatem: et vtrumque nostrum est, quia non fit nisi volentibus nobis. Illa itaque profecto non dixissem, si iam scirem etiam ipsam fidem inter Spiritus sancti munera reperiri.

Adhuc addit aliud quod videtur contrarium.

ILLUD etiam diligenter est inspicendum, quod Augustinus in lib. de predestinatione sanctorum ait scilicet quod posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, natura est hominum: habere autem fidem sicut habere charitatem, gratia est fidelium. Quod non ita dictum est tanquam ex libero arbitrio valeat haberi fides, vel charitas, sed quia aptitudinem naturalem habet mens hominis ad credendum, vel diligendum quæ Dei gratia præuenia eredit et diligit: quod sine gratia non valet.

Testimonio

Testimonia Hieronymi astruit quid tenendum sit de gratia, et libero arbitrio: ubi triplex hæresis inducitur scilicet Ioviniani, Manichæi, et Pelagij.

Cuius ini- rii: Credi- mus in Deū patre, et c. m. 4. **ID ergo de gratia et libero arbitrio indubitanter teneamus quod Hieronymus in explanatione fidei Catholicæ ad Damasum Papam Ioviniani, et Manichæi, et Pelagij errores collidens docet. Liberum, inquit, sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio: et tam illos errare, qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Ioviniano asserunt hominem non posse peccare. Vterque tollit arbitrii libertatem. Nos vero dicimus hominem semper et peccare, et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. Hac est fides quam in Catholica Ecclesia didicimus, et quam semper tenuimus.**

DISTINCT. XXVIII.

De potestate liberi arbitrii hominis lapsi, quam habet gratia circumscripta.

Id vero inconcusse, et incunctanter, et c.

Expositio textus.

Diuisio.

S V P R A determinavit Magister quantum potest liberum arbitrium cum gratia. In hac vero parte determinat quantum potest liberum arbitrium sine gratia. Et diuiditur hæc pars in duas. In prima determinat de potestate liberi arbitrii hominis lapsi, quam habet gratia circumscripta. Secundo vero determinat liberum arbitrium primi hominis, vtrum gratia operante, et cooperante egerit, infra distinct. 29. Post hæc considerandum est, verum, et cet. Diuiditur autem pars ista in tres partes. In prima, quia Pelagiani errabant circa potestatem liberi arbitrii, ponit illius hæresis improbationem. In secunda vero respondet ad Pelagianorum argumentationes, ibi: Quod vero dicunt sine gratia, et cet. In tertia vero subiungit Catholicæ veritatis expressionem, ibi: Id ergo de gratia, et libero arbitrio indubitanter teneamus, et cet. Media pars diuiditur in tres partes secundum tria media, a quibus sumuntur tres rationes, quibus Magister respondet. Primo enim respondet ad illud quod Pelagius dicebat, nullum esse culpandum, si non vitat, vel non facit illud, quod est sibi impossibile. Ex quo sumuntur duæ rationes, ad quas Magister respondet duabus. Secundo vero respondet ad illud quod Pelagius dicebat, quod nihil est tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas, quod etiam ab ipso Augustino Pelagius assumpserat ibi: Alibi etiam Augustinus dicit, quod huic gratia, et cet. Tertio vero respondet ad illud quod Pelagius dicebat: Quod credimus nostrum est, quod autem bonum operamur illius est, et cet. Quod etiam extraxerat de verbis Augustini ex duobus locis: et ideo Magister respondet in duobus capitulis. Et incipit illa pars, ibi: In expositione quoque quamdam propositionum, et cet.

Denique Pelagius a fratribus, et cet. Dub. I.

Redarguit Magister verbum Pelagij dicentis, quod gratiam liberi arbitrii infideli calliditate supponebat, et cet. Contra: Videtur quod verum dixerit Pelagius: Si enim gratia habitus est: et omnis habitus reddit potentiam facilem, videtur quod ad hoc datur gratia liberi arbitrii, ut facilius possit exire in bona opera. Si tu dicas quod in hoc non reprehendit eum, sed in hoc quod assererat, scilicet quod nullum posse arbitrio libero cōferebat: videtur quod in hoc etiam verum dicebat, quoniam si solius potentie est posse, et gratia non est potentia: ergo non dat nouum posse. Item:

A Nullus alius habitus aufert potentiam ei, in quo est: ergo videtur, quod nec gratia: aut si in gratia hoc est, quæro, quare magis in ipsa, quam in alijs.

R e s p. Dicendum quod quidam est habitus, qui ortum habet a potentia, sicut ille, qui per assuetudinem acquiritur ab eo, in quo est: et de tali habitu verum est, quod non dat nouam potentiam, sed priorē potentiam habilitat. Est et alius habitus, qui desursum descendit, et non solum dependet ab eo in quo, sed magis ab eo a quo: et talis habitus habet potentiam nobilitare, et potest etiam illud, in quo est mouere, et supra se eleuare ratione illius, a quo procedit: et talis habitus est ipsa gratia. Et quoniam Pelagius non attribuere plus habitu gratiæ, quam alijs habitibus, hinc est quod Augustinus, et Magister arguunt eum tanquam hæreticum: Et per hoc patent ea, quæ obiecta sunt.

B habitus est ipsa gratia. Et quoniam Pelagius non attribuere plus habitu gratiæ, quam alijs habitibus, hinc est quod Augustinus, et Magister arguunt eum tanquam hæreticum: Et per hoc patent ea, quæ obiecta sunt.

Gratiæ Dei, qua liberamur ab impietate dicentes secundum merita nostra dari. Dub. I F.

Videtur, quod verum dixerit per illud quod dicit Hieronymus de prodigo filio: Nulla maior iustitia est quam ignorere peccati, et ad misericordiam reuertenti misericordiæ finem aperire. Si ergo iustitia retribuit vnicuique secundum merita, videtur quod homo reuertendo ad diuinam misericordiam, mereatur sibi gratiam Dei. Item: Nos videmus quod homo potest mereri gratiam hominis per obsequia sibi impensa: ergo pari ratione videtur, et multo fortius quod mereri possit gratiam Dei.

R e s p. Dicendum quod gratiam primam non contingit mereri. Tum quia est fundamentum omnis meriti, et principium, tum etiam quia est donum pure gratuitum: nisi enim quis habeat gratiam Dei, nihil apud Deum mereri potest merito condigni, quia sine illa nihil acceptat Deus in operibus nostris. Rursum ipsa est ita donum gratuitum, quod non redditur meritis. Sicut enim dicit Apostolus: Si gratia est ex meritis, iam gratia non est gratia. Ex hoc patet, quantum Pelagius aduersabat diuinæ gratiæ, qui dicebat aliquid eam posse mereri. Auferebat enim ipsi gratiæ suam dignitatem, et excellentiam, dum eam meritis liberi arbitrii supponebat. Auferebat etiam suam efficaciam, dum potestatem merendi alij quam gratiæ attribuerebat. Ad illud verbum Hieronymi dicendum quod iustitia ibi dicitur diuinæ bonitatis decentia, non prout respicit meritum exigentiam.

Ad illud quod obijcitur de gratia hominis, dicendum quod non est simile: tum quia acceptatio hominis non est ita mere gratuita, sicut diuina: tum etiam, quia non est ita æque ponderatrix, sicut illa. Si autem quaeratur, vtrum aliquis in statu gratiæ existens possit sibi mereri primam gratiam post reciduum, et hoc orando, et petendo, vsi caderet, Deus illum releuaret, dicendum quod non potest ex merito condignari, sed solum ex merito congrui. Nam meritum condigni implicat

Concordat *Tho. 1. 2. q. 114. art. 1.*

Rom. 11. 4

Th. 2. 2. q. 114. art. 1. negat etiam meritum congrui.

A implicat in se perseverantiam, pro eo quod peccatum subséquens mortificat, et in obliuionem ducit bona opera prius facta.

Si, inquit, non potest ea facere homo, qui iubentur, non est ei imputandum ad mortem. Dub. III.

Videtur, quod verum dicat Pelagius, quamuis Magister contradicat. Nam Hieronymus dixit, anathema sit, qui dicit, Deum præcipisse impossibile: ergo si præcepit homini habenti liberum arbitrium, videtur quod Pelagius verum dicat. Item Augustinus in quodam sermone: Seruum pigrum non damnaret, si ea, quæ fieri non poterant, imperaret: ergo redit idem quod prius. Quaeritur ergo, pro quanto verbum illud habeat veritatem, quod nullus peccat in eo, quod non potest facere, vel vitare.

R e s p. Dicendum quod posse quid facere, vel vitare dupliciter alicui potest attribui. Vno modo dicitur aliquis aliquid posse, quia per se ipsum sine aliquo alieno suffragio potest illud, sicut aliquis potest comedere quando est sanus, et habet cibum. Alio modo dicitur aliquis aliquid posse non solum quia potest illud per se, et in se, sed quia potest cum alio, quid sibi præsto est: et hoc modo accipiendo posse, omne quod Deus præcipit, in nostra potestate est, quia ipse qui præcipit, præsto est præbere gratiam adiuantem, per quam possumus perficere. Primo modo accipiendum posse, non omne quod præcipit, est in nostra potestate: non tamen ex hoc excusat aliquis, sicut si præciperet Dominus seruo, quod daret sibi ad bibendum, et ipse non haberet aquam, si posset eam acquirere, non excusaretur: sic et in proposito intelligendum est. Accipiendum autem posse, siue aliquis possit in se, siue per diuinum auxilium, intelligit Augustinus, et hoc insinuat eius uerbum: Numquid quis peccat in eo, quod nullo modo euitare potest? Et sic intellexit etiam Hieronymus, cum dixit illum esse anathema, qui dicit, Deum præcepisse impossibile. Pelagius autem accepit primo modo: et ideo errauit, et plus attribuit libero arbitrio, quam possit. Aliter etiam consuevit responderi, quod prædicta uerba intelligantur de impotentia naturali, non de illa impotentia, in quam ex culpa sua homo se ipsum intrufit: sicut ponit

C *Ans. lib. 1. ca. 24. cur Deus homo.* Augustinus exemplum de seruo, qui debuit ire ad nundinas, et præcipit sibi seipsum in foueam: primus modus exponendi, errore Pelagij magis excludit.

Nihil tam est in potestate nostra, quam ipsa voluntas. Dub. III I.

Hoc videtur esse falsum per experientiam. Facilius enim est homini ieiunare, et magnos labores sustinere, quam inimicum diligere suum: facilius est etiam omnia bona sua dispergere, quam voluntatem suam subiugare. Item: Si hoc verum esset: ergo videtur, quod cum bonitas hominis consistat in voluntate, quod homo posset se facere talem, qualem vellet.

R e s p. Ad hoc dici potest, quod illud intelligitur de auxilio gratiæ Dei, pro eo quod bona voluntas quantum ad actum volendi, non recipit impedimentum, si habeat auxilium gratiæ, sed quantum ad opus exterius impedimentum recipit. Vnde omnia bona possumus velle, non tamen omnia facere. Et sic videtur Augustinus intelligere, includendo auxilium gratiæ, non excludendo, sicut excludere Pelagius. Aliter potest responderi, quod velle in nobis dupliciter accipitur. Vno modo, ut nominat actum potentie affectiue, ut est quedam potentia naturalis. Alio modo ut nominat actum liberi arbitrii. Primo modo velle aliquid idem est, quod affici circa illud. Alio modo velle idem est, quod eligere. Vnde secundum hos duos actus distinguitur in nobis voluntas appetitus, et voluntas. S. Bon. To. 4.

A luntas eligentiæ: non quia sint in nobis istæ duæ voluntates essentialiter differentes, sed quia modus volendi est aliter et aliter. Dico igitur quod verbum Augustini non intelligitur de voluntate appetitus, quæ aliquando adeo adhæret alicui rei, ut vix, vel numquam possit ab ea separari: sed hoc intelligitur de voluntate eligentiæ, quæ aliquis vult se velle, quod vult, vel nolle. Et hoc semper in nostra potestate est: non tamen sequitur ex hoc, quod iustitia sit in nostra voluntate, quia non est efficax, nisi in quantum præualeat voluntati appetitus: et illi non præualeat nisi per gratiam: Vnde multi sunt peccatores, qui vellent esse iusti, et vellent, quod numquam affectarent mala: nihilominus tamen in sua remanent iniustitia, quia non adiuuantur a gratia diuina.

ARTICVLVS I.

A D intelligentiam huius partis incidit hic quaestio de potestate liberi arbitrii circumscripta gratia. Circa hoc quaeruntur duo. Primo quaeritur, quantum possit liberum arbitrium absque gratia gratum faciente. Secundo vero quaeritur, quantum possit per se absque gratia gratis data. Circa primum quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum liberum arbitrium sine gratia gratum faciente possit a culpa resurgere. Secundo, vtrum possit absque gratia gratum faciente aduersarium vincere. Tertio quaeritur, vtrum possit Dei mandata implere.

QVÆSTIO I.

An liberum arbitrium absque gratia gratum faciente possit a culpa resurgere.

S. Tho. 1. 2. q. 109. art. 7. Et q. 113. art. 2. Et 3. contra Gent. c. 157. Et de Verit. q. 28. art. 2. Agid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 28. q. 2. art. 1. Richardus 2. Sent. dist. 28. art. 2. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 28. q. 1.

N T R V M liberum arbitrium absque gratia gratum faciente possit a culpa resurgere. Et quod non, videtur primo per illud, quod dicitur: Iustificati gratis per gratiam ipsius. Et paulo ante: Ex operibus legis non iustificatur omnis caro. Et expressius ad Titum: Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam, et cet. igitur gratia gratum faciente circumscripta, non potest liberum arbitrium per se resurgere a culpa.

R e s p. Non abijcio gratiam Dei: si enim per legem iustitia: ergo Christus gratis mortuus est: si ergo virtute liberi arbitrii posset homo ad iustitiam redire, videtur quod Christus frustra mortuus esset: quod si hoc est impium dicere, patet, et cet.

I T E M nemo petit ab alio, quod habet in sua potestate: sed vir sanctus petit in Psalmo: Sana anima mea quia peccauit tibi. Docet etiam nos ipse Saluator petere in oratione Dominica: Et dimitte nobis debita nostra: ergo, et c.

I T E M hoc ostenditur ratione, quam facit Bernardus: Cum aliquis de impio fit pius, de malo fit bonus: et cum de malo fit bonus, melioratur: nullus tamen habet posse super se: ergo nullus potest se ipsum meliorare propria virtute: ergo nec absque gratia Dei a culpa resurgere. S. Bon. To. 4.

FVNDAMENTA.

Rom. 3. c

Tit. 3. b

Galat. 2. d

Psal. 50. a

Mat. 6. b

Bernar. de lib. arb. circa mediū.

ITEM omni peccato offenditur Deus, qui est ipsa A iustitia, et omne peccatum fit contra mandatum Dei: sed tanta est offensa, quantus est ille, qui offenditur. Cum igitur ipse sit infinitus, offensa habet aliquo modo rationem infiniti; si igitur liberum arbitrium potentiae finita est, impossibile est quod in pristinum statum redeat, nisi per diuinam misericordiam, quae sua gratuita bonitate condonet culpam, siue remittat offensam: hoc autem non fit sine gratia: ergo, et cet.

ITEM peccatum est priuatio vitae spiritualis, et priuatio lucis: sed vita spiritualis non potest redire ad animam nisi a fonte vitae, nec lux nisi a fonte lucis: ergo impossibile est, quod anima resurgat a culpa, nisi B Deus, qui est fons vitae, et lux perennis sua benignitate eam viuificet, et illuminet: hoc autem non est nisi per donum gratiae: ergo, et cet.

AD OPPOSITUM Damasc. lib. 2. c. 30. de fide orthod.

1. SED CONTRA per Damascenum: Peccatum est ab eo, quod est secundum naturam in id quod est praeter naturam auersio: sed facilius est unicuique rei moueri secundum naturam, quam praeter naturam: ergo si liberum arbitrium virtute propria peccando potest moueri praeter naturam, virtute propria redire poterit ad naturam: ergo sicut potuit cadere, ita et resurgere.

2. ITEM maior est virtus liberi arbitrii quam naturae: sed natura cum infirmatur, sanari potest absque auxilio medicinae: ergo multo fortius cum liberum arbitrium infirmatur per culpam, sanari potest absque omni gratia.

3. ITEM absque gratia gratum faciente de ignorante potest fieri homo sciens, non solum in his quae subsunt naturae, sed etiam in his quae sunt supra naturam: ergo pari ratione absque gratia gratum faciente, poterit homo fieri iustus de peccatore.

4. ITEM peccator in mortali peccato existens potest desiderare, et velle iustitiam: sed nihil aliud est, esse iustum, quam velle iustitiam, quia iustitia est reuerentia voluntatis: tunc enim voluntas recta est, cum vult iustitiam: ergo peccator in mortali peccato absque gratia gratum faciente iustificari potest.

5. ITEM per eandem vim per quam quis mouetur ad aliquid, quiescit ibidem: ergo si aliquis non mouetur ad culpam nisi voluntate, non quiescit ibi, nisi per voluntatem, et quamdiu vult: ergo si non vult in culpa persistere absque gratia gratum faciente, videtur quod possit a culpa resurgere. Si tu dicas quod non potest velle. Contra: Potestates rationales sunt ad opposita, sicut dicit Philosophus: et voluntas quamdiu est in via, veribilis est: ergo sicut voluntarie poruit culpam aperte, sic potest voluntarie a culpa resurgere.

Aristot. 9. Met. cons. 3.

6. ITEM inter culpam, et gratiam media est innocentia, sicut melius patebit infra: ergo cum possit ab aliquo haberi innocentia sine gratia sicut habita fuit ab Adam in primordio, et innocentia habita deleatur culpa, videtur quod sine gratia gratum faciente aliquis possit a culpa resurgere.

CONCLUSIO.

Homo per liberum arbitrium sine auxilio gratiae Dei quae sit habitus animi, non potest a culpa resurgere.

RESP. AD ARG. Dicendum quod in huius quaestione determinatione aliter senserunt philosophi, aliter senserunt haeretici, aliter senserunt Tractatores catholici. Philosophi enim ignorantes qualiter peccato offendatur diuina maiestas, et qualiter per ipsum adimatur potentiarum habitus, dixerunt quod homo per exercitationem iustus poterat effici, sicut per inordinationem a recta ratione factus erat iniustus. Vnde et Philosophus dicit quod prauus ad meliores exercitationes deductus ad multum proficiet, aut perfecte in contrarium habitum restituitur. Haeretici vero aliquod lumen fidei habentes cognouerunt, Vnde

1. Positio.

2. Positio.

quod per peccatum offenditur maiestas diuina, et quodam modo damnificatur voluntas vel liberum arbitrium. Excecati tamen non considerauerunt, qualiter ex culpa natura infirmatur: et ideo dixerunt quod ad hoc quod liberum arbitrium a culpa resurgat, non est sibi necessaria aliqua gratia curans, sed sufficit sola gratuita Dei misericordia, quae inclinatur ad remittendum peccata nostra propter satisfactionem, quam Christus sibi facere voluit, dum se in cruce pro nobis obtulit. Sed haec positio non tantum a veritate de-

Improbatio

scribit, sed etiam dum contraria implicat, seipsam destruit. Dicit enim ad hoc quod liberum arbitrium a culpa resurgat, necesse est quod Deus sibi culpam remittat, et tamen non est necesse quod aliquid sibi tribuat, vel circa ipsum faciat. Si enim Deus non mutatur, et iterum ipse iustus iudex est, vt nihil acceptet, nisi tantum quantum valet, ad hoc quod culpa remittatur, et peccator Deo reconcilietur, necesse est quod aliquid ipsi peccatori tribuatur per quod morbus peccati sanetur. Catholici vero tractatores, et luce fidei, et auctoritate Scripturae cognouerunt quod peccatum et Dei est offensum, et quodam modo damnificatum, dum homo se transfert de seruitute Dei ad seruitutem diaboli, et etiam imaginis deformatum.

Philipp. 2. b

Et ideo dixerunt quod ad hoc quod liberum arbitrium resurgat a culpa, necessaria est gratia, non solum secundum quod gratia dicitur gratuita voluntas Dei, nec etiam secundum quod dicitur liberalis passio Christi, sed etiam secundum quod dicitur habitus animi. Gratuita enim voluntas Dei concurrat ad hoc quod fiat offensa remissio: voluntarie enim nobis condonat offensam. Liberalis autem passio Christi concurrat ad hoc quod fiat morbi curatio, et gratia vt fiat imaginis reformatio: et ideo ad hoc quod homo resurgat a culpa, multum per omnem modum necessaria est sibi gratia. Concedendae sunt igitur rationes ostendentes, quod homo absque gratia gratum faciente non potest a culpa resurgere.

3. Positio.

Tho. 1. 2. q. 106. art. 7.

1. 2. Ad illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod motus in id quod est secundum naturam, facilius est quam ipse, qui est in id, quod est praeter naturam, dicendum quod illud verum est de illo motu, qui est secundum naturam, ita quod subiacet potestati naturae, et de illo etiam motu, qui est praeter naturam: ita tamen quod non corrumpitur, nec diminuitur ibi naturae potestas, sicut est in motu lapidis sursum. Facilius enim regreditur deorsum, quam ascenderit sursum. Tum quia moueri deorsum est in eius potestate: tum etiam quia per motum sursum nihil diminuetur, vel adimebatur de eius grauitate. Non sic autem est in proposito, tum quia moueri ad iustitiam est per virtutem supra naturam, tum etiam quia motus ad culpam diminuit habilitatem liberi arbitrii. Per peccatum enim non solum homo expoliatur gratuitis, sed etiam vulneratur in naturalibus. Et per hoc patet responsio ad sequens quod obijcitur de similitudine sanitatis naturae ad sanitatem voluntatis: non enim est simile. Nam sanitas corporalis est in potestate naturae, sanitas spiritualis vero est per aliquid, quod est supra naturam. Cum autem aliquid infirmatur corporaliter, non omnino naturae perimitur virtus, quae est principium sanitatis: et ideo a tali infirmitate ad sanitatem naturaliter potest fieri regressus. In peccato vero perditur ipsa gratia Dei, et iustitia, per quam erat spiritualis sanitas: et pro tanto dicitur graue peccatum esse mortale, quia auferit homini principium vitae. Et propterea sicut de mortuo non potest fieri viuus, nisi virtute mirabili, et supra naturam, sic nec de peccatore potest fieri iustus naturaliter, vel voluntarie, sed mirabiliter.

3. Ad illud quod obijcitur de ignorante, quod potest fieri sciens sine gratia gratum faciente, dicendum quod non est simile: ignorantia enim in quantum humani modi, potius dicit defectum potestatis quam culpam. Vnde

Vnde ignorans secundum quod ignorans non displicet Deo: peccans autem secundum quod peccans displicet Deo: et ideo culpa recte opponitur gratia, quae reddit Deo acceptum, sicut ignorantia opponitur scientiae. Et quoniam oppositum expelli habet per suum oppositum, ideo non sequitur, quod si ignorantia habet expelli sine gratia, quod similiter culpa.

4. Ad illud quod obijcitur, quod peccator manens in mortali potest velle iustitiam, dicendum quod aliquid velle est dupliciter. Vel exiliter, et semiplene, sicut dicitur: vult, et non vult piger. Vel plene, et sufficienter, sicut dicit Apostolus: Deus operatur in nobis velle, et perficere. Primo modo potest esse in peccatore: et talis voluntas non facit aliquem iustum. Secundum modo non potest esse sine gratia praeueniente, et adiuvante voluntatem: hoc autem secundo modo tantum potest voluntas iustitiae reddere animam iustam.

5. Ad illud quod obijcitur, quod per eandem vim, per quam aliquid mouetur, quiescit, dicendum quod verum est in eo motu, qui est ad aliquod complementum: hoc autem non oportet esse in motu corruptionis, et destructionis. Aliquis enim interficitur per violentiam: non tamen oportet quod per illam eandem vim in morte persistat. Et quia peccator corruptio dicitur, non oportet quod quis persistat in peccato ex solo actu voluntatis, sicut per actum voluntatis se in peccato precipitavit, sicut patet in eo, qui se voluntarie interficit, vel voluntarie se demergit.

6. Ad illud quod obijcitur, quod Deus possit restituere innocentiam, et ita delere culpam absque gratia, dicendum quod hoc verum est: sed largitas diuinae misericordiae sic decreuit auferre malum, per quod homo displicet, vt simul daretur bonum, per quod homo Deo placeret: nec vnquam expellit culpam, quin sanctificet ipsam animam, vt in ea habitet per gratiam. Vnde nihil est medium secundum tempus inter iustum, et impium: ex quo enim homo nascitur, necesse est animam eius vel esse peruersam per culpam, vel erectam per gratiam.

QUESTIO II.

An liberum arbitrium sine gratia gratum faciente possit suum aduersarium vincere.

Richardus 2. Sent. dist. 28. art. 2. q. 3. Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 28. q. 2.

AD OPPOSITUM

Gen. 4. b

ITEM liberum arbitrium absque gratia gratum faciente possit aduersarium suum vincere. Et quod sic, videtur. Genesi dicitur est Caim: Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius. Sed constat, quod Caim iam erat in mortali peccato: ergo in statu illo poterat dominari appetitui suo proprio: sed nullam victoriam habet in nobis aduersarius nisi per nostrum appetitum: si igitur absque gratia gratum faciente Caim superare poterat proprium appetitum, videtur, quod possit etiam vincere aduersarium.

Bernardus de lib. arb. 2. med. Ibid. post medium.

2. ITEM Bern. in libro de libero arb. Liberum arb. est potentissimum sub Deo. Et ibidem dicit quod liberum arbitrium sui omnino defectum non patitur, quare potissime in ipso aeternae, et incommutabilis imago deitatis videtur. Na estsi habeat initium, nescit tamen occasum: nec de iustitia, vel de gratia accipit augmentum, nec de peccati miseria detrimentum: ergo si liberum arbitrium adiutum gratia, et iustitia possit superare aduersarium, pari ratione videtur, quod possit etiam per seipsam.

3. ITEM spiritus luxuria deijcitur, vel vincitur per continentiam, et spiritus iracundiae per patientiam, S. Bon. To. 4.

et sic de alijs: sed continentia, et patientia possunt haberi absque gratia gratum faciente per gratiam gratis datam: ergo, et cet.

Dist. 21.

4. ITEM difficilius est vincere seipsum, quam vincere diabolum: sicut enim habitum fuit, et Magister dicit supra: Fortior est tentatio carnis, quam tentatio hostis: sed homo absque gratia gratum faciente potest seipsum vincere, et morti exponere, sicut patet in haereticis: ergo multo fortius videtur quod absque gratia gratum faciente possit de diabolo triumphare.

6. ITEM aduersarius noster in quo nulla est gratia gratum faciens, frequenter potest nos deuincere, et sibi subiugare: si ergo non est peioris conditionis homo quam sit diabolum, videtur quod absque aliquo dono gratiae possit quis aduersarium suum vincere.

SED CONTRA: Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Iesum Christum Dominum nostrum. Igitur sine auxilio Christi nemo potest de inimico habere victoriam: si ergo Christus auxiliatur nobis per gratiam suam, per quam nos iustificat, videtur, et cet.

FVNDAMENTA. 1. Cor. 15. g

ITEM Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Et respondet: Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum: si ergo nullus vincit aduersarium, nisi qui liberatur a lege peccati, et mortis, videtur quod absque gratia Dei per Iesum Christum, quae quidem est gratia gratum faciens, non possit aduersarium vincere.

Rom. 7. d

ITEM super illud Psalmi: Infirmati sunt, et c. Gloss. Non potentes resistere vitijs per se. Deo enim desistente ab auxilio, laborare potest homo, sed non vincere: ergo videtur, quod absque auxilio gratiae gratum facientis non contingat vincere temptationem. Quod si tu dicas hoc intelligendum esse de gratia gratis data, non gratum faciente solum. Contra: Dicitur per aliam Gloss. super illud Psal. Immissiones per angelos malos, et cet.

Psal. 26. a

Diabolum potestatem habet in peccatore, sicut in peccore proprio: ergo cum non possit a peccato erui, nisi per gratiam gratum facientem, non potest nisi per illam erui potestate diaboli: ergo sine illa non potest ipsum deuincere.

Psal. 77. e

ITEM vincenti debetur corona, secundum quod dicitur in Apoc. sed nulli pugnanti contra aduersarium debetur corona gloriae, nisi ei, qui habet gratiam gratum facientem: ergo nullus absque gratia potest diabolum deuincere.

Apoc. 2. et 3. c. b

ITEM quidquid homo faciat, et quidquid etiam caueat, quamdiu est sine gratia gratum faciente, manet in culpa, sicut prius ostensum est: sed cum manet in culpa, seruus est diaboli, seruus est etiam peccati: et qui seruus est diaboli, victus est a diabolo, secundum quod dicitur: igitur absque gratia gratum faciente impossibile est de diabolo triumphare.

2. Pet. 2. d

CONCLUSIO.

Homo quamuis per liberum arbitrium sine gratia gratum faciente possit demoni resistere vt non consentiat suggestioni, non tamen potest aduersarium vincere, vt proficiat dignitate meriti.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod differt dicere, aliquem resistere diabolo aduersario, et aliquem diabolum vincere aduersarium. Plus enim importat victoria quam resistentia. Resistentia namque consistit in hoc, quod quis non consentiat suggestioni diabolicae: sed victoria consistit in assequendo oppositum eius, quod diabolus intendebat. Intendebat autem diabolus hominem reddere inimicum Deo, et facere dignum aeterno supplicio. Tunc igitur vincit homo aduersarium, quando sic resistit tentationi, vt efficiatur maior Dei amicus, et mereatur regnum aeternum. Et quoniam hoc absque gratia gratum faciente esse non potest, et

Ideo concedendum est, quod etsi quis per gratiam gratis datam possit diabolo resistere, ut ei non consentiat suggerenti, tamen absque dono, quod reddat hominem acceptum Deo, ipsum vincere non potest, ut contra eius intentionem proficiat dignitate meriti, vel in merito condigni. Et concedendae sunt rationes quae hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod obijcitur de eo quod dictum est Cain: Subter te erit appetitus tuus, et ostendendum quod etsi in potestate eius esset appetitus refrenare, ut in actum peccati non procederet etiam absque gratia gratum faciente, non tamen ex hoc sequitur quod possit aduersarium deuincere: quia etsi sine gratia hoc faceret, esset ibi resistentia, per quam vitaret penam, non tamen esset ibi victoria per quam mereretur palmam.

2. Ad illud quod obijcitur, quod liberum arbitrium dicitur esse potentissimum sub Deo, et quod non augetur, nec minuitur, dicendum quod quemadmodum fuit supra expositum, hoc intelligitur quantum ad priuationem coactionis, non quantum ad potentiam seruandae rectitudinis.

3. Ad illud quod obijcitur quod spiritus luxuriae vincitur per continentiam, dicendum quod etsi per continentiam quae est absque gratia gratum faciente, possit quis resistere spiritui luxuriae: illa tamen resistentia triumphus dici non potest, pro eo quod ex hoc nullam assequitur palmam.

4. Ad illud quod obijcitur, quod potest quis vincere seipsum sine gratia gratum faciente, dicendum quod falsum est: quamuis enim haereticus, qui exponit se morti, videatur seipsum vincere: non tamen est ibi victoria, sed delectio. Superatur enim ab errore improbitate, et conscientiae peruersitate, et obstinationis profunditate: et propter hoc magis meretur confusionem et ignominiam ex illa mortis perpeffione, quam gloriam.

5. Ad illud quod obijcitur, quod diabolus potest vincere hominem absque gratia, dicendum quod victoria diaboli consistit in subiugando sibi hominem: per peccatum: victoria vero hominis consistit in promerendo illud quod diabolus amisit: et ideo sicut facilius est peccare, quam in bono proficere, sic facilius est diabolum superare hominem, quam hominem aduersarium vincere. Praeterea diabolus non vincit hominem nisi volentem, et consentientem: diabolus autem numquam vincitur volens: et ideo non sequitur, quod si diabolus potest reportare victoriam de homine absque gratia, quod similiter possit esse conuerso: immo non est simile, sicut ostensum est.

QUESTIO III.

An liberum arbitrium absque gratia gratum faciente possit omnia mandata adimplere.

S. Tho. 1. 2. q. 109. art. 4. Et 2. Sent. dist. 28. q. 1. art. 3. Et de Verit. q. 24. art. 14. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 28. q. 1. art. 4. Richardus 2. Sent. dist. 28. q. 3. Durandus 2. Sent. dist. 28. q. 4. Tho. Argent. 2. Sent. dist. 28. q. 1. art. 1. Greg. Arim. 2. Sent. dist. 28. q. 1. art. 3.

AD OPPOSITVM Deut. 30. c.

TRVM absque gratia gratum faciente liberum arbitrium possit omnia mandata implere. Et quod sic, videtur. Mandatum, quod ego praecipio tibi hodie, non est supra te, neque procul positum, et c. Et post: Sed iuxta est sermo valde in ore tuo, et in corde tuo ut facias illud.

hoc autem non esset, si obseruantia mandatorum esset supra posse liberi arbitrii: ergo videtur, quod absque gratia gratum faciente, quae est supra posse liberi arbitrii, contingat mandata Dei seruari, et impleri.

2. ITEM hoc videtur auctoritate noui testamenti: Iugum meum situae est, et onus meum leue: hoc autem non esset, si mandatum Dei esset supra posse liberi arbitrii: ergo, et c.

3. ITEM hoc videtur ratione: Multo benignior est Deus seruus suis, quam sit homo: sed homo potest mandata hominis seruare absque gratia gratum faciente, quae sunt graua, et multa: ergo videtur, quod multo fortius possit seruare mandata diuina.

4. ITEM in mandatis Dei aut praecipuntur ipsa genera operum, aut praecipuntur formata opera. Si praecipuntur opera formata: ergo qui honorat patrem naturali pietate, non faciens illud ex charitate, videtur illud mandatum omittente, quo praecipitur: Honora patrem, et matrem: et peccare mortaliter, quod absurdum est dicere. Si igitur ipsa genera operum sunt in praecipito, et hoc constans est, quod possumus facere absque gratia gratum faciente, videtur quod diuina mandata absque dono gratiae gratum facientis contingat implere.

5. ITEM nihil difficilius est quam animam suam ponere pro alio. Maiorem enim charitatem nemo habet, et c. sicut dicit Ioannes: sed absque gratia gratum faciente potest quis mortem pro alio subire: ergo multo fortius omnia genera aliorum mandatorum.

Ad oppositum arguitur sic per Hieremiam: Scio Domine quia non est hominis via eius, neque viri ut ambulet, et dirigat gressus suos: sed quicumque implet diuina mandata dirigit gressus suos: ergo non est in potestate hominis diuina mandata implere.

ITEM hoc est iugum quod neque nos, neque patres nostri portare poterunt: sed per gratiam Domini nostri Iesu Christi credimus saluari: et loquitur ibidem de mandatis legis: ergo diuina mandata obseruare non contingit absque diuina gratia.

ITEM obseruatio mandatorum Dei facit hominem Dei amicum. Vnde Ioannes: Vos amici mei estis, et c. sed nullus potest effici Dei amicus absque dono charitatis, et gratiae gratum facientis: ergo impossibile est absque huiusmodi dono mandata Dei seruari.

ITEM obseruantia mandatorum Dei facit hominem dignum vita aeterna. Vnde Matthaeus: Si vis ad vitam ingredi serua mandata: sed nullus potest vitam mereri aeternam absque dono gratiae Dei, ut dicitur: Gratia Dei vita aeterna: ergo absque illa nemo potest diuina obseruare mandata.

ITEM sicut fundamentum legis veteris est timor, ita fundamentum Euangelij est amor, sicut insinuat Apostolus ad Romanos, et expresse dicit Augustinus: ergo sicut mandata legis veteris obseruari non poterant absque Dei timore, sic mandata euangelica impleri non possunt absque charitatis amore: sed donum amoris non est absque dono gratiae gratum facientis: ergo absque huiusmodi dono non contingit diuina mandata impleri.

CONCLUSIO.

Homo per liberum arbitrium potest sine gratia gratum faciente praecipia Dei implere quo ad substantiam operis, non tamen quantum ad intentionem mandantis.

RESP. AD ARG. Dicendum quod mandata Dei dupliciter contingit impleri. Vno modo quantum ad genus operis: alio modo quantum ad intentionem mandantis. Si loquamur de impletione mandatorum quantum ad genus operis, sic per gratias gratis datas contingit ea impleri, sicut per fidem mandatum de adoratione, et per quandam naturalem pietate, et deuotionem mandatum de parentum honoratione, et sic

et sic de alijs. Alio modo est loqui de impletione mandatorum quantum ad intentionem mandantis: et sic quia Deus praecipit mandata ad hoc, quod voluntas nostra conformetur voluntati suae, et haec non potest esse absque charitate, et charitas esse non potest absque dono gratiae gratum facientis: mandata Dei secundum intentionem mandantis absque huiusmodi dono non possunt obseruari. Et hoc est quod dicit Apostolus: Qui diligit proximum, legem impleuit. Et iterum: Plenitudo legis est dilectio. Et: Finis praecipiti est charitas de corde puro, et c. Hoc ipsum etiam insinuat, vbi post enumerationem mandatorum decalogi subditur mandatum charitatis, quod dicitur: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et c. Patet igitur ex praedictis quanta sit necessitas gratiae gratum facientis, quia non solum est necessaria ad remissionem peccatorum, verum etiam ad victoriam tentationum, et ad obseruantiam mandatorum diuinorum. Multipliciter enim errant Pelagius qui dixit, liberum arbitrium tantum posse habere, ut non indigeret gratia gratum faciente: Hac igitur positione tanquam haeretica repudiata, imploranda est gratia Dei, per quam delectantur peccata, et vincantur diabolica tentamenta, et impleantur diuina mandata: non solum secundum genus operis, sed etiam secundum intentionem mandantis: non solum ad vitiationem poenae, verum etiam ad meritum gloriae. Nam etsi primus modus obseruandi possit esse per gratiam gratis datam, secundus tamen modus non potest esse absque gratia gratum faciente, sicut prius ostensum est. Et secundum hanc viam procedunt rationes, quae ostendunt absque gratia gratum faciente mandata diuina impleri non posse, vnde et concedendae sunt.

1. Ad illud quod obijcitur de Deuteronomio, quod mandatum non est supra hominem, sed prope, dicendum quod hoc intelligitur de obseruantia quantum ad genus operis. Si autem intelligatur de obseruantia quantum ad intentionem mandantis, tunc dicitur esse prope: non quia liberum arbitrium possit in illud per se sine dono gratiae, sed quia gratia Dei praesto est vnicuique: nec aliquis caret gratia, quia gratia desit sibi, sed quia ipse deest gratiae.

2. Ad illud quod obijcitur, quod mandata leuia sunt, et suaui, dicendum quod hoc intelligitur in respectu habentis charitatem: homini enim habenti charitatem est facile diligere inimicum, sed non habenti est valde difficile, et quasi impossibile. Et est exemplum in auibus, quae leues sunt ad volandum, quando habent pennarum abundantiam: quando vero pennis priuatur, graues sunt, et volare non possunt. Ideo Dominus dicit mandata sua esse leuia, quoniam volentibus illa seruare, et conuerti ad se dat charitatem, et pennas virtutum, per quas possunt volare, et se super seipfos faciliter eleuare.

3. Ad illud quod obijcitur quod homo potest implere mandata hominis, et c. dicendum quod non est simile, quia homo indiget obsequio hominis, et plus considerat actum exteriorem, quam intentionem interiorum. Deus autem qui honorum nostrorum non indiget, et magis intuetur corda, quam facies, opus hominis non acceptat, nisi prius acceptabilis sit ei hominis voluntas, per quam fiunt illa opera.

4. 5. Ad quartum et vltimum argumentum satis plana est responsio ex praedictis. Probat enim quod mandata Dei seruari possunt absque gratia gratum faciente, quantum ad genus operis. Et hoc quidem verum est, nam potest homo mandatum illud: Honora patrem tuum, et c. absque gratia implere, ut sic vitet poenam. Possit etiam facere, et alia mandata adiuta aliqua gratia gratis data, et non solum facere aliqua, quae videntur ardua, sed etiam pati terribilia. In his tamen omnibus non impleantur mandata secundum intentionem et acceptationem diuinam, secundum quod expresse dicit Apostolus enumerans multiplex

genus operis primo, post quod subiungit: Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest. Et hoc fuit, quod Pelagius non considerauit, propter quod in errorem cecidit, et credidit aliquem ex simplici mandatorum obseruantia quantum ad exteriora operum dignum esse vita aeterna: quod est contra fidem piam, et sanam, sicut Apostolus explicat in auctoritate praemissa.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENER quaeritur de potestate liberi arbitrii, quantum se extendit absque gratia gratis data. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum liberum arbitrium absque gratia gratis data possit se ad gratiam gratum facientem sufficienter disponere. Secundo quaeritur, vtrum omni gratia destitutus possit alicui tentationi resistere. Tertio quaeritur, vtrum possit per se, absque omni gratia in bonum aliquid in genere.

QUESTIO I.

An liberum arbitrium gratia gratis data destitutum, possit ad gratiam gratum facientem sufficienter se disponere.

S. Tho. 1. 2. q. 109. art. 6. Et 2. Sent. dist. 27. art. 4. Et de Verit. q. 24. art. 5. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 28. q. 1. art. 3. Richardus 2. Sent. dist. 28. q. 2. Durandus 2. Sent. dist. 28. q. 1. Thom. Arg. 2. Sent. dist. 28. q. 1. art. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 28. q. 4.

TRVM liberum arbitrium destitutum gratia gratis data possit ad gratiam gratum facientem sufficienter se disponere. Et quod sic, videtur: Conuertimini ad me, et ego conuertar ad vos, dicit Dominus. Si igitur Deum conuerti ad nos non est aliud, quam gratiam impartiri, antequam aliqua gratia conferatur libero arbitrio potest ad eum conuerti: sed se conuertendo ad Deum, disposuit se ad gratiam: ergo, et c.

2. ITEM Boetius: Naturaliter est nobis inserta veri, bonique cupiditas: igitur, omni gratia gratis data circumscripta, salua animae rationalis natura, potest liberum arbitrium verum bonum desiderare: sed desiderando verum bonum disponitur ad donum gratuitum: ergo, et c.

3. ITEM: Omnis potestas naturalis naturaliter appetit suam perfectionem eo ipso, quod illa indiget, et ab ea nata est compleri. Si igitur liberum arbitrium aptum natum est compleri per donum gratiae, et gloriae, omni gratia priuatum perfectionem gratiae desiderabit, et quaeret: si igitur hoc est ad gratiam gratum facientem se disponere: videtur, et c.

4. ITEM: Sufficienter se ad gratiam disponit qui facit quod in se est: facere autem quod in se est, dicitur homo, quando facit illud, quod est in sua potestate: sed liberum arbitrium omni gratia destitutum potest facere, quod in se est (nullus enim dubitat, quin possit facere quod potest): ergo absque omni gratia potest se disponere ad gratiam gratum facientem.

5. ITEM liberum arbitrium destitutum gratia gratis data aut potest aliquid, aut nihil: Si nihil potest: ergo nemo esset inculpatus ex hoc, quod non se preparat ad gratiam

gratiam. Si aliquid potest, vocetur illud quod potest A, tunc verum est dicere quod liberum arbitrium potest in A: sed faciendo, A, toto suo posse se præparat ad gratiam: et quicumque sic se præparat, sufficienter se disponit: ergo, et c.

6. I T E M omne peccatum non tantum est expulsum gratiæ, sed etiam nocium nature: sed omnis natura refugit sibi contrarium, et nocium: ergo liberum arbitrium omni gratia destitutum, et sibi relictum per naturam habet detestari peccatum, et refugiendo culpam se disponit homo ad gratiam: ergo, et c.

FVNDAMENTA. SED CONTRA: Augustinus in libro de Eccl. dogmat. Manet ad querendam salutem libertas arbitrii, sed admonente prius Deo, inuitante ad salutem, ut vel eligat, aut sequatur, vel agat occasione salutis, hoc est inspiratione Dei: ergo videtur, quod numquam liberum arbitrium nostram potest se ad viam salutis præparare, nisi adiuuetur per aliquam gratiam gratis datam.

I T E M timor seruilis est illud, quo mediante declinat a malo, sicut dicitur: In timore declinat omnis a malo: sed timere seruiliter est donum Dei, et nullus potest se disponere ad gratiam, nisi declinet a malo: ergo nullus potest ad gratiam se disponere sine aliquo dono gratiæ.

I T E M dispositio est eiusdem generis cum eo ad quod disponit: ergo ad bonum gratuitum non potest quis se disponere, nisi per aliquid gratis datum: ergo impossibile est, quod ad illud se disponat liberum arbitrium omni gratia destitutum.

I T E M dispositio præuenit illud ad quod disponit: si ergo liberum arbitrium posset se ad gratiam gratumfacientem per seipsum disponere: ergo posset gratiam præuenire: si ergo hoc est contra naturam gratiæ præuenientis: videtur, et c.

CONCLUSIO.

Hominis liberum arbitrium si excitetur per gratiam gratia datam, potest ad gratiam gratumfacientem sed de congruo disponere: sed sine omni dono, nequaquam.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod vix, aut numquam liberum arbitrium destituitur omnia gratia gratis data. Quoniam nomine gratiæ gratis datæ non solum modo intelligimus illa, quæ enumerat Apostolus: Alij datur per spiritum, et cetera, sed etiam vocatur hic gratia gratis data, quidquid illud sit, quod superadditum est naturalibus, adiuuans aliquo modo, et præparans voluntatem ad habitum, vel usum gratiæ, siue illud gratis datum sit habitus, sicut timor seruilis, vel pietas aliquorum visceribus inserta ab infantia, siue sit etiam aliquis actus, sicut aliqua vocatio, vel locutio, qua Deus excitat animam hominis, ut se præparet. Siue hæc quidem gratia gratis data vix, aut numquam aliquis habens usum liberi arbitrii reperitur: et sine hac concedendum est liberum arbitrium numquam sufficienter disponi, nec posse se disponere ad gratiam gratumfacientem, sicut dicit Bernardus expresse in lib. de libero arbitrio cap. 17. Conatus liberi arbitrii ad bonum cassi sunt, si a gratia non adiuuantur, et nulli, si non excitantur. Et postmodum dicit: Gratia excitat liberum arbitrium dum seminat cogitatum. Si igitur prima dispositio, quæ fit ad gratiam gratumfacientem, est cogitatio, et hæc non est absque dono gratiæ gratis datæ, impossibile est quod liberum arbitrium omni gratia destitutum ad gratiam gratumfacientem disponat seipsum. Ratio autem huius est hæc: non quia gratia gratumfaciens necessario præcogitatur dispositio gratiæ gratis datæ, sed quia ipsa est quid diuinum, et res existens super liberum arbitrium, et etiam supernaturale iudicium: ideo liberum arbitrium

numquam assurgit nec ad cognoscendam gratiã, nec ad petendam, nisi aliquo modo a sursum excitetur, et per adiutorium gratiæ gratis datæ, quod tenet quasi medium inter donum gratiæ gratumfacientis, et naturalem libertatem voluntatis. Tenendum est igitur, quod liberum arbitrium si excitetur per aliquod donum gratiæ gratis datæ, potest ad gratiam gratumfacientem se de congruo disponere: si autem omni tali munere contingat ipsum destitui, numquam posset ad illam disponi. Vnde rationes hoc ostendentes concedendæ sunt.

1. A D illud autem quod primo obijcitur in contrarium, quod liberi arbitrii est conuerti ad Deum, dicendum quod liberum arbitrium lapsum numquam ad Deum conuerteretur, nisi aliquo munere gratiæ excitaretur: quod quia præsto est, ideo dicit Dominus: Conuertimini ad me. Hoc enim ipso, quod inuitat, et vocat, exhibet homini aliquod donum gratuitum, per quod excitetur, excitatusque, aliquid ad ipsum conuertatur, et conuersus per gratiam gratumfacientem a Deo acceptetur: ex hoc dicitur Deus conuerti ad ipsum. Vnde si quis velit attendere ordinem liberi arbitrii et gratiæ diuinæ expresse insinuat Augustinus in lib. de Ecclesiast. dogmat. ponens quatuor gradus, inter quos gratia præuenit liberum arbitrium. Aut enim sic: Initium salutis nostræ Deo miserante habemus: ut acquiescamus salutari inspirationi, nostræ potestatis est: ut adipiscamur, quod acquiescendo admonitioni cupimus, diuini est muneris: ut non priuimus iam adeptæ salutis munere, sollicitudinis nostræ est, et cælestis pariter adiutorij. In hoc ergo verbo si quis diligenter inspiciat, insinuat valde clare, quantum possit liberum arbitrium respectu gratiæ. Nam cum sint in salutis opere ista quatuor, videlicet inuitare, acquiescere, adiuuare, et permanere, primum est inspirationis Dei, secundum libertatis arbitrii, tertium muneris diuini, quartum sollicitudinis nostræ, et diuini pariter adiutorij. Et per hoc satis aperitur via ad dissoluendum rationes sequentes.

2. A D illud vero quod obijcitur, quod inserta est nobis veri, bonique cupiditas, dicendum quod verum est generaliter: ut autem cognoscatur in speciali, quod sit illud bonum, et desideretur, et requiratur, hoc non est absque Dei dono. Et illa etiam generalis cupiditas non sufficit ad disponendum ad gratiam, sicut patet in philosophis, qui beatitudinem multum desiderauerunt: numquam tamen gratiam Dei adepti sunt.

3. A D illud quod obijcitur, quod natura appetit suam perfectionem, et cetera, dicendum quod verum est de perfectione illa, quæ est infra terminos nature: nõ autem oportet de illa, quæ super naturam est. Aut si de illa intelligatur, eo modo appetit, ut cognoscit: per se autem non cognoscit in speciali, sed tantum in generali: sic autem cognoscendo, et appetendo non se disponit sufficienter ad donum gratiæ, sicut prius ostensum est.

4. A D illud quod obijcitur, quod sufficienter se disponit, qui facit quod in se est, dicendum quod facere quod in se est, potest dupliciter intelligi. Vno modo positue, quia facit aliquid ordinatum ad gratiam, et tantum facit quantum potest: et hoc modo veritatem habet sermo prædictus. Alio modo potest intelligi priuatiue, ut dicatur facere, quod in se est, quia facit quod potest, quamuis illud non sit ordinatum ad gratiæ susceptionem: et hoc modo liberum arbitrium gratia destitutum potest facere quod in se est: et sic prædictus sermo non habet veritatem.

5. E T per hoc patet responsio ad sequens. Quod enim queritur, aut potest aliquid, aut nihil, dicendum quod aliquid potest: sed illud aliquid nihil est respectu gratiæ suscipiendæ: sicut posse comedere, aliquid posse est: nihil tamen facit ad hoc quod aliquid suscipiat donum gratiæ.

6. A D illud quod obijcitur, quod liberum arbitrium potest detestari culpam virtute propriæ nature, dicendum quod dupliciter contingit detestari culpam: aut quia est offensiuã maiestatis, et æquitatis diuinæ, aut quia est læsiua propriæ nature. Primus modus detestandi disponit ad gratiam gratumfacientem, nec unquam est absque dono gratiæ gratis datæ in statu nature lapsæ. Cognoscere enim, quod per culpam offenditur Deus, donum Dei est. Alio modo est detestari peccatum in quantum est læsuum nature, sicut aliquid detestatur fornicationem, quia per ipsam amittit usum, vel incurrit alium morbũ, et talis detestatio potest esse a virtute nature: sed hoc non disponit ad gratiam gratumfacientem. Et sic patet quæ sita. Patet etiam qualiter errauerit Pelagius, qui liberũ arbitriũ, non solum dixit habere potentiam disponendi se ad gratiam gratumfacientem, sed etiam merendi eam propria virtute. Dupliciter enim mendax fuit, et in hoc, quod dixit primam gratiam sub merito cadere, et in hoc, quod dixit etiam liberum arbitriũ proprijs viribus ad gratiam posse se disponere.

QUESTIO II.

An liberum arbitrium omni gratia destitutum possit alicui tentationi resistere.

S. Th. 1. 2. q. 109. art. 5. Et de Verit. q. 22. art. 5. Et 2. Sent. dist. 28. q. 1. art. 2. Scot. 2. Sent. dist. 28. q. 1. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 28. p. 2. q. 2. art. 2. Richardus 2. Sent. dist. 28. art. 2. q. 2. Durandus 2. Sent. dist. 28. q. 3. Greg. Arim. 2. Sent. dist. 28. q. 1. art. 1. Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 28. q. 5. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 28. q. 1.

AD OPPOSITVM

TRVM liberum arbitrium omni gratia destitutum possit alicui tentationi resistere. Et quod sic, videtur per Gregor. in Moral. Debilis est hostis, qui non vincit nisi volentem. Sed quod aliquis voluntarie facit, potest non facere: ergo si voluntarie quis consentit aduersario, potest etiam gratia destitutus non consentire, ac per hoc tentationi resistere.

2. I T E M liberũ arbitriũ omni gratia destitutum adhuc liberum est: si liberum est, ergo non potest cogi: ergo potest repugnare suggestioni diabolicæ: et si hoc, igitur et resistere non solum vni, sed etiam omni tentationi.

3. I T E M bonum potentius est quàm quodlibet malum: sed liberum arbitrium omni gratia destitutum adhuc habet naturale iudicium, quod inest ei per naturam: ergo cum illud sit bonum, potentius est peccato, et concupiscentia, et tentatione diabolica inclinante ad malum: et si hoc, ergo potest non solum vni, sed etiam cuilibet tentationi resistere.

4. I T E M cum sit triplex posse, videlicet gratiæ, nature, et vitij, secundum quod dicitur in Glossa: Posse gratiæ addit supra posse nature: sed posse vitij diminuit: ergo posse nature est supra posse vitij: ergo circumscripta omni gratia, manente sola naturali potentia, videtur quod liberum arbitrium resistere possit vitio impellent.

aliquo dono gratiæ supra appposito possit aliquis casum in peccatum effugere.

6. I T E M demones habent sibi data integra naturalia, et splendidissima: ergo multo fortius liberũ arbitrium hominis lapsi: sed liberum arbitrium non lapsum per se poterat tentationi resistere: ergo par ratione videtur quod liberum arbitrium lapsum hoc possit, etiam si sit omni gratia destitutum. Si forte tu dicas, quod etsi sit integrum quantum ad naturã potentiarum, infirmatum tamen est et diminutum quantum ad habilitatem consequentem, adeo ut non possit resistere: tunc ego quaero, aut potest, aut non potest. Si potest, habeo propositum. Si non potest, et nullus est inculpandus in eo quod vitare non potest: ergo aut liberũ arbitriũ, non resistendo tentationi, non peccaret, aut in peccando non esset vituperabile: sed vtrumque horum est impossibile: ergo restat alterum, scilicet quod possit tentationi resistere.

SED CONTRA: Et ne nos inducas in tentationem, dicitur in oratione dominica: sed nullus ab altero postulat, quod potest per se ipsum: si ergo homo sapienter petit a Deo, videtur quod hoc non possit homo per liberum arbitrium absque aliquo dono gratiæ gratuito.

I T E M Augustinus diffiniens liberum arbitriũ, sicut habitum est supra, dicit quod liberum arbitrium, est facultas voluntatis, et rationis qua bonum eligitur gratia assistente, et malum gratia desistente. Si igitur hæc ratio recta est, nisi adsit diuina gratia, semper liberum arbitrium malum eligeret: ergo nulli tentationi resistet.

I T E M super illud: Velle adiacet mihi, Glossa: Naturale est quodam modo velle bonum per rationem. Sed tale est hoc velle, quod semper vi carnis superatur: ergo videtur quod absque adiutorio gratiæ semper cum tentatur consentiat homo culpæ.

I T E M liberũ arbitriũ in præligendo semper sequitur affectum prædominantem, et hoc expresse determinat Anselmus in libro de libero arbitrio, et per experientiam est manifestum: sed absque gratia saltè gratis data, libero arbitrio corrupto, regnat amor proprii boni: ergo videtur quod semper illud præligat, quantum est de se, nisi gratia diuina assistat: ergo idem quod prius.

I T E M mors non inest nobis, nisi per peccatum: ergo ubi est necessitas moriendi, videtur quod nisi adsit gratia Dei, est simpliciter necessitas peccandi: sed ubi est necessitas peccandi, non est potestas resistendi tentationi: si igitur hanc habet liberum arbitrium, prout est gratia destitutum: patet, et cetera.

I T E M habens pedem claudum, cum ambulat necesse habet claudicare: ergo si pes spiritualis est habens affectum deordinatum, et obliquum, necessario claudicat in suo actu: ergo necessario liberum arbitrium gratia destitutum, cum sit lapsum, et obliquatum, præcipitabitur in peccatum: quod si hoc, impossibile est quod absque dono gratiæ tentationi resistat.

CONCLUSIO.

Hominis liberum arbitrium omni gratia destitutum non potest cuilibet tentationi resistere, licet necesse non sit: quod cuilibet succumbat.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui senserunt, liberum arbitrium secundum statum, in quo nunc est, absque munere gratiæ omni posse tentationi resistere propria virtute, quia si hoc non esset, peccatum ei imputari non deberet. Sed hæc positio plane falsa est, et contra sacrã Scripturam, et contra Sanctorum testimonia. Si enim nemo potest resistere tentationi de luxuria, nisi per continentiam, ergo pari ratione videtur quod per liberum arbitrium gratia destitutum, propria virtute absque

FVNDAMENTA. Mast. 6. b

Dist. 24.

Rom. 7. d

Ans. cap. 9.

Opinio he retica quæ est Pelagij

Sap. 8. d. bere absque dono gratiae diuinae, iuxta quod dicitur: **A** Non possum esse continens, *et cetera*. Et: Alij datur fides in eodem spiritu: planum est, quod ipsa sacra Scriptura dicit, quod liberum arbitrium absque munere gratiae non posset omni tentationi resistere. Hoc etiam multipliciter probat Augustinus in libro de perfectione iustitiae hominis, et de natura, et gratia: et in libro de vera religione dicit expresse, quod qui non vult ab alio superari, necesse habet alij inuidere, et ita vir superbus necesse habet peccare aliquando peccato inuidiae: similiter et in alijs generibus peccatorum intelligendum est esse. Et propterea illa positio Pelagij tamquam erronea repudianda est. Hoc autem fuit quod decept Pelagium, quod liberum arbitrium numquam desinitur omni gratia gratis data, et ipse posse gratiae attribuit ipsi naturae. Superbia enim excecatus nesciuit distinguere inter dona naturalia, et gratuita. Aliorum vero positio fuit quod liberum arbitrium lapsum omni gratia destitutum nulli posset tentationi resistere, pro eo quod lapsus est, et in lapsu suo adeo est infirmatum, et obliquatum, quod nisi adsit diuinae misericordiae donum, incuruatur ad omne malum, quod sibi suggeritur, et offertur. Et innuitur per illam Glossam quae dicit super illud Psalmi: Immissiones per angelos malos, diabolus potestatem habet in peccatore, sicut in proprio pecore. Et ex hoc arguunt, quod nisi ad sit diuinum auxilium faciet illi pro voluntate sua ruerede peccato in peccatu. Item alia Glossa super illud: Nesciebam eum tantam potestatem accepisse, ut viribus eius nemo posset resistere. Hoc intelligendum est esse dictum per se absque auxilio diuinae gratiae. Et si tu objicias, quod tunc homo culpandus non esset, respondet per illud, quod dicitur in Glossa: Non ego operor, sed quod habitat in me peccatum: ibi Glossa: Numquid quia inuitum hominem dicit peccare, immunitur videri debet a crimine? non utique: Ipsus enim vitio, et desiderio haec caepa sunt: quia enim mancipauit se per assensum peccato, iure dominatur illius. Sed quia illud valde durum videtur dicere quod liberum arbitrium in statu tali nulli posset tentationi resistere, cum naturale habeat iudicatum, et quendam instinctum naturalem remurmurantem contra malum, cum non sit etiam in malo confirmatum. Ideo est tertia via medium tenens inter haec duo extrema, quod liberum arbitrium omni gratia destitutum nec omni posset tentationi resistere, nec necesse habeat omni tentationi succumbere. Non possit, inquam, omni resistere propter suam instabilitatem et infirmitatem iuxta illud Tren. 3. Peccatum peccauit Hierusalem, propterea instabilis facta est. Et Glossa super illud: Misericordiae Domini, *et cetera*. Non potest homo diu stare contra insultus diaboli, nisi misericordia Domini adiuuetur. Vnde si contingeret hominem resistere vni tentationi, tantum possent multiplicari, quod nisi diuinum auxilium adesset, necesse haberet homo deijci, sicut ponitur exemplum in foraminibus nauis, per quae ingreditur aqua. Potest etiam exemplum poni in pugile, qui cum se cooperit ex vna parte contra ictum, et ex altera discooperit, a magis experto pugnatore laeditur. Sic et diabolus frequenter facit pluribus quibus praetendit tentationem de luxuria: et ex hoc quod non consentiunt, facit ipsos proflire in superbiam, nec vnam potest euitare homo, quin in aliquam tentationem incidat, et hoc propter suam instabilitatem. Propter suam etiam infirmitatem necesse haberet, in aliquam tentationem incidere: cum enim sit obtenebratus ignorantia, et alligatus carnis concupiscentia, tentationem carnis et infidelitatis non posset euadere, quin etiam aliquando consentiret, nisi adiuuaretur alio quo munere diuinae gratiae. Per iam dicta patet responsio ad quaestionem propositam, patet etiam pro parte responsio ad obiecta. Illa enim rationes, quae primo probant, quod contingat tentationi resistere, si concluderent de tentatione in particulari, concedenda

essent: quia vero concludunt, quod contingat absque gratia omni tentationi resistere: ideo oportet eas dissoluere.

1. Ad illud ergo quod obijcitur primo, quod diabolus non vincit nisi volentem, dicendum quod verum est: aliqua tamen sunt, quae sic volumus, quod ad illa voluntas nostra necessario inclinatur propter corruptionem originalis culpa, nisi adsit aliquod munus gratiae, per quod releuetur, et dirigatur: et ideo quamuis vincat volentem, non tamen sequitur quod homo absque gratia possit resistere.

2. Ad illud quod obijcitur, quod liberum arbitrium non potest cogi, iam patet responsio. Non enim est ibi coactio: sed tanta est ad malum inclinatio, et voluntatis pronitas, quod nisi esset aliud sustentans, necesse haberet motu voluntatis aliquando in malum incidere.

3. Ad illud quod obijcitur, quod bonum est potentius malo, dicendum quod verum est per se loquendo: sed quando bonum subijcit se malo, malum tunc operatur per virtutem boni, et subijcit sibi bonum: et per hunc modum in homine habet regnare peccatum sicut dicit Apostolus. Non regnet peccatum in vestro mortali corpore. Et per hoc patet responsio ad sequens, quod obijcitur de velle naturae, et de velle vitij. Velle enim vitij praesupponit posse naturae: et ipsam naturam: deordinando efficitur ipso velle naturae potentius, sicut videmus in aliquo morbo, qui adhaeret virtuti naturali.

4. Ad illud quod obijcitur, quod vertibilitas naturae stabilitur absque munere gratiae superaddita, dicendum quod non est simile: quia etsi natura propter defectum sit vertibilis in non esse: tamen totum quod in ipsa est, naturaliter et determinate appetit esse. Et quia Deus conseruat rem secundum quod appetit: ideo sola diuina praesentia per propriam naturam conseruat creaturas. Liberum autem arbitrium lapsum, indifferenter appetit licita, et illicita, et prohibita, et concessa, et cum magno impetu ad malum tendit: ideo ad hoc, quod stabilizatur, necessarium est ei aliquod donum gratiae.

5. Ad illud quod obijcitur, quod liberum arbitrium integrum est, respondendum est sicut dicebatur in opponendo, quod hoc intelligitur quantum ad essentiam potentiarum, non quantum ad perfectionem habitatum consequentium. Etsi quaeratur vterius, vtrum possit resistere, vel non, dicendum quod de aliqua tentatione per se non potest: si tamen consentiat, non est a culpa immune, propter hoc quod adiutorium gratiae sibi praesto est, si vellet suscipere: propter hoc etiam, quia ex propria sua culpa deuenit in illam necessitatem. Et hoc est quod dicit Augustinus quod quia homo noluit vitare peccatum dum potuit: inflictum est ei, ut non possit, cum velit. Hoc etiam dicit Magister supra, quod post peccatum, ante reparationem gratiae liberum arbitrium, premitur a concupiscentia, et vincitur: et ideo potest peccare, et non potest non peccare, etiam damnabiliter. Et sic patet quod rationes concludentes liberum arbitrium per se posse resistere tentationi, non cogunt de necessitate.

6. Ad rationes vero ad oppositum, quibus ostenditur quod non possit tentationi resistere, facile est responderet. Si enim concludant quod necesse haberet aliquando cadere, de plano sunt concedenda. Si autem aliquis per eas velit arguere de libero arbitrio, quod omni tentationi succumberet, responderi potest ad primum de oratione: quod illud petitur non quia non possit alicui tentationi resistere, sed quia non potest omni resistere per se.

7. Ad illud quod obijcitur, quod liberum arbitrium eligit malum, gratia desistente, dicendum quod illud non intelligitur semper, sed aliquando.

8. Ad illud quod obijcitur, quod velle naturae semper

semper superatur, dicendum quod illud non intelligitur quod in omni tentatione discedat homo a naturali rectitudine voluntatis: sed quia illa rectitudo non est tanta virtutis, quod possit absque gratia Dei eripere hominem a seruitute peccati.

4. Ad illud quod obijcitur de necessitate moriendi, dicendum quod necessitas moriendi non inest homini propter peccatum quod inest, sed propter peccatum quod inest. Vnde illud non concludit, quod necessarium sit hominem peccare, sed quod necessarium sit hominem peccare, vel peccasse.

5. Ad illud quod obijcitur, quod liberum arbitrium sequitur affectum praedominantem, dicendum quod affectus non praedominatur in homine respectu cuiuslibet mali, quod suggeritur, sicut patet in auaro, cui suggeritur bonorum suorum dissipatio, vel prodigo bonorum suorum retentio: et ideo non sequitur quod consentiat omni peccato. Praeterea, qui afficitur circa aliquid in habitu, potest in aliqua consideratione magis affici circa eius oppositum in actu, sicut homo frequenter irascitur circa rem, quam multum diligit.

6. Ad illud quod obijcitur de claudicatione pedis, dicendum quod non est simile, quia actus ambulationis numquam separari potest a dispositione claudicationis in pede claudico: non sic autem est de actu affectionis respectu deordinationis, quae est in libero arbitrio propter multitudinem motuum, et affectuum qui consurgunt in nobis ex diuersitate considerationis, sicut praetactum est, ob quam modo mouetur homo ad vnum, modo ad eius oppositum: et ideo aliquando motu recto, aliquando obliquo. Per haec autem quae dicta sunt patet responsio ad obiecta, et ad confirmata quae obijci possunt in hac materia.

Ad illas autem duas Glossas, quae in soluendo adductae sunt, quibus videtur innui, quod liberum arbitrium absque omni gratia tentationi non possit resistere, intelligendae sunt, non quia diabolus plenum posse habeat super hominem quantum ad actum tentandi, et quod homo nullo modo possit ei resistere: sed hoc intelligitur quantum ad hoc, quod posse habeat in eius morte ad infernalium supplicia, nullo impediante, pertrahere: ita quod homo viribus eius non potest resistere.

QUESTIO III.

An liberum arbitrium omni gratia destitutum possit in aliquod bonum.

S. Tho. 1. 2. q. 109. art. 2. et 6.
 Et de Verit. q. 24. art. 1.
 Et 2. Sent. dist. 28. q. 2. art. 1.
 Regid. Rom. 2. Sent. dist. 28. p. 2. q. 1. art. 2.
 Richardus 2. Sent. dist. 28. q. 1.
 Durandus 2. Sent. dist. 28. q. 2.
 Greg. Arim. 2. Sent. dist. 27. q. 1.
 Ioan. de Bassolis 2. Sent. dist. 24. q. 1.
 Steph. Brulsi. 2. Sent. dist. 28. q. 6.

FVNDAMENTA.

M TRVM liberum arbitrium omni gratia destitutum possit in aliquod bonum in genere. Et quod sic, videtur. Virtus consuetudinialis non dat nouam potentiam voluntati, sed solum reddit eam facilem: si igitur voluntas habens virtutem consuetudinalem potest in bonum in genere, et bonum ex circumstantia, videtur quod tunc possit carens virtute, licet cum difficultate.

Item brutum bruto per naturam potest comparari: ergo et homo homini per naturam potest comparari circumscripto omni bono gratiae: et si potest comparari, et misereri, potest et eleemosynam largiri: et hoc

est bonum in genere, dare eleemosynam indigenti: ergo, *et cetera*.

Item vitium non fortificat naturam: sed homo vane gloriosus potest praedicare Euangelium, vel facere aliquod opus bonum in se: ergo si hoc potest homo deprauatus vitio inanis gloriae, multo fortius potest hoc ex potestate naturae.

Item difficilius est auaro dare omnia quae habet, quam dare partem eorum quae habet: sed auarus absque omni dono gratiae potest fieri prodigus, et dissipare omnia bona sua: ergo multo fortius absque omni dono gratiae potest dare vnam eleemosynam, cum illud sit multum facilius.

Item aut liberum arbitrium omni gratia destitutum potest in aliquod bonum, aut non. Si non: ergo nullius est potentiae. Si potest in aliquod: cum principium quod est voluntas, distinguatur a principio quod est natura, illud non tantum erit bonum naturale, sed etiam bonum morale: sed minimum inter omnia bona moralia est bonum in genere: ergo, *et cetera*.

Sed contra: Dominus ait: Sine me nihil potestis facere: Glossa: Nec parum boni. Igitur absque auxilio gratiae Dei liberum arbitrium non potest perficere aliquid boni.

Item non quod simus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis. Si igitur bonum cogitare, hoc est initium omnis boni, et hoc non possumus per nos: ergo nullum bonum per se potest liberum arbitrium diuina gratia destitutum.

Item Augustinus ad Bonifacium Papam: Non potest homo aliquid boni velle, nisi adiuuetur ab eo qui malum non potest velle.

Item Isidorus: Sciant defensores liberi arbitrii, nihil boni liberum arbitrium posse, nisi diuina gratiae ser. de sum iuuamine sustentetur: ergo redit idem sicut prius. mo bono. c.

Item Bernardus super Cantic. Sciant, inquit, hostes gratiae, nec ad bonum cogitandum sufficere cor humanum. Et expressius in libro de libero arbitrio: Tria in nobis Deus operatur, cogitare, velle, et persicere. Primum sine nobis, secundum nobiscum, tertium per nos.

Item in eodem libro cap. 8. Velle siquidem in nobis est ex libero arbitrio: non autem posse quod volumus: non dico velle bonum, aut velle malum, sed velle tantum. Ex his omnibus auctoritatibus concluditur, quod liberum arbitrium gratia destitutum non possit in aliquod bonum quantumcumque paruum.

CONCLUSIO.

Hominis liberum arbitrium in puris naturalibus constitutum, cum generali Dei influxu, tametsi difficultate, potest tamen facere opus bonum morale, quod non disponit ad gratiam, nec ad gloriam.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod opus aliquod tripliciter potest dici bonum. Vno modo dicitur aliquod bonum simpliciter: et hoc est bonum, quod est ordinatum in finem: et tale est bonum quod est meritorium. Et in huiusmodi bonum non potest liberum arbitrium lapsum absque auxilio gratiae gratum facientis. Secundo modo de congruo disponit ad bonum: et tale est bonum, quod sit extra charitatem: nihilominus tamen cum recta intentione. Et in tali non potest liberum arbitrium absque munere gratiae gratis datae per quod illuminetur, et dirigatur, et excitetur, ut velit facere aliquid, quod sit Deo placitum. Et quod ad hoc sit minus gratiae necessarium expresse innuitur in Sapia, ubi dicitur: Sciu quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det: et hoc ipsum erat sapientia, scire cuius donum hoc esset. Vnde non est paruum donum.

Ioan. 15. a

2. Cor. 3. a

Epist. 106. 10. 2.

Isid. lib. 2. ser. de sum mo bono. c.

Bern. serm. 32. in Cant. in fine.

Ad si. libri. tium per nos.

Bern. de li. arbit. poss med.

Sap. 8. d

num gratiæ cognoscere ipsum munus gratiæ, et cognoscere quòd sine gratia homo saluari non potest. Tertio modo dicitur aliquid bonum, quia in finem est ordinabile, et habet aliquam ordinationem intra se, siue ex transitu super materiam debitam, sicut pascere esurientem, siue ex debita circumstantia superaddita, videlicet cum hoc faciat cum exigit tempus, et locus, et opportunitas. Ad istud autem genus boni complendum, est gratia gratis data sit necessaria ad hoc, quòd fiat faciliter: circumscripto tamen omnimunere gratiæ, et libero arbitrio relicto in puris naturalibus per naturale iudicium, et instinctum posset in tale bonum Deo sibi cooperante, sicut cooperatur alijs creaturis. Nam sine primo agente nullus agens potest agere, sicut suo loco infra manifestabitur, cum agetur, utrum omnis actio sit a Deo. Ad præfens autem tantum dixisse sufficiat, quòd liberum arbitrium sola Dei cooperatione absque aliquo munere gratiæ, licet difficiliter, potest exire in aliquod bonum morale: per illud tamen nec disponitur ad gratiam, nec ad gloriam, quia non est in finem vltimum ordinatum, sed tantum ordinabile: et istud concludunt rationes ad primam partem inductæ: et ideo concedendæ sunt. In bonum autem quod ducit ad bonum perfectum siue merito congrui, siue merito condigni, non potest absque auxilio Dei, sicut expresse dicunt auctoritates Sanctorum ad contrarium adductæ, et sic omnes intelligendæ sunt. Et quòd isto modo debeant intelligi planum est. Nam si liberum arbitrium in solis naturalibus suis relinquatur, adhuc remanebit ei rationis iudicium, per quod cognoscit parentes esse honorandos: et constat quòd si habet hoc naturale iudicium per illud, per quod potest nosse parentes esse honorandos, per illud potest cogitare: et cum habeat naturalem instinctum, potest etiam id velle: et cum habeat exteriora organa sibi subseruientia, potest opere implere: sed prout illud facit iudicium rationis rectæ absque munere gratiæ, non dirigit ad obtinendum finem, qui Deus est, et mercedem æternæ beatitudinis, quam nosse non potest nisi Deus reuelat. Et propterea dicunt Sancti, quòd nec cogitare, nec velle, nec facere potest bonum absque iuuamine diuinæ gratiæ, quia loquuntur de bono secundum quòd est ordinatum ad assequendam beatitudinem. Si autem intelligantur auctoritates de alio bono, tunc nomine gratiæ non est intelligendus aliquis habitus superadditus naturalibus: sed intelligitur gratuita Dei influenza per quam cetera conferuat, et adiuuat, ut compleant operationes suas. Et sic intelligitur illud verbum Ioannis: Sine

me nihil potestis facere. Et illud Esaiæ: Omnia opera nostra in nobis operatus es Domine: et consimilia. Et sic intelligendum est illud quod dicitur in libro de Magistro: quòd nullus potest aliquid addiscere nisi Deus doceat. Hoc enim non dicitur quia omnis cognitio sit infusa: sed quia lumen creatum non potest perficere operationem suam absque cooperatione luminis increati, per quod illuminatur omnis homo qui venit in hunc mundum. Et hoc modo intelligenda sunt verba Dionysij, et aliorum Sanctorum, qui dicunt quòd omnis essentia est a prima essentia, et omnis vita a prima vita, et omnis intelligentia a prima intelligentia, et omnis bonitas a prima bonitate. Hæc enim dicta sunt, non quia Deus sit tota causa, sed quia sine ipso non potest agere aliqua virtus creata. Patet igitur ex prædictis, quantum sit necessaria libero arbitrio gratia gratum faciens, quia sine ea non potest a peccato resurgere, nec potest aduersarium vincere, nec potest mandata Dei implere. Patet nihilominus quantum sit necessaria gratia gratis data, quia sine ea non potest liberum arbitrium ad gratiam gratum facientem sufficienter se disponere: non potest etiam omni tentationi resistere: non potest etiam in aliquod bonum quantumcumque modicum, quod sit ordinatum ad salutem. Et licet possit in aliquod bonum morale, vix aut numquam tamen faceret nisi malum propter peccati originalis corruptionem. Et ex his manifeste conuincitur error Pelagij, et superbia, qua se contra diuinam gratiam erigebat, et ingratus gratiæ Dei, sibi quod erat gratiæ usurpabat: et dum hoc agebat, seipsum a munere diuinæ gratiæ elongabat, et propterea error iste cauendus est non modicum. Vnde Bernardus in lib. de libero arbitrio: Cauendum est, ne cum hoc bonum propositum, inuisibiliter intra nos, aut nobiscum excitari sentimus, aut voluntati nostræ attribuamus, quæ infirma est, aut Dei necessitati, quæ nulla est, sed soli gratiæ, qua plenus est. Hæc liberum arbitrium excitat cum seminat cogitatum, sanat cum immutat affectum, roborat ut perducatur ad actum, seruat ne sentiat defectum. Sic autem cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo præueniat, in ceteris comitetur, ad hoc itaque præueniens, ut sibi deinceps cooperetur: ita tamen, quòd a sola gratia ceptum, pariter ab utroque perficitur, ut mixtum non sigillatim, simul non vicissim per singulos profectus operentur, non partim gratia, partim liberum arbitrium: sed totum singula opere indiuiduo peragunt: totum quidem hoc, et totum illa: sed ut totum in hoc sit totum ex illa.

Isa. 26. b

Aug. 10. 1. in si. libri.

Dion. de diuin. nom. c. 4. p. 2.

Ca. 13. ad finem libri.

Ioan. 15. a

D I S T I N C T. XXIX.

QVOD HOMO ANTE PECCATVM EGVERIT

Gratia operante, et cooperante: habueritq. virtutes. Reditq. ad expositionem litteræ Genesis: quam cepit supra distinct. 12.



POST hæc considerandum est, utrum homo ante peccatum egerit gratia operante, et cooperante. Ad quod breuiter dicimus, quia non cooperante tantum, sed etiam operante gratia indigebat: non quidem secundum omnem operandi modum operantis gratia: operatur enim liberando, et preparando voluntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo ea, non ut liberaret voluntatem suam, qua peccati serua non fuerat: sed ut prepararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat. Non enim poterat bonum mereri sine gratia, ut Augustinus in Enchirid. euidenter tra-

Cap. 106. 10. b.

ser tradit: Illam, inquit, immortalitatem, in qua poterat non mori natura humana, perdidit per liberum arbitrium. Hanc vero, in qua non poterit mori, acceptura est per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum: quamuis sine gratia; nec tunc vllum meritum esse potuisset: quia est peccatum in solo erat arbitrio constitutum, non tamen iustitie habenda, vel retinenda sufficiebat liberum arbitrium, nisi diuinum præberetur adiutorium. Ecce his verbis satis ostenditur, quòd ante peccatum homo indigebat gratia operante, et cooperante. Non enim habebat quo pedem mouere posset sine gratia operantis, et cooperantis auxilio: habuit tamen quo poterat stare.

Quòd homo ante lapsum virtutes habuerit.

PRÆTEREA queri solet, utrum homo ante lapsum virtutem habuerit. Quibusdam videtur quòd non habuerit, id ita probare conantibus. Iustitiam, inquit, non habuit, quia præceptum Dei contempsit, nec prudentiam, quia sibi non prouidit, nec temperantiam, quia aliena appetijt, nec fortitudinem, quia prauæ suggestioni celsit. Quibus respondentes, dicimus eum quidem non tunc habuisse has virtutes quando peccauit: sed ante, et tunc amisisse. Quod multis Sanctorum testimonijs comprobatur. Ait enim Augustinus in quadam Homilia: Adam perditam charitate malus inuentus est. Item: Princeps vitiorum, dum vicit Adam de limo terra ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, charitate splendidum, primos parentes illis donis ac tantis bonis expoliavit, pariterq. peremit. De hoc eodem Ambrosius ad Sabinum ait: Quando Adam solus erat, non est præuaricatus, quia eius mens Deo adhaerebat. Sed per Psalmum quoque dicit quòd homo ante peccatum beatissimus auram carpebat aetheream. Sed quo modo sine virtute beatissimus erat, Augustinus quoque super Genesim dicit, Adam ante peccatum spiritali mente pradium fuisse. Non est ergo dubitandum hominem ante peccatum virtutibus fuisse, sed illis per peccatum expoliatum fuisse.

Epist. 41. 20. 3. In Ps. 124. Ser. 5. Li. 11. c. 42. in si. et li. 6. c. 27. et 28.

De eiectione hominis de Paradiso.

IN illius quoque peccati pœnam eiectus est de paradiso in istum miseriarum locum, sicut in Genes. legitur: Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vite, et comedat, et uiuat in æternum, emisit eum Deus de paradiso voluptatis. His verbis insinuari videtur quòd nunquam moreretur, si postea de illo ligno sumpsisset.

Aug. lib. 11. de Gen. ca. 40. in sensu Gen. 3. d

Quo modo intelligendum sit illud: Ne sumat de ligno vitæ, et comedat, et uiuat in æternum.

SED quia per peccatum iam mortuum corpus habebat, illa verba ex tali intellectu accipi possunt. Deus modo irati loquens, de homine superbo ait: Videte ne forte mittat manum suam, etc. id est caute vos angeli ne comedat de ligno vitæ, quo indignus est: de quo, si perstitisset, comederet, et uiueret in æternum, sed modo propter inobedientiam indignus est comedere. Et sicut verbo dixit, ita opere exhibuit. Emisit enim eum Deus de paradiso voluptatis in locum sibi congruum: sicut plerumque malus cum inter bonos uiuere cœperit, si in melius mutari noluerit, de bonorum congregatione pellitur, pondere prauæ consuetudinis pressus.

Aug. lib. 2. de Gen. contra Manic. c. 22. 10. 1.

De flammeo gladio ante paradysum posito.

NE vero ad illud posset accedere, collocavit Deus ante paradysum Cherubim, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitæ. Quod iuxta litteram potest hoc modo accipi, quia per ministerium angelorum ignea custodia ibi constituta fuit. Hoc enim per caelestes potestates in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium ibi esset quedam ignea custodia: non tamen frustra, sed quia aliquid significat de paradiso spiritali. Cherubim enim interpretatur plenitudo scientie: hæc est charitas, quia plenitudo legis est dilectio. Gladius autem flammeus pœna temporales sunt, quæ versatiles sunt, quia temporalia volubilia sunt. Illa ergo ad custodiam ligni vitæ ideo posita sunt ante paradysum, quia ad vitam non reditur nisi per Cherubim, scilicet plenitudinem scientie, id est, charitatem, et per gladium versatilem, id est, tolerantiam passionum temporalium.

Aug. super Gen. lib. 11. c. 40. in sensu su.

Rom. 11. c. Aug. lib. 2. de Gen. contra Manic. c. 23. 10. 1. in sensu.

An homo ante peccatum comederit de ligno vitæ.

POTEST autem queri, utrum de ligno vitæ ante peccatum comederit homo. De hoc Augustinus in libro de baptis. par. sic ait: Recte profecto intelliguntur primi homines ante mali-

Aug. 12. 10. 7.

grana

gnam diaboli persuasionem abstinuisse a cibo vetito, atque vni fuisse concessis: ac per hoc et ceteris, et precipue ligno vite. His verbis ostenditur, quod de ligno vite ante peccatum sumpsit: quibus preceptum erat, ut de omni ligno paradisi comederent, nisi de ligno scientie boni, et mali.

Quare non sunt facti immortales, si comederunt de ligno vite.

Quare ergo perpetua soliditate, et beata immortalitate vestiti non sunt, ut nulla infirmitate vel atate in deterius mutarentur? Hanc enim virtutem naturaliter illud lignum habuisse dicitur. Sed forte hoc non conferebat, nisi sepe de illo sumeretur. Potuit ergo fieri, ut de illo sumeret semel, et non sepius: qui per aliquam moram in paradiso fuisse intelligitur, cum Scriptura dicat eum ibi soporatum fuisse, quando costa de latere eius assumpta est, et inde formata mulier, et animalia ante eum ducta, quibus nomina imposuit.

DISTINCT. XXIX.

De potestate liberi arbitrii primi hominis, vtrum egerit gratia operante, et cooperante secundum statum naturae institutae.

Post hac considerandum, et cet.

Expositio textus.

VPRA ostendit Magister quantum liberi arbitrii indigeat auxilio gratiae secundum statum naturae lapsae. In hac parte inquiri, vtrum egerit gratia operante, et cooperante secundum statum naturae institutae. Diuiditur autem pars ista in duas partes. In quarum prima determinat de auxilio gratiae, quod collatum fuit homini ante peccatum. In secunda per oppositum determinat de supplicio poenae, quod inflictum fuit homini post peccatum, ibi: In illius quoque peccati poenam, et cet. Prima pars habet duas. In prima inquiri Magister vtrum liberum arbitrii hominis ante lapsum gratia egerit. Secundo vero, vtrum in statu illo gratiam, et virtutes habuerit, ibi: Præterea quæri solet, vtrum homo ante lapsum, et cet. Similiter secunda pars principalis duas habet. In prima determinat cuiusmodi poena homo fuerit punitus propter peccatum, videlicet poena expulsiōis de paradiso. Vbi etiam explanat verba Scripturæ circa hanc materiam. In secunda remouet dubitationem, quæ ex dictis habet originem, ibi: Potest autem quæri, vtrum de ligno vite, et cet. Et sic terminatur illa totalis pars, in qua agit Magister de primi hominis lapsu, et quantum ad peccatum per quod cecidit, et quantum ad adiutorium per quod stare potuit.

Dicimus Adam quidem non tunc habuisse has virtutes, quando peccauit, et cetera. Dub. I.

Contra: Videtur dicere falsum, quia si non habuit eas quando peccauit: ergo ante amisit eas, quam peccaret: sed virtutes non possunt amitti sine peccato: ergo ante peccauit, quam peccauit. Iuxta hoc quæritur, vtrum homo quando peccauit, erat sapiens, vel stultus, si sapiens: ergo non peccabat. Si stultus: ergo non videtur stultitia esse poena peccati.

RESP. Dicendum quod tempus commissionis peccati Adæ potest dupliciter determinari: aut secundum inchoationem, aut secundum consummationem: vtroque istorum modorum sermo Magistri habet veritatem secundum intellectum differentem. Si enim intelligatur de initio, vt sit sensus: non habuit virtutes, quando peccauit, id est quando peccare inchoauit, dicendum quod sermo iste intelligitur, quod non habuit virtutes quantum ad vsum, licet haberet virtutes quantum ad habitum. Vnde in peccati sui inchoatione quodam modo

do virtutes habuit, quodam modo virtute caruit, habuit secundum habitum, sed caruit secundum vsum. Si autem intelligatur de tempore consummationis peccati, sic cum consummatio peccati fuerit in instanti, et simul fuit peccatum consummari, et esse, sic etiam prædictus sermo veritatem habet, non solum propter hoc, quod Adam tunc non habuit virtutes quantum ad vsum, verum etiam quantum ad habitum. Si enim habuit tunc peccatum, constat quod non habuit virtutis habitum. Sicut enim in peccato simul est consummari, et consummatum esse, sic et in habitu virtutis simul est amitti, et amissum esse: et si amissus est, non habetur. Planum est igitur, quod quando peccauit, virtutes non habuit: nec tamen ex hoc sequitur quod, non amisit. Amittere enim in his, quæ subito amittuntur, non ponit habere in actu, sed habuisse de præterito, et non habere de presenti: hoc autem melius manifestatur in Quarto, in tractatu de iustificatione impij. Et per hoc patent illa duo quæ obiecta sunt.

Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vite, et cetera. Dub. II.

Contra: Si hoc verum esset, sequeretur quod Adæ ex primo peccato non incidisset in necessitatem moriendi, quod est contra textum: In quacumque die comederis, morte morieris. ITEM: Lignum vite signum erat illius ligni vite, quod Christus est, quod est in medio paradisi Ecclesiae: sed istud lignum potius obest, quam prodest illis, qui indigne sumunt: ergo videtur quod si Adam comedisset de illo ligno, potius sibi nocuisset, quam profuisset: ergo non viueret in æternum.

RESP. Dicendum quod verbum illud est verbum Domini loquentis ad Angelos: Vnde littera supplenda est sic: Nunc ergo (supple videte) ne mittat manum suam, et cetera. Hoc autem dixit Dominus, non quod Adam in æternum viueret, si post peccatum de illo ligno comederet, sed quia longiori vixisset tempore. Vnde verbum illud potest intelligi fuisse verbum misericordiae, quia Dominus volebat ipsum diu viuere in calamitate presentis vite in quam retrusus erat merito culpæ suæ. Vel potest esse verbum rigoris iustitiæ. Et quia Adam gustando cibum ligni vetiti se indignum reddiderat ad percipiendum effectum ligni vite, ideo Dominus in verbo præmisso, in quo fert sententiam contra eum, indicat se Adam duplici bono priuari, videlicet ligni esu, et ligni effectum: non quia post peccatum posset ad illum effectum peruenire, sed quia merito peccati vtrique meruit amittere. Et sic patent illa quæ obiecta sunt.

Veruntamen illud quod obicit de Sacramento altaris, non est simile, quia istius Sacramenti est efficacia specialis, et ei debetur reuerentia singulari ratione suæ dignitatis, et excellentiæ: nullum autem horum reperitur in eo, qui manducat, et bibit indigne: non sic autem erat in illo ligno vite.

Emisit.

Emisit enim eum Deus de paradiso voluptratis. Dub. III.

Videtur quod hoc non debuit Deus facere: cum enim Deus sit maioris misericordiae, quam sit homo, et nos videamus peccatores sustineri intra Ecclesiam, quæ est paradisi quædam: non videtur quod Deus debuisset eum eicere, sed potius longanimiter ad poenitentiam expectare. ITEM quæro quare dicit mundum istum fuisse sibi locum congruum. Aut enim erat deterioratus, aut non. Si non erat deterioratus, non videtur quod esset habitatio sibi congrua post concupiscentiam. Si deterioratus erat, videtur quod magis debuisset deteriorari locus ille in quo peccauerat, quam ille in quo non peccauerat. Iuxta hoc quæritur, de quo feruit ille locus homini, quia modo non feruit, nec post diem iudicij feruet: ergo videtur quod frustra factus sit locus ille.

RESPON. Dicendum quod Deus de paradiso hominem eiecit æquo iudicio, ita quod simul sibi ibi misericordia, et veritas. Veritas namque fuit ibi, quia sicut Angelus de paradiso caelesti eiectus est, quia ibi peccauerat, et se indignum illo loco reddiderat, sic et homo de amenitate paradisi terrestris eicci debuit. Misericordia etiam ibi fuit, vt homo in loco maioris calamitatis existens, et sciens se extra paradysum terrestrum esse, quasi exulem in mundo seipsum reputaret, et presentem vitam contemnendo ad bona inuisibilia asurgeret, et illa desideraret, et sic ad illa pertineret. Si enim temporalia amaret, impediretur, ne spiritualia apprehenderet, et si hunc amat corruptus concupiscentia quando est in valle miseriæ, quanto magis tunc amaret, si esset in illius paradisi amenitate, postquam morbo concupiscentiæ corruptus esset? Tanta enim ex tunc adhaerentia quieti temporali inhaereret, vt numquam æternam requireret: et ideo cum eo est actum misericorditer, et iuste. Et per hoc patent dubitationes præmissæ: patet enim quod non est simile de paradiso Ecclesiae: patet etiam quod locus iste magis est congruus statui miseriæ, etiam si vterque deterioratus esset. Postremo patet quod locus ille frustra non est: multum enim facit ad nostram eruditionem, et occasionem nobis præbet requirendæ salutis, in qua consistit summa etiam perfectio totius vilitatis humanæ.

Sed forte hoc non conferebat, et cet. Dub. IIII.

Innuat Magister quod lignum illud non conferebat immortalitatem, nisi sepe de illo sumeretur. Hoc videtur esse falsum, quia immortalitas perfecta ponit hominem extra statum animalitatis, sed frequens comestio ponit hominem in statu animalitatis: ergo per frequentem vsum ligni non perduceretur ad perfectam immortalitatem. ITEM frequentatio alicuius rei non variat effectum secundum speciem, sed solum confirmat, vel intendit: ergo si vnica comestio non poterat facere immortalitatem, videtur pati ratione quod nec frequentatio.

Præceptum affirmatiuum quo modo obliget.

RESPON. Dicendum quod Magister dubiose loquitur, nec sine causa: vtraque enim pars potest sustineri satis probabiliter, scilicet quod lignum vite vnica comestione conferret immortalitatem. Nec huic obuiat quod Dominus præceperat Adæ quod de omni ligno paradisi comederet: præceptum enim affirmatiuum non obligat ad semper, sed pro loco, et tempore. Potest etiam intelligi quod non conferret illum effectum vnica comestione, sed pluribus: et hoc quia lignum illud non conferebat immortalitatem, sicut causa immortalitatis principalis, et effectiua, sed sicut dispositiua. Et quemadmodum videmus in medicina quod frequentata disponit ad sanitatem, ad quam non sufficienter disponderet semel

BS.on.To.4.

A sumpta, sic et in proposito intelligendum est. Et per hoc patent quæ obiecta sunt: procedunt enim ac si lignum vite esset principale effectuum immortalitatis. De effectu autem istius ligni planius habitum, est supra: hæc autem dicta sufficiant.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis, in qua agitur de gratiæ adiutorio secundum statum naturae institutae, incidit hic quæstio circa tria. Primo quæritur, vtrum homo ante peccatum gratia egerit. Secundo quæritur, vtrum ante peccatum gratiam habuerit. Tertio quæritur de quantitate gratiæ, quam in illo statu habuit. Circa primum quærentur duo. Primo quæritur, vtrum homo in statu innocentie, circumscripto dono gratiæ, esset Deo acceptus. Secundo quæritur, vtrum absque gratia posset exire in opus meritorium.

QVÆSTIO I.

An absque dono gratiæ homo esset Deo acceptus in statu innocentie.

Alex. Alen. 2. p. q. 91. Memb. 1. Richar. 2. Sent. d. 29. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 29. q. 1.

VTVM absque dono gratiæ homo esset Deo acceptus in statu innocentie. Et quod sic, videtur: Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona: sed summo bono non potest non complacere illud quod est valde bonum: si ergo homo inter ceteras creaturas inferioris principatum obtinebat, videtur quod ipse valde bonus erat: et si hoc, ergo Deus illum acceptabat.

ITEM: Diligis omnia Domine, et nihil odisti eorum, quæ fecisti: sed homo in statu innocentie nihil habebat quod esset dignum odio, et totum quod habebat a Deo factum erat: ergo Deus ipsum totaliter diligebat: sed quod sic a Deo diligitur, ab eo acceptatur: ergo, et cetera.

ITEM: Ego diligentes me diligo: sed homo secundum statum naturae institutae diligebat Deum, propter se, et super omnia, quia rectus erat: ergo videtur quod etiam præter omnem gratiam Deus eum amabat: et si hoc, ergo Deo acceptus erat.

ITEM artifex creatus complacet sibi in opere suo, et illud acceptat quando ipsum fabricat secundum voluntatem suam: sed Deus, qui est summus artifex, hominem formauerat ad imaginem suam, et optima ratione eum condiderat: ergo videtur quod ex naturalibus sibi datus homo Deo placebat.

ITEM nihil est quod plus faciat animam caram Deo et acceptam, quam quod sit tota pulchra, et nulla sit in ea macula: sed anima Adæ in statu innocentie tota erat pulchra, nulla erat in ea macula, quantum erat ex naturali conditione: ergo absque omni gratia superaddita Deo erat accepta.

ITEM aut Deus poterat facere aliquam creaturam ita bonam quod ex puris naturalibus sibi placeret, aut non. Si non, videtur quod non esset omnipotens. Si sic, ergo non videtur quod ad hoc quod natura placeat Deo, necessarium sit superaddi donum gratiæ: si igitur homo perfecte conditus fuit secundum exigentiam status naturae, videtur quod Deo placebat absque omni dono gratiæ superaddita.

SED CONTRA: Sine fide impossibile est placere Deo: sed fides est donum superadditum naturae secundum quod dicitur Corinthiis: ergo sine dono gratiæ nature superadditæ nullus potest placere Deo.

ITEM: Neminem diligit Deus nisi illum, qui cum.

AD OPPOSITVM. Gen. 1. d.

Sap. 11. d.

Proh. 8. b.

Heb. 11. d.

1. Cor. 12. b.

Sap. 9. b
Ibid. c. 9.
Cap. 3. p. 1.
Cap. 4. c
Joan. 1. b
Gen. 4. a

cum sapientia inhabitat: sed sapientia est donum Dei naturae superadditum: secundum quod in ista subiungitur: Mitte illam de caelis sanctis tuis: et cetera: ergo absque dono gratiae naturae super additae impossibile est Dei amicum esse.

Item Dionysius in libro de angelica hierarchia: Ex dignitate est inferiora per media, et media per superiora reducere: sed media bona sunt potentiae naturales, bona maxima sunt gratia, et virtutes, quibus non contingit male uti: ergo secundum rectum ordinem anima non potest ad Deum redire, nec Deo placere, nisi perficiatur per dona virtutum, et gratia.

Item nihil excellentius est secundum naturam in homine, quam ipsa imago: sed imago indifferens est ad acceptandum, et non acceptandum: ergo ad hoc quod aliqua anima a Deo acceptetur, necesse est vitare naturalia esse aliquid donum natura superadditum.

Item quoniam quaeque Deus animam acceptat, eam in coniugium sibi desponsat. Unde et animam dicit sponsam suam in Cantico: Sed quantumcumque aliqua creatura sit excellens, semper in infinitum est Deo inferior: ergo nunquam digna est in coniugium assumi, nisi Deus ex mera liberalitate condescendat, et hoc est praestare gratiam: ergo, et cetera.

Item cum Deus hominem acceptat, filium suum reputat, secundum quod dicitur: Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Sed creatura quantumcumque sit nobilis, semper est Dei serua: sed seruus non potest adoptari in filium, quin fiat ei gratia: ergo impossibile est quod aliqua creatura acceptetur a Deo sine munere gratiae superadditae.

CONCLVSIO.

Homo in statu innocentia sine gratia non esset speciali acceptatione acceptus Deo: sed tantum generali: quod quod omnia creatura Deo accepta est.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod dupliciter contingit dicere aliquid acceptari a Deo. Vno modo quadam acceptatione generali: ut idem sit acceptare aliquid quod reputare bonum, et in bona conferuare: et haec acceptatione non tantum acceptatur creatura rationalis, sed etiam omne opus Dei. Est etiam alia acceptatio specialis, qua dicitur aliquid acceptare illud quod dignum reputatur aeterna beatitudine: et tali acceptatione non acceptat Deus nisi creaturam rationalem: illa enim sola est, quae eius capax, et particeps esse potest. Hanc autem creaturam rationalem tunc acceptat, cum consecrat in templum, et adoptat in filium, et assumit in coniugium. Nam animae sanctae, quae Deo placent, et dicuntur templum Dei, et dicuntur filij Dei, et dicuntur sponse Dei, secundum quod colligitur ex nouo, et veteri testamento. Primum genus acceptationis non requirit superaddi donum gratiae ultra ea quae sunt de conditione naturae. Secundum vero genus acceptationis non potest non esse gratuitum, tum propter gratuitam Dei condescensionem, tum propter creaturae exaltationem ultra terminos, siue status naturae. Gratuita namque Dei condescensio in huiusmodi acceptatione necessario requiritur. Quod enim Deus immensus habitare velit in anima, ut in templo: quod iterum velit seruum reputare pro filio: quod ancillam suam assumere velit in coniugium, hoc nemo dubitat esse mere gratiae, et condescensionis liberalissime. Creaturae etiam sublimatio in tali acceptatione ultra statum naturae reperitur. Quod enim creatura consecratur in templum, adoptatur in filium, assumatur in coniugium, hoc est supra naturale complementum omnis creaturae: et ideo nec consecratio, nec adoptatio, nec vnio animae ad Deum fit per aliquam proprietatem naturae, sed per

aliquid donum gratiae superadditum: quod animam consecrat, ut in templum: assumit, ut sit Dei filia: quod faciem decorat animae, ut apta sit esse Dei sponsa: haec autem omnia facit gratia gratum faciens, cui est adeo iuncta. De conformitas, ut nullo modo possit Deo dissimilis fieri: adeo iuncta spiritualis veritas, ut nullo modo possit deformari: et ideo redditur animam Deo acceptam. Et est ratio acceptandi secundum illas tres proprietates praedictas, quae quidem conueniunt ei non secundum tropum, aut transumptionem, sed secundum veritatem, aut secundum proprietatem. Et sic patet quod homo in statu innocentiae gratia gratum faciente indiget ad hoc, ut Deo placeat. Et haec necessitas supra est ex parte modi acceptandi. Possit nihilominus, et alia ratio sumi ex parte acceptantis. Deus enim, qui omnia fecit in gloriam suam, et nullius indiget laude, potissime requirit a creatura rationali honorem. Et quia honorem Deo exhibemus, quando in ipsum omnia referimus tanquam in omnium auctorem, et finem, non decreuit Deus hominem perducere ad perfectionem gloriae per aliquid quod ortum haberet ex natura principijs, sed per munus additum naturalibus: ut ex hoc homo Deo magis gratus existeret, et totius salutis suae opus Deo attribueret. Et sic patet quod nemo potest acceptari a Deo absque munere gratiae superadditae naturae, et concedendae sunt rationes ad hoc inductae.

1. 2. Ad rationes vero ad oppositum, planum est respondere ex his, quae dicta sunt. Nam duae primae auctoritates intelliguntur de acceptatione, et dilectione secundum generalem modum: nos autem loquimur hic de acceptatione secundum modum specialem, quo Deus acceptat ipsam animam, ut reputet eam dignam aeterna gloria.

3. Ad illud quod obijcitur: Ego diligentes me diligo, et cetera, dicendum quod illud intelligitur de dilectione charitatis, quae non est absque gratia, et hoc plurimum differt a dilectione naturali, qua homo diligebat Deum propter se, et super omnia, sicut ostensum est supra.

4. Ad illud quod obijcitur, quod artifex creatus complacet sibi in opere suo, dicendum quod istud est verum de illa generali acceptatione, et complacencia, qua aliquis reputat aliquid esse bonum: sed de illa acceptatione, qua aliquis sic acceptat aliquid, ut reputet se illi obligatum ad retribuendum aliquid magnum, veritatem non habet: hanc enim solum contingit reperire circa opus diuinum, quod habet liberum arbitrium, et circa quod nata esse laus, et vituperium.

5. Ad illud quod obijcitur, quod natura instituta absque omni gratia esset tota pulchra, et sine macula, dicendum quod etsi esset sine macula: non tamen esset tota pulchra ea pulchritudine, quae est a gratia. Pulchritudo enim gratiae est sancti amoris conciliatua secundum quod dicit Glossa super illud Psalmi: Ut exhiberet faciem in oleo. Glossa: Gratia est quidam nitore animae ad conciliandum sanctum amorem.

6. Ad illud quod obijcitur, vtrum Deus posset talem naturam facere, quae esset ei accepta absque munere gratiae, dicendum quod etsi ipse posset omniamquam omnipotens, natura tamen non esset capax, unde impossibilitas illa venit ex parte creaturae. Si enim hoc faceret, nihil aliud esset facere, quam quod facere donum gratiae, donum esse naturae, et gratiam esse naturam. Hoc autem impossibile est, cum donum gratiae sit ultra terminos naturae. Unde sicut impossibile est quod homo fiat a Deo beatus per naturam, quamuis possit creari beatus, quia beatitudo consistit in bono, quod est supra omnem naturam, sic etiam intelligendum est, in gratia. Praeterea: Esto quod posset facere: non tamen decreuit, quia non decuit. Et ratio huius dicta est, videlicet, ut ex hoc diuina seruetur gloria, in cuius praedictum iudicium.

Dist. 3.

Aug. super psal. 103.

iudicium Deus neminem acceptat. Conferretur etiam nihilominus ipsa gratia, quae nullo modo potest, nec debet esse ingrata: et ideo sic debet dari, ut reputetur esse gratis data.

QVÆSTIO II.

An homo in statu innocentia in opus meritorium exire posset aliqua dono gratiae.

Alex. Alenf. 2. p. q. 91. Memb. 1. art. 3.
Rich. 2. Sent. d. 29. ar. 2. q. 2.
Steph. Brulef. 2. Sent. d. 29. q. 2.

AD OPPOSITIVM.

Ca. 43. 10. 7

Dama. sc. li. 2. ca. 30. de fide Ortho.

3. Phy. con. tex. 64. et 7. c. 18. et 1. rmet. cont. 7. 2. et Inde.

Lib. 3. de anima con. tex. 45.

FVNDAMENTA. Rom. 6. d

TRVM homo in statu naturae instituta posset in opus meritorium exire absque dono gratiae. Et quod sic, videtur Augustinus in libro de natura, et gratia: Quis nesciat ita factum hominem, ut in eo liberum arbitriū ad iuste viuendum pro possibilitate, et capacitate sua constitueretur? ergo videtur quod ex libertate arbitrii naturali posset iuste viuere: ergo et opera meritoria facere.

2. Item Damascenus: Manentes in eo quod est secundum naturam, in virtute sumus: sed opera virtuosae sunt meritoria: ergo liberū arbitriū in integritate suae naturae manens, absque omni gratia poterat facere opera meritoria.

3. Item Dei perfecta sunt opera, et perfectum est aliquid, ut vult Philosophus, cum attingit proprio fini, seu propriae virtuti: ergo si homo perfectus conditus est, poterat exire in operationem, propter quam factus est: haec autem est operatio, per quam peruenitur ad gloriam: ergo, et cetera.

4. Item in omnibus creaturis distantibus a suo termino, ad quem ordinantur, data est virtus per quam possint ad illum finem peruenire, sicut patet in igne, qui cum deorsum est, sua leuitate potest sursum ferri: ergo aut liberū arbitriū miserabilis fuit inter ceteras creaturas, aut si aliae creaturae per naturam habent potentiam perueniendi ad suum finem, videtur quod multo fortius homo posset per virtutem naturae ante statum miseriae.

5. Item natura nihil facit frustra, nec deficit in necessarijs: sed nihil est maius necessarium homini, quam illud, sine quo non potest beatificari: ergo cum potestas merendi huiusmodi sit, videtur quod haec inesset ei per naturam, omni gratia circumscripta.

6. Item circumscripta gratia, intelligamus hominem in statu naturae seruare diuina mandata: aut igitur meretur aliquid, aut nihil. Si nihil, ergo frustra operatur: sed frustra operari, non potest esse sine aliqua poena: hoc autem non poterat esse in natura instituta. Si aliquid meretur, cum opus rectum sit ad beatitudinem ordinatum, videtur quod ex puris naturalibus mereri possit praemium aeternum.

CONTRA: Gratia Dei vita aeterna. Et Glossa: Nihil aliud in nobis Deus coronat, quam sua munera: tam ex textu, quam ex Glossa colligitur quod vitam aeternam non contingit mereri absque gratia.

Item Deus nullo modo indiget bonis nostris: ergo si acceptat bona nostra, hoc non est propter aliquam suam utilitatem: sed si est, hoc est per meram benignitatem: igitur nisi diuina iustitia condescendat per gratiam, impossibile videtur quod reputet aliquem dignum gloria propter aliqua opera, quae faciat.

Item meritum, et praemium debent esse proportionabilia: sed natura quantumcumque eminens improporcionabilis est, et alterius generis, quam sit beatitudo gloriae: igitur impossibile est mereri gloriam per pura naturalia.

Item nobilior est substantia, quam operatio: sed

S. Bon. To. 4.

A Deus numquam acceptat hominem absque munere gratiae: ergo nec operationem hominis reputat meritoriam, nisi procedat a libero arbitrio, et a gratia.

CONCLVSIO.

Homo in statu naturae instituta non poterat sine gratia operari opus meritorium de condigno propter conditionem retribuentis, et licet nunc illius sit magis indigens propter conditionem operantis, et operis meritorij.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod non solummodo gratia necessaria est ad merendum secundum statum naturae lapsae, sed etiam secundum statum naturae institutae, licet secundum statum naturae lapsae magis indigeat liberum arbitrium dono gratiae. In statu namque naturae institutae necessaria erat gratia, tum propter conditionem retribuentis, tum etiam propter conditionem retributionis. Propter conditionem retribuentis, quoniam ipse Deus bonorum nostrorum non indiget: ideo nec acceptat hominem propter opera, nec aliquid meritum obligare potest ipsum secundum rationem dati, et accepti: ideo ad hoc quod aliquod bonum opus creaturae ad remunerandum Deo complaceat, necesse est quod ipse gratuitae bonitatis influentia in operante praecedat, per quam creatura ipsi Creatori grata existat. Similiter propter conditionem retributionis impossibile erat liberū arbitriū mereri sine auxilio gratiae gratum facientis, pro eo quod illud praemium quod meremur, est beatitudo aeterna. Beatitudo autem aeterna consistit in habendo eum, qui est omne, et summum bonum, et qui est super omnem naturam exaltatus, et lucem habitat inaccessibilem: et ideo impossibile est quod homo merendo ad illud summum bonum ascendat, et perueniat, nisi per aliquod adiutorium quod sit ultra naturam: sic igitur homo in statu naturae institutae absque dono gratiae mereri non potuit, tum propter conditionem retribuentis, tum propter conditionem retributionis: in statu vero naturae lapsae non solum modo indiget gratia ad merendum propter has condiciones, sed etiam propter conditionem operantis, et operationis meritoriae. Operans enim in statu naturae lapsae semper est in peccato, et Dei aduersarius, et inimicus, nisi a peccato releuetur per gratiae donū: et ideo quidquid faciat, nisi voluntas eius praueuiatur a gratia, quae Deo reconciliet, nihil meretur merito condigni, pro eo quod Dei est aduersarius, et inimicus: Deus autem opera non acceptat, nisi prius acceptet personam, sicut innuitur. Respexit Dominus ad Abel, et ad munera eius: prius dicit ad Abel, et postea dicit ad munera. Propter conditionem etiam operationis necessaria est gratia, quia nulla est operatio meritoria nisi recta, et nulla est recta, nisi fiat ex recta intentione: et nulla potest esse recta intentio, nisi quae summum bonum omni bono praerponat: nulla autem intentio potest hoc facere in statu lapsae naturae sine dono gratiae: et propterea qualecumque, vel quantumcumque faciat homo operatione absque gratia, non meretur: quia non pensat Deus quantum, sed ex quanto hoc faciat. Patet igitur quod multiplex est necessitas gratiae ad merendum, scilicet propter conditiones retribuentis, et retributionis operantis, et bonae operationis: ita quod haec quadruplex necessitas concurrat ad statum naturae lapsae: et duplex ad statum naturae institutae, et hoc est quod Magister dicit in littera quod homo indigebat gratia operante, et cooperante secundum statum naturae institutae, licet non secundum omnem modum gratiae operantis.

1. 2. Ad illud ergo quod obijcitur in contrariū de auctoritate Augustini, et Damasceni, dicendum quod illud dictum est, non quia potestas liberi arbitrii, et naturae sit sufficiens in opus meritorium, sed quia natura bene ordinata concordat cum gratia, et discordat a culpa.

Psal. 15. a

Gen. 4. a

3. Ad illud quod obijcitur, quod Dei perfecta sunt opera, dicendum quod est perfectio quantum ad esse primum, et est perfectio quantum ad esse secundum. Et perfectio quantum ad esse secundum duplex est. Quaedam enim est, quae habet ortum a perfectione secundum esse primum, sicut illa perfectio, quae attenditur in accidentibus, quae oriuntur ex principiis subiecti. Est alia perfectio quantum ad esse secundum, quae non causatur a perfectione secundum esse primum, sed potius est supra illud, sicut est perfectio in esse gratuito, vel glorioso, quae quidem est in nobis, non ex nobis, sed ex Deo. Cum ergo dicitur quod Dei perfecta sunt opera, hoc intelligitur quantum ad esse primum, et quantum ad esse secundum quod causatur ab illo. Quantum autem ad illud esse secundum, quod non causatur a perfectione secundum esse primum, veritate non habet. Non enim fecit Deus omnes beatos, et gloriosos, sed illos solos beatificavit, quos praedestinavit conformes fieri imaginis filij sui: hoc enim disponit dare per merita tamquam bonum laudabile. Et ratio huius assignata fuit supra.

Rom. 8. f
Dist. 24.

4. Ad illud quod obijcitur, quod aliae creaturae possunt pervenire in finem, ad quae sunt per virtutem naturae, dicendum quod non est simile, quia finis creaturae rationalis est summum bonum quod est supra omnem naturam. Finis vero aliarum creaturarum est bonum creatum quod est infra terminos naturae: ideo creatura rationalis magis indiget dono gratiae, ut possit pervenire ad suum finem quam aliae creaturae.

5. Ad illud quod obijcitur, quod natura non deficit in necessariis, iam patet responsio ex praedictis: hoc enim intelligitur de necessariis, quae quidem attenduntur quantum ad esse primum, vel quantum ad esse secundum quod causatur ex principiis naturae. Quantum vero ad illud esse secundum quod est supra naturam, necesse est naturam deficere, et tale est esse gratuitum, et gloriosum: nullum tamen ex hoc fit naturae praedictum, quia Deus defectum naturae supplet, et semper praesto est, cum se offert tempus, et locus, completere, et dare quod natura non poterat.

6. Ad illud quod obijcitur ultimo, vtrum homo mereretur aliquid, vel nihil, si faceret mandata Dei, et cetera, dicendum quod non mereretur aliquid de condigno, sed de congruo, et sic merendo. Disponeret se ad gratiam: et ideo non operaretur frustra. Ex praedictis patet quantum humana natura in statu innocentiae egerit gratia.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur, vtrum homo in statu innocentiae habuerit gratiam gratum facientem. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo quaeritur, vtrum habuerit gratiam ante lapsum. Secundo quaeritur, vtrum simul tempore conditus fuerit in gratuitis, et naturalibus.

QUESTIO I.

An homo ante lapsum gratiam habuerit.

Alex. Alen. 2. p. q. 91. Memb. 2. ar. 1.
S. Tho. 2. p. q. 95. ar. 1.
Et de Veritate q. 9. ar. 2.
Et 2. Sent. dist. 29. q. 1. ar. 2.
Egid. Rom. 2. Sent. d. 29. q. 2. ar. 2.
Richar. 2. Sent. d. 29. q. 1.
Tho. Arg. 2. Sent. d. 29. q. 1. ar. 3.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 29. q. 3.
Gabr. Biel. 2. Sent. d. 29. q. 1.

FVNDAMENTA.
Luc. 10. 6



TRVM homo ante lapsum habuerit gratiam. Et quod sic, videtur: Quia etiam expoliaverunt eum, et plagis impostis, et cetera. Et exponunt sancti, et Glossa quod

expoliaverunt eum gratis, et vulneraverunt in naturalibus: ergo si hoc intelligitur in primo homine, primus homo non tantum habuit naturalia, sed etiam gratuita ante peccatum.

ITEM Bernardus: Cum videret Patrem nostrum omnium hominum amulum charitate circumdatum, et omni virtute vestitum, et hoc accepisse terrenum hominem, quod ipse per superbiam amisit, invidit insatiabilis homicida. Ex hoc igitur patet quod primus homo et charitatem habebat, et omnem virtutem.

ITEM Adam post soporem prophetauit, sicut innuitur in textu Genesis, et in Glossa: hoc autem non fuit, nisi quia introductus fuit in illo sopore in secretum caelestis curiae, sicut plures dicunt auctoritates: sed nullum decebat illuc introduci, qui non haberet gratiam gratum facientem: ergo, et cetera.

ITEM a Deo recepit mandatum disciplinae, sed si illud mandatum servasset absque gratia, nihil meruisset. Si igitur illud mandatum est sibi in meritum obedientiae, videtur quod Deus non dedit sibi praecipuum praeter gratiae adiutorium, alioquin dedisset in malum: quod nullo modo decet facere Deum.

ITEM Peccatum Adae arguitur fuisse maximae ingratitudinis: sed nullum donum in via est maius gratia gratum faciente: ergo si maior ingratitudo fuit in peccato Adae quam in peccato aliorum posterorum, et posterius eius post acceptum donum gratiae Deum offendant, videtur quod ipse ante peccatum habuerit donum gratiae gratum facientis.

SED CONTRA: Deus sciebat ipsum statim esse lapsum: ergo sciebat quod illud gratiae donum in nullo esset sibi vtile, sed potius esset sibi in nocumentum. Si igitur sapiens artifex non debet aliquid frustra facere, vel etiam quod veratur in operis sui damnum, et nocumentum, videtur quod non dedit illi gratiam.

AD OPPOSITVM

2. ITEM: Adam quia iustitiam originalem habuit quando peccavit, et voluntarie perdidit, numquam eam recuperavit: ergo pari ratione si habuisset donum gratiae gratum facientis, nec ipse, nec aliquis posterorum eius gratiam recuperasset: si igitur ipse gratiam gratum facientem recuperavit, videtur quod ante lapsum eam non habuerit.

3. ITEM: Adam habebat optima naturalia, et nullam habebat pronitatem ad malum, nec difficultatem ad bonum: ergo si charitatem, et gratiam habuisset, totaliter Deo adhaesisset: ergo numquam in peccatum cecidisset: sed constans est quod cecidit: ergo gratiam ante lapsum non habuit.

4. ITEM Lucifer non habuit gratiam gratum facientem, sicut probatum fuit supra: si ergo Adam gratiam gratum facientem habuit, et ab illa cecidit: ergo de altiori gradu cecidit quam Angelus: ergo videtur quod peccatum eius fuit incurabilius quam peccatum angelicum: si igitur hoc constat esse falsum: Adam ante peccatum non habuit gratiae donum.

5. ITEM prius debet probari aliquis, quam in amicum assumi, hoc non solum verum est in amicitia humana, verum etiam in amicitia divina. Vnde dicitur: Abraam Pater noster tentatus est, et per multas tribulationes probatus, Dei amicus effectus est. Si igitur nullus habet Dei gratiam, quin habeat Dei amicitiam, videtur quod ante tentationem Adam non habuit gratiam, sed statim post tentationem peccavit: ergo non habuit gratiam ante lapsum.

Indit. 8. 6

CONCLUSIO.

Homo in statu innocentiae habuit gratiam gratum facientem: quae et malo possit resistere, et in bono proficere.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod circa hoc duplex consistit esse.

Opinio 1. esse opinio. Quidam enim dicere voluerunt quod Adam non habuit gratiam gratum facientem, pro eo quod non videtur credible quod lapsus esset, si tale adiutorium habuisset. Ad auctoritates autem et rationes respondent dicentes quod Adam habuit multas gratias gratis datas, et naturam habuit valde bonam: et propterea sancti aliquando videntur dicere, ipsum habuisse gratiam ante lapsum, non quia habuit donum gratiae gratum facientis, sed donum gratiae gratis datae, et per illud poterat tentationi resistere, et ad gratiam gratum facientem seipsum disponere. Sed quoniam auctoritates sanctorum expresse videntur dicere de gratia gratum faciente, sicut patet in illis, quas Magister adducit in littera, et huic etiam consonare videtur Scripturae auctoritas, et rationis probabilitas, ideo est alia opinio communior, et verior, et probabilior, quam etiam Magister sustinet in littera, scilicet quod Adam ante lapsum gratiam gratum facientem habuit, per quam non solum malo resistere, sed etiam in bono proficere potuit: et illa gratia adiutoria ita bene meruisset mandatum Domini observando, sicut demeruit transgrediendo. Hanc igitur opinionem sustinendo concedere possumus rationes, quae ad primam partem inducuntur.

Improbatio
Est expresse
Conc. Trid.
Sess. 5. can.
1. et 2.
Opin. 2.

1. Ad illud autem quod obijcitur in contrarium, quod Deus sciebat statim ipsum lapsum, dicendum quod propter hoc non debuit dimittere donum gratiae sibi dare duplici ratione. Primo quidem, quia simul cum hoc praesciebat quod bonum debebat de lapsu eius elicere. Secundo vero, quia Deus in conferendo gratiam non attendit futura peccata, sed idoneitatem presentem ad gratiam, sicut patet cum confert gratiam in tempore praesentis, et eis quos ab aeterno reprobat: et in vitroque eorum commendatur Dei largitas, et sapientia, et arguitur hominis ingratitudo, et iniustitia, in hoc quod a tam beneficio, et tam benigno se auertit sine causa.

2. Ad illud quod obijcitur, quod non potuit recuperare originalem iustitiam, quam habuit quando peccavit, dicendum quod non est tota ratio, scilicet quod voluntarie amisit iustitiam illam, sed simul cum hoc facit quod iustitia originalis, non tantum respiciebat voluntatem deliberativam, sed etiam respiciebat ipsam naturam institutam: gratia autem respicit ipsam voluntatem liberam, et est libera. Et quoniam voluntas de facili vertitur, et renertitur: natura autem cum corrupta est, non sic de facili releatur, hinc est quod magis potest recuperari gratia, quam prima iustitia, quamvis utraque fuerit per peccatum amissa. Est et alia ratio, quare non recuperatur originalis iustitia: sed haec manifestabitur infra, cum agatur de originali peccato.

Dist. 32. ar.
10. 1.

3. Ad illud quod obijcitur, quod si Adam habuisset gratiam quod inseparabiliter Deo adhaesisset, dicendum quod hoc non oportet, quia liberum arbitrium habens gratiam moveri potest praeter gratiae inclinationem, et frequenter movetur, nihil considerans de eo ad quod movet gratia: vnde frequenter contingit quod homo magna charitatis inordinate afficitur pro eo quod non semper actualiter fertur in illud summum bonum, circa quod habet immensum desiderium: sic intelligendum est accidisse ipsi Adae. Quis enim est homo habens charitatem, qui peccaret, si Deum praeculis semper haberet, et actu consideraret, quantum Deus amabilis est, et quantum nefas est ipsum offendere.

4. Ad illud quod obijcitur quod Lucifer non habuit gratiam gratum facientem, dicendum quod verum est: ex hoc tamen non sequitur quod homo peccaverit maiori ingratitudine, pro eo quod Lucifer proximior erat statui gloriae: simul enim recepit gratiam, et gloriam. Homo vero sic conditus

S. Bon. To. 4.

fuit, ut longe ante gloriam haberet gratiam: et ideo positus est in terra quasi longe a caelo distans, ac per hoc in transgrediendo nec adeo cecidit de alto ut Lucifer, nec adeo fuit ingratus, nec adeo per peccatum deprauatus.

5. Ad illud quod obijcitur, quod prius debet homo tentari quam in amicum assumi, dicendum quod illud intelligitur de illa amicitia, quae facit Deo hominem probatum, et familiarem, per quem modum dicit ipse Dominus Apostolis: Vos autem dixi amicos, et cetera. De amicitia autem large dicta hoc non potest intelligi apud Deum, licet possit intelligi de amicitia apud homines, pro eo quod nisi Deus gratiam daret, in probando potius reprobarer quam approbare: non enim habemus vnde possimus probari a Deo, nisi per eius donum: non sic est autem de homine respectu hominis: et sic patet illud.

Ioan. 15. 6

QUESTIO II.

An homo simul tempore conditus fuerit in gratuitis, et naturalibus.

Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 29. q. 1. ar. 1.
Richar. 2. Sent. d. 29. ar. 2. q. 1.
Steph. Brulef. 2. Sent. d. 29. q. 4.
Gabr. Biel. 2. Sent. d. 29. q. 1.



TRVM homo simul tempore conditus fuerit in gratuitis, et naturalibus. Et quod sic, videtur per textum Genesis: Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram. Sed sicut exponit Augustinus et habitum est supra: Imago est in naturalibus, et similitudo in gratuitis: ergo si homo factus est ad imaginem, et similitudinem, videtur quod conditus fuit simul in naturalibus, et gratuitis.

AD OPPOSITVM.
Gen. 1. d

Dist. 26.

2. ITEM: Deus de terra creavit hominem. Et post: Et secundum se vestiuit illum virtute: igitur homo a sui conditione primaria virtute fuit vestitus, et si hoc, redit idem quod prius.

Eccl. 17. 6

3. ITEM Damascenus: Fecit Deus hominem innocentem, rectum, virtuosum, sine sollicitudine, sine tristitia, omni virtute decoratum, omnibus donis ornatum: ergo videtur quod homo in gratuitis fuerit conditus.

Damasc. li. 2. ca. 22. de fide ortho.

4. ITEM hoc videtur ratione: Deus fecit hominem quantum ad aetatem perfectum, et quantum ad cognitionem ab exordio suae conditionis: ergo pari ratione videtur quod fecerit eum perfectum quantum ad voluntatis rectitudinem: sed voluntatis rectitudo consistit in dono gratiae: ergo videtur quod donum gratiae habuerit in initio suae conditionis.

5. ITEM ad hoc quod alicui detur gratia, requiritur divina liberalitas, et recipientis idoneitas: sed Deus in primordio cum Adam condidit, liberalissimus erat, et Adam a suae conditionis primordio ad suscipiendam gratiam idoneitatem habebat: ergo ab ipso conditionis primordio Deus ei gratiam conferebat.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA: Augustinus dicit: Homo in suae conditionis primordio habuit vnde posset stare, sed non vnde posset proficere. Et cetera.

Hoc dicit

ITEM Magister dicit supra: Poterat homo perficere bonum: sed si habuisset gratiam gratum facientem ab exordio creationis, potuisset vtrumque: ergo si non potuit perficere bonum, patet, et cetera.

Hoc dicit

ITEM magis convenit gratia cum gloria, quam natura cum gratia: sed in homine gratia praecedit gloriam: ergo pari ratione, immo multo fortiori, natura praecessit tempore bonum gratiae.

Magister dicit

24. et aliquid habet

rar ab Augustino de corruptis et gratia. c. 22. d. 24. cap. 1.

mm 3 ITEM

ITEM per gratiam fit matrimonium inter Deum, et animam: sed lex matrimonij est, vt non fiat absque mutuo consensu: ergo videtur quod nulli adulto gratia debeat dari, nisi præcedat consensus: si ergo Adâ prius fuit quàm natura eius consentire posset: ergo non habuit simul naturam, et gratiam.

ITEM donum gratiæ instructiuum est nisi a Deo esse recognoscatur: nemo enim in se gratiam referuare potest, nisi pro illa Deo gratus existat: igitur si magis tenet rationem gratuiti quod est naturalibus superadditum quàm quod est naturaliter inditum, et donum gratiæ est mere gratuitum: ergo videtur quod non ab ipsâ creatione, sed post donum gratiæ fuerit homini collatum.

CONCLUSIO.

Homo in statu innocentia creatus, prius naturalibus donis fuit præditus, posterius vero gratuitis honestatis, sic requirente, et disponente sapientiâ, bonitate, et diuina iustitia.

S. Thom. 1. par. 9. 95. ar. 1. RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc duplex fuit opinio. Quidam namque dicere voluerunt quod homo fuit creatus non solum in naturalibus, verum etiam in gratuitis, tum propter Dei liberalitatem, tum etiam propter hominis idoneitatem. Sed quoniam Sanctorum auctoritates videntur sonare contrarium, ideo est alia opinio communior, et probabilior quod homo prius tempore habuit naturalia quàm haberet gratuita. Vnde secundum hanc in statu innocentia distinguuntur duo tempora: quoddam enim fuit tempus, in quo tantum habuit naturalia, quoddam vero in quo habuit et naturalia, et gratuita. Secundum diuersitatem huius duplicis temporis dissoluitur apprens contrarietas in auctoritatibus Sanctorum: Nam quaedam videntur dicere quod homo habuit gratiam, quaedam vero quod non, et vtræque verum dicunt pro diuersis temporibus. Ratio autem, quare Dominus voluit post naturalia dare gratiâ, cum posset dare simul, sumitur ex triplici ordine, videlicet ab ordine sapientiæ, bonitatis, et iustitiæ. Ordo sapientiæ hoc requirebat, vt sicut esse gratuitum est alterius generis, quàm esse naturale, sic in diuersis temporibus homini conferretur: et sicut elementa mundi prius tempore fuerunt creata, et distincta, quàm ornata propter ordinem sapientiæ commendandum, sic etiam fieret circa hominem, qui est minor mundus. Ordini etiam bonitatis hoc cõpetebat: hoc enim ordine dicitur aliquid ordinari in suum finem: tunc igitur gratia homini ordinate datur, quando datur ei secundum quod est vtilior, et fructuosior. Tanto autem gratia Dei est nobis vtilior, et fructuosior, quanto pro ea Deo gratiosiores existimus: et ideo sic debuit dari, vt ex ipso ordine dandi cognosceretur donum illud esse gratuitum: propterea non fuit a creatione indita, sed nature iam perfectæ, et constitutæ fuit superinfusa. Ordo etiam iustitiæ hoc requirebat: Deus enim secundum legem communem requirit aliquam dispositionem, et præparationem a parte nostra, ad hoc quod infundat alicui gratiam, siue in eo cui infundit, vt in adulto, siue in alio adiuuante secundum quod contingit in paruulo: et ideo gratia non fuit homini concreata, sed dilata fuit quousque homo per actum, et usum rationis quodam modo se disponeret ad illam suscipiendam, vt sic verificaretur illud Augustini in primo homine: Qui creauit te sine te, non iustificat te sine te. Patet igitur quod multiplex ordo hoc exigebat, vt homo prius fieret in naturalibus, quàm donis gratuitis ornaretur, et concedendæ sunt rationes quæ hoc ostendunt.

Opinio 1. S. Thom. 1. par. 9. 95. ar. 1. Opinio 2.

Opinio 2. A d illud quod obiicitur: Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem, et cetera, dicendum

Ser. 25. de Ver. Apost. post mediū 10. 5.

1. A d illud quod obiicitur: Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem, et cetera, dicendum

A quod similitudo attenditur ibi in gratis datis: vel dicendum quod Deus dicitur fecisse hominem ad suam imaginem, et similitudinem, non quia statim cum dedit imaginem, simul etiam dederit similitudinem, sed quia alterum dedit, scilicet imaginem, et ad alterum habilem fecit, videlicet ad similitudinem, quam postmodum pro loco, et tempore ei dedit. Vnde quantum est ex vi verbi non potest concludi quod simul, et semel fuerit in homine imago Dei, et similitudo.

2. 3. E t per hoc patet responsio ad duas auctoritates sequentes Ecclesiastici videlicet, et Damasceni, quia sic intelliguntur: non quia Deus statim, vt hominem condidit, virtute vestiuerit et ornauerit, sed quia tunc dispositum fecerit, et non longo post tempore compleuit.

4. A d illud quod obiicitur de perfectione ætatis, et cognitionis, dicendum quod non est simile, quia perfectio ætatis, et cognitionis non tantum elongatur a perfectione nature, sicut perfectio gratiæ. Vnde homo per vim nature sibi inditam potest peruenire ad perfectam ætatem, et proficere ad cognitionem, sed numquam potest per se homo in habitu gratiæ, nisi Deus infundat mera sua benignitate.

5. A d illud quod obiicitur, quod homo erat idoneus, et Deus erat liberalissimus, dicendum quod Deus maiorem idoneitatem expectabat, quæ quidem compereret ordini sapientiæ, et bonitatis, et iustitiæ, sicut prius ostensum est: et ideo non statim gratiam dedit, sed distulit, pro eo quod Deus sic operatur liberaliter, vt tamen sua liberalitas non excludat sapientiam, nec iustitiam.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quantum ad tertium articulum quaeritur, quantam gratiam primus homo habuerit. Et primo est quaestio de quantitate gratiæ primi hominis quantum ad donorum multitudinem. Secundo quaeritur quantum ad donorum magnitudinem.

QVÆSTIO I.

An homo tot virtutes habuerit ante, quot post lapsum.

S. Thomas 1. p. q. 95. ar. 3. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 29. q. 1. ar. 3. Duran. 2. Sent. d. 29. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 29. q. 5. Gabr. Biel. 2. Sent. d. 29. q. 1. dub. 3.

TRVM homo habuerit tot virtutes ante lapsum, quot habuit post lapsum. Et quod sic, videtur primo per Damascenū dicentem quod Deus fecit hominem omni virtute circumdatum, et omnibus bonis ornatum: ergo non videtur quod aliquis habitus virtutis, qui sit in nobis, deesset eidem.

ITEM ex parte cognitionis: Non cognoscimus plura quàm Adam cognouit, nec plures in nobis habemus scientias: ergo pari ratione ex parte affectionis non videtur quod plures in nobis habeamus habitus virtutum quàm habuit primus homo.

ITEM connexio est in virtutibus, sicut Sancti dicunt, et suo loco ostendetur in tertio: ergo si Adam habuit aliquam virtutem, necesse fuit quod omnes habuerit: ergo tot habuit, quot nos habemus.

ITEM aut aliquam virtutem habemus, quam non habuit Adam, aut non. Si non: ergo tot virtutes habuit,

FVNDAMENTA. Damasc. lib. 2. ca. 22. de fide Orthonoxa.

Dist. 36. ar. 2. q. 1.

habuit, quot nos habemus. Si sic: aut ergo illius virtutis fuit Adam capax, aut non. Si non: ergo videtur quod per peccatum creuerit in nobis boni capacitatis, quod absurdum est dicere. Si sic: cum Deus daret gratiam Adæ secundum capacitatem suam, videtur quod omnem virtutem, quam nobis confert, post lapsum, et ipsi Adæ contulerit ante lapsum.

AD OPPOSITVM. 1. SED CONTRA: Virtus fortitudinis consistit in perfectione terribilium: sed in Adam in innocentia non poterat esse talis perfectio: ergo nec fortitudo.

2. ITEM temperantia consistit in coercendis prauis carnis passionibus, et tales non poterant reperiri in natura instituta: ergo nec temperantia.

3. ITEM poenitentia consistit in detestatione malorum perpetratorum: sed nullo modo contingebat in statu innocentia de malis commissis dolere: ergo tunc non poterat esse in homine virtus poenitentia.

4. ITEM qui habet donum perseverantiæ, non cadit a iustitia: sed Adam a iustitia cecidit: ergo perseverantiam non habuit. Hanc autem multi habent in statu nature lapsæ: ergo non omnis virtus, quæ nunc est, fuit in statu innocentia.

CONCLUSIO.

Dona gratis data in homine ante lapsum, et post lapsum se habent sicut excedentia et excessiva. Gratium scientia vero equalia sunt, si perfectionem dicant.

Concordat S. Tho. hic q. 3.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod cum fit comparatio multitudinis donorum gratiæ ad statum nature lapsæ, et statum nature institutæ, hoc potest intelligi vel de donis gratiæ gratis datæ, vel de donis gratiæ gratis datæ, sic se habent sicut excedentia, et excessiva, pro eo quod aliqua dona gratiæ gratis datæ habuit Adam in statu illo, vtpote immortalitatem, et impassibilitatem, quæ non habuit aliquis posterorum eius, et aliqua dona gratiæ gratis datæ habent posterius sui, quæ ipse non habuit, sicut gratiam sanitatum, et operationem virtutum, et genera linguarum, et consimilia. Ratio autem huius diuersitatis venit ex hoc quod alia dona expediebant illi temporis, et alia competunt isti. Si autem loquamur de donis gratiæ gratum facientis, sic quia illa dona connexionem habent quantum ad habitus, et quantum ad actus, qui perfectionis sunt; concedendum est quod in equali multitudine fuerunt in primo homine, in qua reperiuntur in eius posteritate. Hoc dico quantum ad habitus, et quantum ad actus, qui perfectionis sunt, sicut rationes ad primam partem inducunt ostendunt. Quantum vero ad actus qui habent imperfectionem annexam, non contingebat virtutes secundum statum illum in Adam ponere.

1. 2. 3. E t per hoc patet responsio ad tria obiecta, quorum est vnum de fortitudine, alterum de temperantia, et tertium de poenitentia, quæ omnia procedunt secundum actus habentes imperfectionem aliquam annexam: quæ quidem imperfectio non competit alijs virtutibus secundum omnem statum, sed solum secundum statum presentis miserie.

4. A d illud autem quod obiicitur de perseverantia, dicendum quod perseverantia vno modo dicitur propositum perseverandi in bono: et hoc modo est virtus, vel dispositio consequens virtutes inseparabiliter. Alio modo perseverantia est continuatio in bono vsque ad finem, et sic non dicitur habitum, sed potius dicitur statum, et hunc primus homo non habuit: ex hoc tamen non sequitur, quod aliqua virtute caruerit pro eo tempore, quo in gratia permanit. Si quis autem quaerat cuiusmodi actus habuerunt virtutes in primo homine, quæ imperfectionem habent

annexam in actibus suis secundum statum nature lapsæ, dicendum quod actus illi in statu innocentia plurimum conformes erant actibus, quos in patria virtutes sunt habituræ: cuiusmodi autem sunt isti, determinat Magister in tertio Libro, et ibi suo loco determinabitur.

QVÆSTIO II.

An dona gratuita æque efficaciter ad merendum in homine fuerint ante, sicut post lapsum.

S. Thomas 1. p. q. 95. ar. 4. Et 2. Sent. d. 29. q. 1. ar. 4. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 29. q. 2. ar. 1. Richardus 2. Sent. d. 29. ar. 2. q. 2. Duran. 2. Sent. d. 29. q. 3. Tho. Argent. 2. Sent. d. 29. q. 1. ar. 4. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 29. q. 4.

TRVM dona gratuita fuerint æque magis efficaciter in homine ad merendum ante lapsum, sicut sunt post lapsum. Et quod fuerint maioris efficacitæ tunc quàm nunc, videtur. Quanto perfectior est cognitio, tanto perfectior est dilectio: et quanto maior est dilectio, tanto opus nostrum est Deo acceptabilius. Prima propositio patet per illud quod quantum cognoscis, tantum diligis. Si ergo in Adam secundum statum innocentia clarior fuit cognitio, videtur quod charitas ad merendum fuerit efficacior.

2. ITEM albus est quod est nigro impermixtus: ergo magis est meritorium quod minus habet in se de demeritorio: sed omnia merita nostra quodam modo permixta sunt culpæ, secundum illud: Omnes iustitiæ vestrae sicut pannus menstruatus. Si ergo in Adam secundum statum innocentia merita omnino fuissent impermixta culpæ, videtur quod secundum statum illud dona gratuita erant multo maioris efficacitæ.

3. ITEM meritum est a gratia, et libero arbitrio: quanto igitur liberum arbitrium magis gratiæ obedit, tanto gratia efficacius in actum suum exit: sed tunc natura magis erat obediens gratiæ quàm nunc, cum sit corrupta: ergo tunc dona gratuita erant ad merendum efficaciora.

4. ITEM amor visibilium, et sollicitatio circa terrena impedit hominem, ne iungatur Deo perfecte: si igitur in statu primo nulla vigeat in homine concupiscentia, videtur quod Deo perfectius, et diuturnius adhærebat, et ita magis ad merendum dispositus erat.

SED CONTRA: Non coronabitur nisi qui legitime certauerit: sed magis impugnatur homo secundum statum nature lapsæ, quàm secundum statum nature institutæ: ergo si has pugnas vincit, gloriosius triumphat: et si gloriosius triumphat, maiorem meretur coronam: ergo, et cetera.

ITEM Philosophus dicit quod ars et virtus est circa difficilia: ergo si hoc per se verum est, quanto actus virtutis est difficilior, tanto virtuosior: et quanto virtuosior, tanto ad merendum efficacior: si ergo maior est difficultas in perficiendis diuinis mandatis nunc, quàm esset in statu nature institutæ, videtur quod maior sit merendi efficacitæ.

ITEM si homo steterit, aut Christus non esset incarnatus, aut si esset incarnatus, numquam esset passus: sed Christus sua passione non sibi meruit sed nobis, et tam merita nostra quàm sacramenta efficaciam habent a passione, et eius fide: si igitur inter omnia quæcumque Deo placere possunt hoc fuit Deo acceptissimum, quod Christus se obtulit hostiam Deo, et Patri, et inde sumunt efficaciam merita nostra.

Dist. 33.

AD OPPOSITVM.

3. Ethic. Cap. 4.

Ista. 64. b

FVNDAMENTA. 2. Tim. 2. d.

2. Ethic. Cap. 3.

stra, et illam efficaciam non habuissent merita in statu naturæ institutæ: ergo videtur quod non essent efficaciora.

*3. de ani-
ma c. 45.* I T E M natura non deficit in necessarijs, vt dicit Philosophus: sed si hoc est verum in natura creata, multo magis verum est in natura increata: et si diuina prouidentia non deficit bobus, de quibus minus cura est ei: ergo multo minus nec deficit hominibus: sed natura humana magis indiget adiuuari, quam indigeret ante lapsum: ergo videtur quod nunc Deus det homini, fortius et efficacius adiutorium: si igitur efficacia meritorum attenditur secundum magnitudinem charitatis et gratiæ, videtur quod nunc dona gratuita in merendo sint maioris efficaciam.

C O N C L U S I O .

Homo in communi post lapsum efficaciora dona gratuita habuit, ratione tum difficultatis, tum maioris charitatis: licet oppositum sit ratione promptitudinis voluntatis.

Mat. 11. b R E S P O N D A R G. Dicendum quod efficacia meriti principaliter ex tribus venit, videlicet ex difficultate operis, ex promptitudine voluntatis, et ex magnitudine charitatis. Difficultas operis multum facit ad meritum: et adeo facit, vt homo, qui est multo minoris charitatis, quam Angelus, possit mereri, vt perueniat ad sublimitatem angelicam, secundum quod colligitur ex illo, quod dicitur de Ioanne Baptista: Qui minor est in regno cælorum, maior est eo. Non enim est dubitandum, quin Ioannes sit exaltatus ad ordines excellentium Angelorum: et tamen secundum statum viæ minoris charitatis erat quàm aliquis eorum. Promptitudo etiam voluntatis plurimum facit: sed voluntas prompta secundum illud quod habet, accepta est ad meritum. Quantumcumque enim sit in homine gratia, nisi sit voluntas gratiæ consentanea, numquam eliciet opera meritoria: et quanto magis voluntas gratiæ subiacet et conformatur, tanto magis homo in operibus meritorijs exercetur. Magnitudo charitatis est principalior inter omnia, quæ faciunt ad meritum, quia secundum illius quantitatem attenditur remuneratio præmij substantialis. Pondus enim amoris est quod dat valore operibus meritorijs. Si igitur fiat comparatio efficaciam merendi in donis gratuitis secundum statum post lapsum, et secundum statum ante lapsum, responderi potest quod quantum ad primam conditionem, videlicet quantum ad difficultatem efficaciores sunt virtutes nunc, quàm tunc fuerunt. Nunc enim magis impugnatur, et impugnando probatur, et examinatur virtus quàm tunc, sicut patet in sanctis martyribus. Et sic procedunt rationes ostendentes dona gratuita ad merendum, esse nunc efficaciora. Quantum autem ad secundam conditionem, scilicet quantum ad promptitudinem voluntatis, efficaciores fuissent virtutes in merendo tunc, quàm nunc, pro eo quod voluntas tunc quasi continue fuisset in bonis operibus Deo placentibus sine retardatione: nunc autem siue ex lassitudine, siue ex surreptione frequenter cessat a bonis operibus, et intendit aliquando rebus nociuis, aliquando inutilibus, tum propter difficultatem ad bonum, tum propter pronitatem ad malum. Et quantum ad hanc conditionem procedunt rationes probantes, quod dona gratuita in statu naturæ institutæ fuissent ad merendum efficaciora: et per hoc patet responsio ad utramque partem: procedunt enim secundum diuersas vias, secundum quas se habent dona gratuita.

A in merendo sicut excedentia, et excessiua: et reperitur in eis secundum diuersas condiciones maior, et minor efficaciam: et sic nulla est inter rationes illas repugnancia. Vtraque enim verum concludunt secundum diuersam viam. Si autem quaeratur vterius de maiori efficaciam quantum ad tertiam conditionem, tunc respondendum est quod aut fit comparatio particularis personæ ad particularem personam, aut status ad statum. Si primo modo: dicendum est quod se habent sicut excedentia, et excessiua. Satis enim probabiliter credi potest quod aliqui sunt, qui habent maiorem gratiam aliquibus, qui fuissent in statu innocentiam, si Adam steterit: alij vero minorem aliquibus, sicut dici consuevit, cum comparatur status legis scriptæ ad statum legis Euangelicæ. Si autem compareretur generaliter status ad statum, tunc non videtur vsquequaque certum, in quo statu Dominus homini maius munus charitatis, et gratiæ tribuisset, pro eo quod secundum diuersas condiciones reperitur maior, et minor idoneitas in homine suscipiente. Et quod plus est, magnitudo gratiæ distributæ plus attenditur secundum distinctionem distribuentis, quæ cognitionem nostram latet. Hæc tamen pars probabilior videtur, et magis auctoritatibus consonat, vt dicamus quod Deus maiora munera gratiæ elargitus est homini lapsi, quàm dedit homini, si in statu innocentiam permanisset, tum quia homo maiori adiutorio gratiæ indiget, tum etiam quia decet Deum de malo maius bonum elicere, quàm sit illud bonum quod adimendo malum nocet, tum etiam quia mediator, et intercessor pro nobis interpellat, quem decet exaudiri in omnibus pro sua reuerentiam. Vnde cum appareat vultui Dei semper ad interpellandum pro nobis, et pro nobis in cruce oblatum fuerit, et quotidie offeratur, valde probabile videtur quod maius munus gratiæ tribuatur nobis, quàm si ipse non fuisset incarnatus, vel pro nobis oblatum. Et hoc expresse videtur innui, cum dicitur quod spiritus nondum erat datus, quia Iesus nondum erat glorificatus. Vnde cum ascendit in altum, tunc dedit dona hominibus. Ex hac igitur triplici ratione, quarum vna est in commendatione misericordiam, et secunda in commendatione sapientiam, et tertia in commendatione diuinæ iustitiæ, satis rationabiliter colligitur quod nunc magis sint efficaciam dona gratuita ad merendum, quàm in statu innocentiam, non solum ratione difficultatis, verum etiam ratione gratiæ, et charitatis: quamuis non absurde dici possit quod maior efficaciam in merendo erat tunc, quàm nunc ratione promptitudinis voluntatis. Et hac via procedunt rationes, quæ ad primam partem inducuntur, sicut patet intuitu: aliter enim non cogunt.

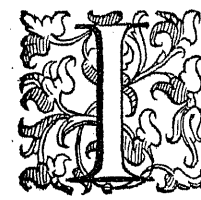
1. N A M ad illud quod primo obijciatur, quod maior erat tunc dilectio, quia maior cognitio, dicendum quod verum est de dilectione secundum quod se tenet ex parte potentiam concupiscibilis: sed non est verum de dilectione, secundum quod se tenet ex parte gratiæ animam eleuantis. Et si obijciatur, quod vtraque commensuratur cognitioni, dicendum quod illud non est verum de omni cognitione, sed de cognitione experimentalis: hæc autem non magis viguit in primo parente, quàm in viris sanctis qui fuerunt, et sunt in statu naturæ lapsæ.

2. 3. 4. A D illud vero quod obijciatur, quod meritum erat magis impermixtum in statu innocentiam, dicendum quod hoc venit ex hoc, quod voluntas non est ita prompta propter grauitatem carnis coniunctæ, et pronitatem concupiscentiæ contractæ: et ratio illa procedit ex parte promptitudinis voluntatis: similiter et duæ rationes sequentes.

Ioan. 7. f

DIST.

D I S T I N C T. XXX.

Q V O D P E R A D A M P E C C A T V M
et pœna transferit in posteros.

N superioribus insinuatum est, licet ex parte, non enim perfecte sufficimus exponere, qualiter primus homo deliquerit, et quam pro peccato pœnam subierit: quibus adijciendum est, peccatum simul ac pœnam, per eum transisse in posteros, sicut Apostolus ostendit inquitens: Sicut per unum hominem peccatum Rom. 5. 6 in hunc mundum intrauit, ita in omnes homines mors pertransiit.

Vtrum illud peccatum fuerit originale, vel actuale.

H I C primo videndum est quod fuit illud peccatum, originale scilicet an actuale: et si de originali intelligatur, consequenter quid sit originale peccatum, et quare dicatur originale: et quomodo pertransierit vel pertranscat in omnes, diligenter inuestigandum est. Quibusdam placuit de peccato actuali Ade illud accipere, asserentibus, hoc Apostolum sensisse cum inferius ait: Sicut per inobedientiam vnus hominis peccatores constituti sunt multi, ita, et cetera. Evidenter, inquit, etiam ipso nomine exprimit Apostolus peccatum quod per unum hominem intrauit in mundum, scilicet inobedientiam. Inobedientia vero peccatum actuale est.

Quo modo intrasse in mundum dicunt.

H O C autem dicunt intrasse in mundum, non translatione originis, sed similitudine prauaricationis: omnesque in illo vno peccasse dicunt, quia omnibus ille vnus peccandi exemplum extitit. Hoc male senserunt quidam heretici, qui dicti sunt Pelagiani: de quibus Augustinus in libro de baptismo paruulorum commemorat dicens: Sciendum est, inquit, hereticos quosdam qui nominati sunt Pelagiani, dixisse peccatum primæ transgressionis in alios homines non propagatione, sed imitatione transisse. Vnde etiam in paruulis nolunt credere per baptismum solui originale peccatum quod in nascentibus nullum esse omnino contendunt. Sed eis dicitur, quia si Apostolus peccatum imitationis, non propagationis intelligi voluisset, eius principem non Adam, sed diabolum diceret. De quo in libro Sapientie dicitur: Inuidia diaboli mors intrauit in orbem terrarum. Et quia non vult intelligi hoc esse factum propagatione sed imitatione, continuo subiunxit Scriptura: Imitantur autem eum, qui sunt ex parte ipsius. Imitantur quidem Adam quot per inobedientiam transgrediuntur mandatum Dei. Sed aliud est quod exemplum est voluntate peccantibus, aliud quod origo est cum peccato nascentibus. Non est igitur accipiendum peccatum Adæ transisse in omnes imitationis tantum exemplo, sed propagationis et originis vitio.

Hic aperit illud esse peccatum originale quod transit in posteros.

E T est illud peccatum originale, vt aperte Augustinus testatur, quod per Adam transiit in omnes, per eius carnem vitiatam concupiscentiæ generatos.

Quid sit originale peccatum.

Q V O D diligenter inuestigandum est quid sit. De hoc enim Sancti doctores sub obscuritate locuti sunt, atque scholastici doctores varie senserunt. Quidam enim putant originale peccatum esse reatum pœna pro peccato primi hominis, id est, debitum vel obnoxietatem, qua obnoxij et addicti sumus pœna temporali et aeterna pro primi hominis actuali peccato: quia pro illo, vt aiunt, omnibus debetur pœna aeterna, nisi per gratiam liberentur. Iuxta horum sententiam oportet dici, originale peccatum nec culpam esse, nec pœnam. Culpam non esse ipsi fatentur: pœna quoque secundum eos esse non potest: quia si debitum pœna originale peccatum est, cum debitum pœna non sit pœna, nec originale peccatum est pœna. Quod etiam quidam eorum admittunt, dicentes in Scriptura originale peccatum sepe nominari reatum: et reatum ibi intelligunt, vt dictum est, obnoxietatem pœna: et ea ratione asserunt peccatum originale dici esse in paruulis, quia paruuli pro illo primo peccato rei sunt pœna: sicut pro peccato iniqui parentis aliquando exulant filij secundum iustitiam fori.

Quod

*Recitat ha
resm.
Li. 1. de pec
catorum
mer. et re
mis. c. 9. 10.
7. et de Ver
bis Apostoli
ser. 14.*

Sap. 2. d

*Lib. 13. de
Trin. c. 16.
in fine.*

Quod originale peccatum sit culpa, auctoritatibus probatur.

S E D quod originale peccatum culpa sit, pluribus Sanctorum testimonijs edocetur. Super Exodo ubi dicitur: Primogenitum asini mutabis oue: Gregorius ait: Omnes in peccatis nati sumus, et ex carnis delectatione concepti, culpam originalem nobiscum traximus, unde et voluntate nostra peccatis implicamur. Ecce culpam originalem dixit nos trahere, unde constat originale peccatum culpam esse. Augustinus quoque in libro de natura et gratia de hoc eodem sic ait: Omnes, ut ait Apostolus, peccauerunt, utique vel in seipsis, vel in Adam, quia sine peccato non sunt, vel quod originaliter contraxerunt, vel quod malis moribus addiderunt. Peccatum enim primi hominis, non solum ipsum, sed omne necauit genus humanum: quia ex eo damnationem simul et culpam suscepimus. Idem super Psalmo: Quod de corpore mortuo seminatur, cum vinculo peccati originalis nascitur et mortis. Ideo igitur se in iniquitatibus conceptum dicit David, quia in omnibus trahitur iniquitas ex Adam, et vinculum mortis: Nemo enim nascitur nisi trahens pœnam, et meritum pœnae peccatum est. Omnis ergo qui nascitur per carnis concupiscentiam, peccatum trahit. Peccatum itaque originale culpa est, quam omnes concupiscentialiter concepti trahunt. Unde in Ecclesiasticis dogmatibus scriptum est: Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnem hominem, qui per concubitus viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci, impietati subditum, mortiq. subiectum, et ob hoc natura iræ nasci filium, a qua nullus liberatur, nisi per fidem mediatoris Dei et hominum. His et alijs auctoritatibus euidenter ostenditur peccatum originale culpam esse, et in omnibus concupiscentialiter genitis trahi a parentibus.

Quid sit quod dicitur peccatum originale, scilicet fomes peccati, id est concupiscentia.

N V N C superest videre quid sit ipsum originale peccatum quod cum non sit actuale, non est actus sue motus animæ vel corporis. Si enim actus est animæ vel corporis actuale utique peccatum est: sed actuale non est, non est ergo actus vel motus. Quid ergo originale peccatum dicitur? Fomes peccati, scilicet concupiscentia vel concupisibilitas: que dicitur lex membrorum, sue languor naturæ, sue tyrannus qui est in membris nostris, siue lex carnis. Unde Augustinus in libro de baptismo paruulorum: Est in nobis concupiscentia, que non est permittenda regnare. Sunt et eius desideria, que sunt actuales concupiscentia, que sunt arma diaboli, que veniunt ex languore naturæ. Languor autem iste tyrannus est, qui mouet mala desideria. Si ergo vis esse victor tyranni: atque inermem inimicum inuenire, non obedias concupiscentiæ malæ. His verbis satis ostenditur fomitem peccati esse concupiscentiam.

Quod nomine concupiscentiæ intelligitur fomes peccati, et que dicitur fomes.

N O M I N E autem concupiscentia non actum concupiscendi, sed vitium primum significauit, cum eam dixit legem carnis. Unde idem in tractatu de verbis Apostoli ait: Semper pugna est in corpore mortis huius: quia ipsa concupiscentia cum qua nati sumus, finire non potest quamdiu viuimus: quotidie minui potest, finire non potest. Que autem est concupiscentia, cum qua nati sumus? Vitium utique est quod paruulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit. Sicut enim in oculo cæci in nocte vitium cæcitatæ est, sed non apparet, nec discernitur inter videntem et cæcum nisi luce veniente: sic in puero vitium esse non apparet, donec ætatis prouectioris tempus occurrat. Ex his datur intelligi, quid sit originale peccatum, scilicet vitium concupiscentiæ quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intrauit, eosq. vitiauit. Unde Augustinus in libro de baptismo paruulorum: Adam præter imitationis exemplum occulta etiam tabe carnalis concupiscentiæ suæ tabificauit in se omnes de sua stirpe venturos. Unde Apostolus recte ait: In quo omnes peccauerunt. Circumspicite et sine ambiguitate dicit hoc Apostolus: siue enim intelligatur, in quo homine, siue in quo peccata, sanum est. In Adam enim omnes peccauerunt, ut in materia, non solum eius exemplo, ut dicunt Pelagiani. Omnes enim ille vnus homo fuerant, id est, in eo materialiter erant. Manifestum est itaque omnes in Adam peccasse, quasi in massa. Ipse enim per peccatum corruptus, quas genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur sicut cuncti constituti sunt peccatores, ita et in illo vno peccato quod intrauit in mundum recte omnes dicuntur peccasse: quia sicut ab illo vno homine, sic ab eodem vno peccato immunes esse non possunt, nisi ab eius reatu per Christi baptismum absoluantur. Alia ergo sunt propria peccata, in quibus tantum peccant quorum peccata sunt. Aliud hoc vnum in quo omnes peccauerunt, id est, ex quo omnes peccatores constituti sunt.

Quid

Quid sit peccatum in quo omnes peccauerunt, scilicet originale quod ex inobediencia processit.

H O C est originale peccatum quo peccatores nascuntur omnes concupiscentialiter geniti, quod ex Adam siue ex eius inobediencia emanauit, et in posteros demigrauit. Unde Apostolus conuenienter per inobedienciam vnus hominis multos dixit constitutos esse peccatores, que est actuale peccatum. Cum autem dixerit per vnum hominem peccatum intrasse in mundum, et in eo omnes peccasse, de originali dictum esse, oportet accipi.

Ex quo sensu dictum est: Per inobedienciam vnus, multi sunt constituti peccatores.

Q U O D ergo ait: Per inobedienciam vnus multi constituti sunt peccatores: eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobediencia Adæ scilicet, ex peccato actuale Adæ processit originale peccatum, quo omnes peccatores nascuntur: ut et in illo esset, et in omnes transfiret.

Quod peccatum originale in Adam fuit, et in nobis est.

U N D E Augustinus Iuliano heretico nullum peccatum in paruulis esse contendenti respondens, aperte asserit peccatum originale ex voluntate Adæ processisse, ac per eius inobedienciam in mundum intrasse. Querit enim Iulianus, per quid peccatum inuenitur in paruulo, ita inquit: Non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat ille qui condidit. Per quas igitur rimas inter tot præsidia innocentie, peccatum fingit ingressum? Et respondet sancta pagina: Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, per vnus inobedienciam, ait Apostolus. Quid querit amplius, quid querit apertius? Item inquit Iulianus: Si per hominem peccatum intrauit in mundum, peccatum vel ex voluntate est, vel ex natura est. Si ex voluntate est, mala voluntas est que peccatum facit: si autem ex natura est, mala est natura. Cui respondeo: Ex voluntate peccatum est. Querit forte: Vtrum originale peccatum ex voluntate sit. Respondeo prorsus et originale peccatum ex voluntate esse: quia hoc ex voluntate primi hominis seminatatum est, ut in illo esset, et in omnes transfiret.

Obiectio quorundam contra id quod supra dictum est, omnes in Adam fuisse homines.

A D hoc autem quod diximus in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic obijciunt, dicentes: Non omnis caro que ab Adam traducta est, in eo simul existere potuit: quia multo maioris quantitatis est, quam fuerit corpus Adæ. In quo nec tot etiam atomi fuerunt, quot ab eo homines descenderunt. Quo circa verum non esse asserunt, substantiam vniuscuiusque in primo fuisse parente.

Responsio, vbi aperitur qualiter fuerunt in Adam secundum rationem feminalem, et quo modo ex eo descenderunt, scilicet lege propagationis.

Q V I B V S responderi potest quod materialiter atque causaliter, non formaliter dicitur fuisse in primo homine omne quod in humanis corporibus naturaliter est, descenditq. a primo parente lege propagationis, et in se actum et multiplicatum est, nulla exteriori substantia in id transeunte, et ipsum in futuro resurget. Fomentum quidem habet a cibus, sed non conuertuntur cibi in humanam substantiam, que scilicet per propagationem descendit ab Adam. Transmisit enim Adam modicum quid de substantia sua in corpora filiorum, quando eos procreauit, id est, aliquid modicum de massa substantiæ eius diuisum est, et inde formatum corpus filij, suiq. multiplicatione sine rei extrinsecæ adiectione actum est: et de illo in augmento aliquid inde separatur, unde formantur posterorum corpora: et ita progreditur procreationis ordo lege propagationis, vsque ad finem humani generis. Itaque diligenter ac perspicue intelligentibus patet, omnes secundum corpora in Adam fuisse per feminalem rationem, et ex eo descendisse propagationis lege.

Auctoritate et ratione probatur, nihil extrinsecum conuerti in humanam substantiam, que ab Adam est.

Q U O D vero nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat, veritas in Evangelio significat dicens: Omne quod intrat in os, in ventrem vadit, et in secessum emittitur. Quod etiam ratione ostendi potest hoc modo: Puer qui statim post ortum moritur, in illa statura resurget, quam

EXO. 13. b
Habenur
hæc verba
in Glossa su
per hunc lo
cum cap. 4.
ro. 7.
Rom. 3. d
Li. 2. Hypo
gnost. in fi
ne to. 7.
Ps. 50. i. d.
in peccatis
concepti. de
de fide ad
Pet. c. 26. et
allegatur
de consecr.
dist. 4. c. Fir
missime. Ali
quid etiam
in Eccles.
dogm. c. 22.
ro. 3.

In lib. 2. ad
Valerium de
nuptijs. et de
cupiscentia
c. 28. 10. 7.

Magister
hic non pro
batur com
muniter.

Mat. 15. b
get, quam

get quam habiturus erat, si viveret usque ad aetatem triginta annorum nullo vitio corporis impeditus. Unde ergo illa substantia, que adeo parva fuit mortua, in resurrectione tam magna erit, nisi sui in se multiplicatione? Unde apparet quod etiam si viveret, non aliunde, sed in se augmentaretur illa substantia: sicut costa, de qua facta est mulier, et sicut panes evangelici. Non inficiamur tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transcant: sed non in veritate humana natura, que a primis descendit parentibus, que sola in resurrectione erit: reliqua vero caro, in quam cibi transcant, tamquam superflua in resurrectione deponetur: qua tamen ciborum aliarumq. rerum fomentis coalescit.

DIST. XXX.

Quid sit originale peccatum, quod peccato primorum parentum fuit causatum.

In superioribus insinuatum est licet ex parte, et cet.

Expositio textus.

Diuisio.

DE his ista, in qua Magister determinat de hominis lapsu, diuisa fuit in tres partes secundum triplicem differentiam corruptionis peccati, in quarum vna persona corrumpit naturam, in altera vero natura personam, in tertia vero persona corrumpit seipsam. Et prima quidem consistit in peccato primi parentis, secunda in peccato originali, et tertia in peccato actuali. Prima igitur parte determinata, aggreditur hic Magister partem secundam. Diuiditur autem pars ista in partes quatuor. In quarum prima determinat, quid sit originale peccatum. In secunda vero qualiter traducatur, infra dist. 31. Nunc superest inuestigare, et cet. In tertia vero, qualiter deleatur, infra dist. 32. Quoniam supra dictum est peccatum originale esse vitium, et cet. In quarta vero determinat, vtrum peccatum originale multiplicetur, et intendatur per peccata parentum primorum, infra dist. 33. Prædictis adijciendum est, et cet. Prima pars, quæ continet præsentem distinct. diuiditur in tres partes. In prima ponit partem præcæmalem. In secunda determinat propositum principale, ibi: Hic primo videndum est, et cet. In tertia determinat quamdam incidentem dubitationem de veritate humanæ naturæ, ibi: Ad hoc autem quod diximus in Adam fuisse, et cetera. Prima, et tertia parte remanente indiuisa, media pars diuiditur in tres. In prima inquirunt, vtrum peccatum primorum parentum sit originale, vel actuale. In secunda supposito quod sit originale, inquirunt, vtrum sit poena, vel culpa, ibi: Quod diligenter inuestigandum est quid sit, et cet. In tertia inquirunt, vtrum sit concupiscentia, vel alia culpa, ibi: Nunc superest videre, quid sit illud peccatum, et cetera. Harum autem partium subdiuisiones in littera planæ sunt.

Nunc superest videre quid, et cet. Dub. I.

Circa istam litteram notandum quod cum Magister nominat peccatum originale octo nominibus, scilicet originale peccatum, legem carnis, concupiscentiam, fomitem, concupiscentiam, legem membrorum, languorem naturæ, tyrannum, quo modo distinguantur illa nomina.

Dicendum quod originale peccatum habet comparari ad id, a quo est: et sic dicitur originale peccatum, quia est ab origine: dicitur etiam lex carnis, quia contrahitur mediante carne. Habet etiam comparari ad illud, ad quod est, siue ad quod inclinatur, et hoc vel in dispositione remota, et sic dicitur concupiscentia; vel in dispositione propinquiori, et sic dicitur fomes: vel etiam in dispositione proxima, et sic dicitur concupiscentia. Habet etiam comparari ad illud, per quod inclinatur, et sic dicitur lex

A membrorum. Habet etiam comparari ad illud, contra quod. Et hoc dupliciter, vel in quantum difficilem reddit ad bonum, et sic dicitur languor naturæ, vel in quantum prædominatur voluntati, vt curuet eam in malum, et sic dicitur tyrannus. Et patet quod secundum diuersas comparationes diuersis nominatur nominibus.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis secundum tria quæ determinat Magister in littera, incidit hic quæstio circa tria. Primo namque quæritur de originali peccati entitate. Secundo de quidditate. Tertio, et ultimo de veritate humanæ naturæ. Quantum ad primum articulum quærentur duo. Primo quæritur, vtrum corruptio quæ est in natura humana, insit ei ex primo ortu suæ conditionis, vel ex merito primæ transgressionis. Secundo, dato quod merito transgressionis, est quæstio, vtrum propter peccatum Adæ humana natura sit corrupta pœnaliter tantum, an etiam pœnaliter, et culpabiliter.

QVÆSTIO I.

An corruptio humanæ naturæ insit a sui conditione, vel ex peccati merito.

Richard. 2. Sent. d. 30. q. 2. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 30. q. 1.

TRVM corruptio, quam videmus in humana natura, insit ei ex suæ conditionis primordio, an ex peccati merito. Et quod non insit ex suæ conditionis primordio, sed ex peccati merito, videtur tam ex ordine diuinæ iustitiæ, quam ex ordine diuinæ sapientiæ, quam etiam ex ordine bonitatis. Differt enim triplex ordo in creaturis, quia per iustitiam fit ordinatio remunerationum, et meritum: per sapientiam vero ordinatio partium ad seinuicem: per bonitatem vero ordinatio rerum in suum finem. Ex parte diuinæ iustitiæ arguitur sic: Nullus affligitur poena nisi præcedat culpa: sed passio inuoluntaria in rationali creatura est poena: talis autem passio non fuit in homine, antequam præcessit in eo culpa: igitur talis corruptio non fuit in humana natura a primordio suæ conditionis, sed ex merito transgressionis.

ITEM a summa æquitate iustitiæ nulla procedit curuitas, vel obliquitas: sed humana natura non solum corrupta est corruptione pœnalitatis, verum etiam corruptione carnis, quæ est corruptio culpabilis, quia videmus homines ex corruptione sibi indita inclinari ad malum: ergo numquam a diuina iustitia processit quod humana natura sit corrupta in sui primordio: ergo si corrupta est, hoc est solum peccati merito. Ex ordine autem sapientiæ arguitur sic: Vbicumque est summa sapientia, ibi est summa pulchritudo, sicut exponit Augustinus in libro

FVNDAMENTA.

lib. 6. de Trinit. sed a summa pulchritudine nihil procedit fœdum, aut turpe, nihil quod rationalem offendat aspectum: sed in homine ratione vtente, sunt aliquæ passiones connaturales, de quibus rationabiliter erubescit: ergo passio talis numquam fuit in homine a sua prima origine, et fuit sic, vel merito transgressionis: ergo, et cet.

ITEM vbicumque intelligitur summa sapientia, intelligitur summa veritas et summa æqualitas: sed a summa æqualitate nulla debet procedere improprietate: sed duratio, et conseruatio corporis secundum statum præsentis miseriæ est improprietate animæ, quæ est eius forma, quia hoc est temporale, illud perpetuum: ergo numquam humana natura sic producta fuit in sui primordio a summa sapientia: ergo videtur quod in hoc cecidit ex propria culpa. Ex ordine diuinæ bonitatis arguitur sic: A summa bonitate nihil procedit, quod sit magis pronum ad malum, quam ad bonum, cum vniuersa propter semetipsum summa bonitas operetur: sed sensus, et cogitationes hominum prona sunt ad malum ab adolescentia sua, secundum quod dicit sacra Scriptura: ergo in illa corruptione, in qua est, non fuit humana natura a summa bonitate producta.

Gen. 8. d.

Iob. 3. a.

Hieremias maledixit diei suæ, in qua natus est, et in lege maledicebantur steriles mulieres: ergo non videtur, quod humana natura in ea corruptione, in qua nunc est, creata sit a summa bonitate: videtur igitur, quod in hanc corruptionem, et statum deuenit merito culpa, cum hoc sit contra ordinem bonitatis, sapientiæ, et iustitiæ, contra quem ordinem inconueniens est Deum aliquid facere.

AD OPPOSITVM

SED CONTRA: Primo ostenditur quod hoc non repugnet ordini diuinæ iustitiæ, quia non est maior innocentia homo, quam sit ouis, vel agnus: sed ouis mortalis et passibilis producta fuit a Deo, ita quod in nullo ex hoc derogatur diuinæ iustitiæ: ergo pari ratione videtur quod si talem produxisset hominem, qualis nunc est, non videretur in aliquo de rogari eadem.

ITEM quod non repugnet ordini sapientiæ, videtur. Secundum idem exemplar, secundum quod Deus produxit hominem de terra, produxit etiam alia animalia, et corpora mixta: sed hoc non repugnat pulchritudini diuini exemplaris, quod ex quatuor elementis composita sint corruptibilia, immo hoc facit ad ordinem vniuersi, sicut in pluribus locis ostendit Augustinus: ergo non videtur esse contra ordinem sapientiæ, si Deus easdem proprietates et passibilitates a natura indidit hominibus, quas etiam dedit alijs animalibus.

ITEM quod non sit contra ordinem bonitatis diuinæ, videtur. Ad summam enim bonitatem spectat dare vnicuique inclinationem competentem suæ naturæ: sed sicut anima rationalis delectari habet in bono simpliciter, ita et sensibilis in bono vt nunc: et sicut terra habet quiescere deorsum, ita et ignis sursum: si igitur Deus omnibus dedit proprias inclinationes, igitur a primaria hominis constitutione erat diuersitas appetituum in sensibili, et rationali: erat nihilominus appetitus diuersus in elementis corpus constituentibus. Si igitur diuersitas primæ inclinationis facit rebellionem, et diuersitas secundæ inclinationis inducit tentationem, videtur quod si homo hoc modo conditus esset, in nullo derogaretur ordini bonitatis diuinæ.

ITEM quod talis fuerit homo conditus, videtur posse persuaderi ex ratione sumpta secundum principia naturalis philosophiæ. Cum enim homo sit minor mundus, propter quem omnia facta sunt, debet habere naturalem conformitatem ad mundum maiorem, qui propter ipsum factus est a sua primaria conditione: ergo, et cet.

S. Bon. To. 4.

ditione: sed ita videmus in maiori mundo, quod inferiores orbis contrario motu mouentur orbi superiori, secundum quod dicunt philosophi naturales: ergo pari ratione videtur quod in homine per naturam portio sensitiua moueatur contra iudicium rationis: sed hæc est corruptio, quæ in nobis est maxime inordinata: si igitur hæc est a prima conditione, videtur quod omnis alia.

ITEM hoc videtur alia ratione sumpta per principia moralis philosophiæ: dicit enim philosophus quod virtus est difficillimorum operatiua, nec est aliqua virtutis laus, vbi nulla est difficultas: si ergo homo fuit conditus ad virtutem dispositus, videtur quod a sua prima conditione habuerit difficultatē faciendi bonum, et vitandi malum: et in tali fuisse dispositus, quod omnis virtus habere posset in eo suū vsum: ergo videtur creatus fuisse cum huiusmodi corruptionibus.

ITEM hoc videtur ratione sumpta secundum principia Theologiæ: dicit enim per Scripturam Spiritus sanctus, quod via perueniendi ad gloriam, et sublimitatem est per ignominiam, et humilitatem: via perueniendi ad coronam est per tentationem, et pugnam: via perueniendi ad quietem, et tranquillitatem est per labores, et tribulationes: si igitur homo debuit sic fieri, quod esset dispositus peruenire ad gloriam, et victoriam, et pacem perfectam, videtur quod humana natura in pœnalitatibus, et corruptionibus, in quibus nunc est, a suæ conditionis primordio fuerit constituta.

CONCLUSIO.

Deum non creauit hominem miserum, neque humanam naturam corruptam, sed per peccatum atque inobedientiam in calamitates est lapsus.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio natura humana in has tentationes deiecta est merito primæ præuaricationis, non instituta a primordio suæ conditionis: hoc enim veritas fidei prædicat, sacre Scripturæ auctoritas confirmat, rationis probabilitas manifestat, Fides hoc clamat, et dicit filium Dei passum esse, vt nos a morte eriperet, in quam nos induxerat primus parens. Sacre Scripturæ auctoritas confirmat, quia dicitur qualiter homo per culpam inobedientiæ pœnam mortalitatis incurrerit. Ratio autem hoc manifestat, sicut prius in opponendo monstratum est, tam ex ordine, qui respicit diuinam iustitiā, quam ex ordine, qui respicit sapientiam, quam etiam ex ordine, qui respicit bonitatem summam. Attendendum est tamen, quod ratio in inquirendo dupliciter potest procedere, aut prout est adiuta radio fidei, et sic procedit aspiciendo ad causas superiores, aut prout iudicio proprio relicta est, et sic procedit respiciendo ad naturas et causas inferiores: acquirit enim scientiam per viam sensus, et experientiæ. Primo modo ratiocinantur Doctores Catholici, et fideles circa ea, quæ sunt fidei, et secundum hunc modum ratiocinandi multum est hoc consonum rationi quod Deus in tanta miseria, et calamitate, in qua nunc est, hominem a principio non fecerit: immo dicere contrarium magnæ impietatis videtur esse pie et sanæ menti. Secundo modo ratiocinantur di philosophi, qui non aspexerunt in hominis conditione suam principalem auctorem, sed aspexerunt principia componentia, et operationes, quas habet per virtutem naturæ: et secundum hunc modum ratio potius discordat veritati catholice, quam cõcordet. Et hæc est ratio, quæ philosophi, qui fuerunt tantæ veritatis indagatores non peruenierunt ad lapsus humani cognitionem: quia eis videbatur esse valde rationabile hominē sic fuisse conditum, cum tamē catholicis doctoribus non solum fide, sed etiam rationum euidentiâ certitudinaliter eius contrarium appareat esse

2. Eth. c. 3.

Cõcil. Trid. sess. 5. Can. 2.

Gen. 2. b

nn verum

verum. Vnde et rationes, quae hoc ostendunt; sunt concedendae.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur, quod Deus fecit passibilem orem, quae tamen non peccavit, dicendum quod non est simile de homine, et de ovis: homo enim, qui rationis particeps est, capax est beatitudinis et iustitiae, et per oppositum culpae, et miseriae. Vnde sicut in homine obliquari, culpa est, sic et pati, poena est: in ovis autem neutrum contingit, reperiri: ideo passibilitas ovis nihil facit ad ordinem, nec contra ordinem iustitiae, cuius est considerare meritum exigentiam; non sic autem est de passione in natura humana.

2. Ad illud quod obijcitur, quod secundum idem exemplar alia genera animalium facta sunt corruptibilia, dicendum quod non est simile, pro eo quod alia animalia ab homine non habent formam completivam incorruptibilem: in solo autem homine anima est immortalis per naturam, sicut ostensum fuit supra: ideo mortalitas in alijs animalibus non ponit aliquam inproportionem perfectibilis ad suam perfectionem, sicut ponit in homine; ac per hoc nec ita repugnat mortalitas in alijs animalibus ordini, quem sapientia Dei servat in rerum conditione, sicut mortalitas reperta in homine.

3. Ad illud quod obijcitur, quod summae bonitatis est dare unicuique inclinationem suam, dicendum quod hoc verum est saluo ordine, qui attenditur inter res, secundum quod comparantur adinvicem, quoniam bonitas non praedicit sapientiam; sed quia secundum ordinem naturae corpus debet esse subiectum animae, et sensualitas subiecta debet esse rationi, sic debuit Deus dare inclinationem tam corpori hominis, quam sensualitati carnis, quod in nullo praedictaretur rectitudini rationis, et hinc est, quod et si sensualitas, bonum ut nunc, appetere: nulla tamen erat rebellio in primo homine, quia tantum appetebat, sicut ratio dicitur: nunc autem est rebellio, quia praeter iudicium rationis frequenter appetit: et propter hoc brutales effecti sumus, et iumentis insipientibus comparati: cum tamen homo in primordio conditus fuerit, in honore, et dignitate rationis.

4. Et per hoc manifesta est responsio ad sequens obiectum, quod obijcit de diversitate motuum orbium caelestium: quia et si videatur ibi esse contrarietas: non tamen est ibi contrarietas, immo ordinatio recta, pro eo quod sphaera superior movet semper inferiorem, et nunquam inferior superiorem: nunc autem in nobis non est sic, pro eo quod videmus aliam legem in membris nostris repugnantem legi mentis nostrae, et captivantem nos in servitutem peccati.

5. Ad illud quod obijcitur, quod virtus est difficillimorum operatiua, dicendum quod quaedam est difficultas, quae venit ex genere operis, quaedam vero, quae venit ex defectu operantis. Prima difficultas est de essentia virtutis. Virtus enim in quantum virtus circa magna consistit, et ardua: haec autem difficultas in primo homine fuit sic. Homo enim ita perfecte Deo obediisset, et ita perfecte Deo adhasset, sicut perfectio virtutis obedientiae, et amicitiae hoc requirit, et sic de alijs virtutibus. Est et alia difficultas, quae venit ex defectu operantis: et ista quidem non est de essentia virtutis, immo accidit virtuti, secundum quod virtus est, et ideo ad hoc, quod homo esset virtuosus, non oportuit hanc difficultatem reperiri in homine in primordio. Et quod illud sit verum, hoc planum est: quanto enim aliquis magis proficit in virtute, tanto magis operatur cum minori difficultate ex parte sua: si igitur haec difficultas esset de virtutis essentia, secundum quod homo proficeret, minueretur in eo virtutis excellentia: quod falsum nemo esse dubitat.

6. Ad illud autem quod obijcitur de via perveniendi ad salutem secundum sacrae Scripturae instructionem, dicendum quod Scriptura sacra tradita est homini lap-

so, et documenta tradit, per quae perducatur ad patriam, secundum quod competit statui praesenti: ideo ex his non potest argui, quod talis debuerit homo fieri, ut per hanc viam deveniret, tales enim viae valde asperae. Si autem homo non peccasset, non cum asperitate, sed cum omni lenitate pervenisset ad suum finem. Et est simile, quia sanitas conservatur per bona cibaria, et suavia, sed non recuperatur nisi per potiones amaras.

QVÆSTIO II.

An natura humana merito primae transgressionis fuerit corrupta penaliter tantum, an etiam culpabiliter.

Richardus 2. Sent. dist. 30. art. 2. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 30. q. 2.

TRVM merito primae transgressionis, humana natura fuerit corrupta penaliter tantum, an etiam culpabiliter. Et quod culpabiliter corrupta sit, videtur: Sicut per unum hominem peccatum intrauit in mundum, et per peccatum mors, ita et in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Ex isto verbo colligitur, quod omnes in Adam fuerunt infecti, et peccatores constituti. Si forte dicas, sicut dicunt Pelagiani, quod pertransiit per imitationem. Contra: Eramus natura filij irae, sicut et ceteri: sed nemo est filius irae, nisi per culpam: si ergo per naturam omnes eramus filij irae, omnes per naturam contrahimus culpam: ergo in ceteris natura humana culpabiliter est infecta.

ITEM: Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu sancto, et ceteris, sed nullus a praemio aeterno excluditur, nisi pro peccato: si igitur omnes non baptizati excluduntur, siue sint parvi, siue adulti: ergo omnes ex quo nati sunt, habent culpam: sed non culpam, quam fecerunt, cum huius sententiae subiaceant ante usum rationis, sicut patet in paruulis incurcumcisis: igitur haec est culpa, quae per naturalem generationem reperitur in quolibet: ergo, et ceteris.

ITEM si tota natura esset in vna persona, corrupta illa persona quantum ad esse: ergo pari ratione si corrumpitur quantum ad bene esse, corrumpitur tota natura quantum ad bene esse: sicut enim sequitur: Si Adam moritur, homo moritur, sic sequitur, quod si Adam peccat, homo peccat: cum igitur tota natura esset in Adam quando peccavit, videtur quod tota in eo peccaverit natura, ac per hoc tota in omnibus, et singulis culpabiliter infecta fuerit.

ITEM venenato fonte, per consequens venenantur et riuuli a fonte procedentes: si igitur omnes homines procefferunt ab Adam, sicut rami a radice, et riuuli a fonte, et ipse corruptus fuit morbo concupiscentiae, qui fuit in eo culpa, videtur quod et ceteros corruptum eodem corruptionis genere, et ita culpabiliter.

ITEM sicut se habet innocens respectu innocētis generati, sic peccator respectu peccatoris: sed si Adā ite risset in sua innocētia, omnes filios genuisset innocentes: ergo tota humana natura esset innocēs, et pura quā tū esset ex ipso: hoc satis planū est: ergo pari ratione cū peccavit, totam humanam naturam constituit peccatricem, ita quod omnes filios gigneret peccatores.

ITEM quia Adam peccavit, factus est mortalis: et quia mortalis est, necesse fuit, quod generaret omnes filios mortales: sed sicut se habet effectus ad effectū, ita se habet causa ad causam: si igitur causa mortalitatis fuit culpa, et mortalitas personae Adā totam naturam huma-

FVNDAMENTA.

Rom. 5. 6

Ephes. 2. 4

Ioan. 3. 8

Gen. 17.

AD OPPOSITVM. Et ceteris. 18. c. Prom. 9. c.

humanam fecit mortalem, et totam corruptit penaliter, pari ratione videtur quod culpa Adā totam naturam humanam infectit culpabiliter, et omnes ex illo exeuntes corruerit culpabiliter: si igitur culpa, quae omnibus inest per naturam, est culpa originalis, colligitur ex omnibus his rationibus, quod sit ponere culpam originalem.

1. SED CONTRA: Filius non portabit iniquitatem patris, et pater, et ceteris. Si igitur haec lex diuina est secundum diuinam legem, quilibet peccat sibi, et non alijs, iuxta illud: Si sapiens eris, tibi metipsum eris: si autem illud, solus portabis malum: igitur non videtur, quod ex peccato patris filius habeat infici culpabiliter.

2. ITEM tam in Nouo, quam in Veteri Testamento nuptiae concessae sunt tamquam bonae, et licitae: sed ad nullum bonum necessario consequitur malum: sed ad nuptias necessario sequeretur malum, si proles culpam contraheret a sua origine: ergo vel nuptiae sunt malae, et illicitae, quod est contra sacram Scripturam, et fidem Christianam, vel non est ponere peccatum originale.

3. ITEM corrupta re transmutabili, et minus nobili, non propter hoc corrumpitur, quod est intransmutabile, et maius nobile: sed persona hominis est transmutabilis, et minus nobilis, quam natura: tota enim natura speciei perpetua est, et magis nobilis, quam vna persona singularis: ergo impossibile fuit, eam a persona Adā totaliter etiam per culpam infici.

4. ITEM in malis generaliter est verum quod malum habitum praecedat malus actus, quamuis e contrario sit in bonis: ergo habitualis corruptio naturae oritur ex actuali culpa ipsius naturae: sed natura quantum est de se, semper est recta, et non peccat, quia peccare proprie est voluntatis: ergo non videtur quod tota natura infecta fuerit, vel etiam potuerit infici.

5. ITEM nullum naturale est culpabile, pro eo quod in naturalibus neclaudamur, nec vituperamur: sed originalis corruptio est naturalis, cum sit eadem apud omnes: ergo videtur quod ista duo sint impossibilia, quod aliqua corruptio sit culpabilis, et quod sit originalis: ergo non videtur quod natura tota a persona potuerit culpabiliter infici.

6. ITEM nullum necessarium est voluntarium: sed corruptio originalis est necessaria: ergo non est voluntaria: sed omnis culpa est affectio voluntaria, secundum quod dicit Augustinus in libro de libero arbitrio: ergo impossibile est originale corruptionem esse per culpam: redit igitur idem quod prius, quod nulla culpa sit a natura, et quod natura humana in Adam non fuerit infecta culpabiliter.

CONCLUSIO.

Humana natura in omnibus hominibus seminaliter descendit ab Adam non modo penaliter sed culpabiliter quoque est corrupta, et hoc merito prima transgressionis.

8. Tb. 2. 2. art. 1. et de mal. q. 4. ar. 1. c.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio tota massa, hoc est natura humana in omnibus hominibus seminaliter ab Adam descenditibus corrupta est, non solum penaliter, sed etiam culpabiliter: hoc enim manifestat visionis Dei carētia, rationalis erubescētia, concupiscentiae praedominantia. Carentia visionis Dei hoc manifestat, quia nullus debet aeterno bono, ad quod factus est, priuari, nisi in se habeat aliquid, per quod indignus sit diuino aspectui presentari: tale autem non est nisi culpa: si igitur omnes quotquot sunt visione Dei priuantur, nisi per baptismum luminis, vel flammis renascantur, planum est, quod omnes quotquot sunt contrahunt ex sua origine culpam. Erubescētia etiam rationis hoc manifestat: nullus enim rationabiliter erubescit de his passionibus, quas

S. Bon. To. 4.

habet a natura, nisi infini ei per aliquam culpam: sed omnis homo naturaliter erubescit ex genitalium membrorum motu. Ex hoc igitur colligitur, et manifestatur, quod quilibet in seipso non tantum penaliter, sed etiam vituperabiliter, et culpabiliter est corruptus quantum est de sua origine. Praedominantia concupiscentiae hoc euidentissime manifestat: certum enim est, quod nunc anima hominis est ordinata, quando spiritus est sub Deo, et caro, et virtutes animales sunt sub spiritu, et sequuntur eius imperium: ab oppositis igitur tunc anima hominis est peruersa, quando caro, et virtutes animales praesunt spiritui rationali. Et hoc quidem verum est de plano, non tantum modo secundum fidem, verum etiam secundum philosophiam. Sed in homine vigor concupiscentiae, et lex membrorum, quam vnusquisque habet a natiuitate, captiuat spiritum, et ei praedominatur. Ex hoc igitur clarum, et apertum est, quod anima cuiuslibet hominis a natiuitate peruersa est, et inordinata: sed sicut ordinatio in homine, et rectitudo iustitia est, sic peruersitas, et inordinatio culpa est: si igitur natura cuiuslibet hominis per legem concupiscentiae peruersa est a sua origine, in quolibet homine indubitanter ponendum est esse peccatum originale quantum est de sua prima natiuitate. Et de hoc nemo dubitat, nisi qui nescit quantum sit vigor concupiscentiae, et qualiter spiritus rationalis Deo debeat subesse. Constat enim, quod non subest spiritus noster perfecte Deo, nisi diligat ipsum super omnia, et propter se. Planum est etiam, quod nullus in statu naturae corruptae Deum diligit super omnia, et propter se sine dono gratiae, immo necessario vincitur a vigore concupiscentiae, ut magis amet se, vel aliquod bonum apparet. Planum est igitur, quod anima cuiuslibet hominis in sua natiuitate peccatrix est, cum subuersa, et inordinata sit, sicut ostensum est. Et ideo dicit Apostolus: In persona hominis lapsi: Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captiuantem me in legem peccati. Et exclamat: Infelix ego homo quis me liberabit a corpore mortis huius? Et respondet: Gratia Dei per Iesum Christum: Hanc igitur legem, et ordinationem ad Deum si quis velit attendere, nullo modo dubitabit hominem esse peccatorem a sua natiuitate, immo ita certum est, ut dubitari non possit de originali, sicut etiam nec de actuali. Hoc tamē ignoraerunt Philosophi, et etiam aliqui haeretici, quia nescierunt attendere, in quo attenditur rectitudo animae, et iustitia, et pro quanto anima dici debet ad Deum ordinata. Constat igitur quod tota humana natura corrupta est non solum penaliter, sed etiam culpabiliter. A quo autem corrupta fuerit, hoc planum est ex ipsa Scriptura, quia ab Adam. Potuit autem Adam totam naturam corrumpere, et culpabilem facere suo peccato triplici conditione concurrente. Prima est, quia non tantum erat humanae naturae indiuiduum, sed totius humanae naturae principium. Secunda est, quia non tantum fuit sibi datum mandatum sicut singulari personae, sed tamquam stipiti totius humanae naturae: et hoc bene indicat textus, quia mandatum illud descendit per virum ad mulierem. Tertia, quia Adam innocentiam, et immortalitatem susceperat pro se, et pro tota sua posteritate, vnde ipse innocens, et immortalis generasset immortalem, et innocentem. Quia igitur ipse erat omnium principium, et transgressus est mandatum quod ei datum erat secundum quod erat principium, et amisit illam iustitiam, et innocentiam, quam debebat omnibus posteris conseruare, hinc est, quod per ipsum originali iustitia sumus priuati, et in eius infectione ceteri sunt infecti: non tantum penaliter, sed etiam culpabiliter: tum propter debitum ordinationis, quae debet esse in nobis: tum propter carentiam illius innocentiae, quam deberemus habere: tum propter praedominantiam concupiscentiae, per quam anime nostrae sunt inordinatae, et iniuste: et si iniuste sunt, et inordinatae, necesse est eas summam iustitiae displicere.

Rom. 7. d

Adā cur potuerit corrumpere totam naturam humanam.

nn 2 Patet

Patet igitur, quod tota humana natura corrupta est...

Dist. 31. art. 2. q. 2.

Dist. 31. art. 2. q. 1.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur, quod filius non portabit iniquitatem patris...

2. Ad illud quod obijcitur, quod ad bonum non necessario consequitur malum...

3. Ad illud quod obijcitur, quod corrupto minus nobili, et transmutabili, non corrumpitur magis nobili...

4. Ad illud quod obijcitur, quod malum habitum praecedit malus actus...

Anselm. de Parv. Virg. cap. 27.

5. Ad illud quod obijcitur, quod nullum naturae est culpabile...

Aug. lib. 1. Res. c. 10. in fine. c. 1.

6. Ad illud quod obijcitur, quod nullum necessarium voluntarium est...

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo, videlicet quod sit originale peccatum...

QVÆSTIO I.

An peccatum originale sit concupiscentia.

Alex. Alens. 2. p. q. 105. Memb. 2.

S. Th. 1. 2. q. 82. art. 3.

Et 2. Sent. dist. 30. q. 1. art. 3.

Et Quod. 4. art. 2.

Scot. 2. Sent. dist. 30. q. 2.

Egid. Rom. 2. Sent. dist. 30. p. 2. q. 1. art. 5.

Et Quod. 6. q. 10. et 20.

Richardus 2. Sent. dist. 30. art. 4. q. 1.

Durandus 2. Sent. dist. 30. q. 3.

Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 30. q. 4.

Gabriel Biel 2. Sent. dist. 30. q. 2.

TRVM originale peccatum sit concupiscentia. Et quod sic, videtur: Non regnet peccatum in vestro mortali corpore...

FVNDAMENTA. Rom. 6. b

ITEM: Concupiscentiam nesciebam esse peccatum, etc. Glossa: Concupiscentia est vnde omnia mala proveniunt...

Rom. 7. b

ITEM hoc ipsum videtur ratione. Quales sunt actus, tales sunt habitus: sed concupiscere est peccatum...

ITEM in omni peccato est conuersio aliqua ad commutabile bonum, vel in actu, vel in habitu...

AD OPPOSITVM Rom. 7. b

SED CONTRA: Peccatum occasione accepta per mandatum, operatum est in me omnem concupiscentiam...

ITEM Beda dicit quod quattuor sunt nobis inflicta propter primum peccatum, videlicet ignorantia, infirmitas, malitia, et quartum ex his conflatum concupiscentia...

ITEM concupiscentia manet cum gratia: originale peccatum non potest manere cum gratia...

ITEM concupiscentia postquam remissa est, intendi potest, et in pristinum dominium renouari...

Carnis peccati quid.

Originale peccatum quid.

Psal. 31. a

Fomes qd sit ante, et post baptismum.

S. Bon. To. 4.

institutiōem Ecclesiæ. Est igitur quæstio quid sit originale peccatum per essentiam...

CONCLVSIO.

Peccatum originale est concupiscentia secundum quod ipse claudis debita iustitia carentiam...

RES. AD ARG. Dicendum quod sicut actuale peccatum non dicitur omnimodam priuationem...

fortitur rationem pœnæ: et hoc modo non est originalis culpa, sed ipsius sequela...

4. Ad illud vero quod obijcitur, quod concupiscentia remissa iterum potest intendi...

QVÆSTIO II.

An peccatum originale sit ignorantia.

Alex. Alens. 2. p. q. 105. Membro 2. art. 3.

S. Th. 1. 2. q. 82. art. 1. 2. et 3.

Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 30. q. 1. art. 4.

Richardus 2. Sent. dist. 30. art. 4. q. 2.

Thom. Arg. 2. Sent. dist. 30. q. 1. art. 2.

Greg. Arim. 2. Sent. dist. 30. q. 1. art. 1.

Ioan. Bacc. 2. Sent. dist. 31. q. 1.

Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 30. q. 4.

TRVM peccatum originale sit ignorantia. Et quod sic videtur: nam super illud Psalmi: Delicta iuuentutis, et ignorantia mea...

ITEM Hugo in libro de Sacramentis in septima parte: Originale peccatum est vitium quod nascendo contraximus per ignorantiam in mente...

ITEM originale peccatum maxime habet deleri per fidei Sacramentum: ergo directius opponitur ipsi fidei...

ITEM pœna respondet culpæ: sed originali peccato proprie debetur pœna carentiæ visionis Dei...

ITEM sicut peccatum est in concupiscendo ea, quæ non sunt appetenda, sic peccatum est in dicendo...

Amor creaturæ quomodo sit et non sit peccatum.

FVNDAMENTA. Psal. 24. b

Originale peccatum qd

nn 3 dendo

dendo ea, quae sunt credenda; ergo sicut habere necessitatem ad concupiscendum est culpa, sic habere necessitatem ad discredendum est culpa: sed paruulus vtramque necessitatem habet: et non habet nisi originale: ergo sicut ponitur originale peccatum in paruulo, esse concupiscibilitas siue concupiscentia, sic etiam debet dici esse ignorantia.

AD OPPOSITUM SED CONTRA: Beda dicit quod quattuor sunt nobis propter peccatum inflicta, scilicet ignorantia, et infirmitas, et cetera. Ergo cum peccatum originale non dicatur infirmitas, pari ratione nec ignorantia, quae est poena pro ipso inflicta.

ITEM Augustinus ad Valentinianum: Ignorantia in his quae sciri non potuerunt, poena peccati est. Si ergo ignorantia in paruulis est inuincibilis, videtur quod sit poena, et non culpa: maxime cum videamus paruulos propter ignorantiam excusari ab omnium culpa.

ITEM originale peccatum deletur in baptismo: sed aequae bene est ignorans paruulus baptizatus sicut non baptizatus: ergo ignorantia non potest esse originale peccatum.

ITEM si aliquis ex aliquo actu suo cadit in furiam, illa furia non dicitur in eo esse culpa, sed poena: ergo pari ratione si aliquis ex peccato primi parentis in ignorantiam cecidit, non debet dici culpa originalis, sed eius poena. Et potest hic esse locus a maiori, quia magis debet imputari ignorantia in culpam, in quam incidit ex actu suo, quam ex actu alieno.

ITEM cum peccatum originale sit concupiscentia, ut probatum est supra, et Augustinus dicit, si esset ignorantia, cum concupiscentia, et ignorantia sint diuersorum generum, tunc in quolibet esset pluralitas originalium peccatorum: quod ostenderetur inferius falsum esse.

CONCLUSIO.

Peccatum originale est ignorantia, pro ut concupiscentia iuncta est: sic enim ignorantia culpa est, cum habeat oppositionem cum virtute.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut supra dictum est de ignorantia, in adultis ipsam videlicet peccatum non esse, nisi prout habet voluntatem concomitantem, sic e contra cognitio non est virtus nisi et sit iuncta affectio. Sic per hunc modum intelligendum est esse in proposito, quod ignorantia, si pure dicatur nescientiam, sic tantum est poena: si vero dicatur nescientiam ut est coniuncta concupiscentiae, sic est culpa, pro eo quod talis ignorantia oppositionem habet cum virtute et gratia. Gratia enim adueniens in animam non solummodo rectificat affectionem per charitatem, sed etiam cognitiuam per fidem. Non enim potest dirigi voluntas, nisi pariter dirigatur et ratio: et libertas arbitrij, simul in ratione et voluntate consistit: hoc igitur modo concedi potest peccatum originale esse ignorantiam: et sic intelligit Magister Hugo, et Glossa: et procedunt rationes quae ad primam partem inducuntur.

Resp. ad 4. pro fund.

AD illud tamen quod obijciatur de carentia visionis Dei, dicendum quod illa ratio dupliciter deficit. Primum quidem, quia carentia visionis Dei non tantum debetur peccatis, quae respiciunt cognitiuam, immo quae respiciunt affectiuam, cum visio sit tota merces, quae redditur omnibus virtutibus, et operibus meritorijs. Secundo vero, quia cum dicimus paruulos puniri carentia visionis, in hoc intelligitur per consequens, quod priuentur et dote fructuosis, et dote retentionis.

RATIONES autem quae ad oppositum inducuntur, procedunt de ipsa ignorantia, secundum quod dicitur puram nescientiam, et sic est poena, non culpa. Secundum enim quod habet iunctam concupiscentiam, culpa

est: nec tamen ex hoc sequitur, quod in nobis sint plura peccata originalia sicut concludit ratio vltima, pro eo quod vbi ponitur vnum propter alterum, ibi vnum tantum. Cum ergo dicimus ignorantiam ratione concupiscentiae esse peccatum originale, non propter hoc ponimus in nobis plura originalia differetia per essentiam: sed hoc ponimus, quod cum originale sit vnum, deordinat et vitiat totam animam non solum secundum affectiuam, sed etiam secundum cognitiuam, ita tamen, quod d' principalius affectiuam: vnde magis notificatur originale per concupiscentiam, et debita iustitiae carentiam, quam per ignorantiam: quia tamen concupiscentia, quam debita iustitiae carentia notificant ipsum originale secundum quod est culpa, et ideo praedicantur de ipso praedicatione per essentiam: ignorantia autem notificat magis secundum quod est vitium cognitiuam deordinans. Vnde magis praedicantur de peccato originali secundum quod ipsa ignorantia peccatum est praedicatione per causam, quam per essentiam, et hoc insinuat ipsum verbum Hugonis, cum dicit ipsum originale esse vitium quod contraximus per ignorantiam. Hoc etiam declarat ipse Anselmus in libro de conceptu Virg. vbi dicit, quod omne peccatum est iniustitia, et omnis iniustitia et iniustitia in voluntate consistit. Et sic patet quid sit originale peccatum per essentiam: quoniam est concupiscentia, et debita iustitiae carentia: patet etiam quo modo originale peccatum ab Hugone dicitur esse ignorantia, et per consequens ea quae ad vtramque partem sunt adducta.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER queritur circa tertium articulum de veritate humanae naturae. Et cum duo concurrant ad hoc quod aliquid dicatur de veritate humanae naturae, materia videlicet et forma, ad quartum Librum spectat dicere de veritate humanae naturae ex parte formae, vbi agitur de resurrectione. Ad hunc vero locum spectat inquirere de veritate humanae naturae ex parte materiae, vbi inquit Magister, vtrum aliquid extrinsecum in veritatem humanae naturae possit transire. Circa hoc igitur duo querenda sunt. Primum queritur vtrum aliquid transeat in veritatem humanae naturae per actum generatiuam. Secundo queritur vtrum aliquid transeat in veritatem humanae naturae per opus nutritiuam.

QUESTIO I.

An aliquid transeat in veritatem humanae naturae per actum generatiuam.

S. Tho. 1. 2. q. 1. 9. art. 1.
Et 2. Sent. dist. 30. q. 2. art. 1.
Et Quol. 8. art. 1.
Agid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 30. q. 2. art. 1.
Richardus 2. Sent. dist. 30. art. 5. q. 1.
Durandus 2. Sent. dist. 30. q. 4.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 30. q. 5.

TRVM aliquid transeat in veritatem humanae naturae per actum generatiuam: Et ad oppositum quod non videtur primo auctoritate doctorum authenticorum videlicet Magistri sententiarum, et Hugonis. Ait enim Magister in littera sic: Omne quod est in humanis corporibus, naturaliter descendit a primo parente lege propagationis, et in se auctum et multiplicatum est, nulla exteriori substantia

stantia in id transeunte. Similiter Magister Hugo de sancto Victore in fin. 6. partis. De substantia coeae in se diuina virtute absque extrinsecis additamento multiplicata, corpus mulieris factum est, quemadmodum postea naturam humanam a primis parentibus in subsequentem generationem seminatum a modico iam in tantum multiplicatam cernimus, vt multa hominum millia ex eo iam excreuisse videamus.

ITEM hoc ipsum ostenditur secundo auctoritate sanctorum. Dicit enim Anselmus in libro de conceptu Virg. cap. 2. loquens de primis parentibus: Quia tota natura humana in illis erat et nihil extra ipsos erat, tota infirmata est et corrupta. Et quod maius est, Augustinus super Genesim ad litteram dicit quod non sumus in Adam secundum rationem seminalem, et secundum corpulentam substantiam: caro autem Christi fuit solum secundum corpulentam substantiam: quod si haec vera sunt, quod tota caro et omnium posterorum caro fuit in Adam: ergo nihil extrinsecum per virtutem generatiuam transit in ipsum.

ITEM hoc videtur auctoritate Evangeliorum: Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et in feces sum emittitur: ergo non videtur, quod ex aliquo quod ab homine comeditur, prolis corpus constituatur. Et Mattheus: Omne extrinsecum introiens in hominem non potest eum: quoniam non intrat in cor, sed in ventrem, et in secessum exit purgans omnes escas. Ibi Glossa: Tenuissimus humor, et liquens escam in venis et artubus decocta fuit et digesta, per oculos meatus, quos Graeci poros vocant, ad inferiora dilabitur, et in secessum vadit.

ITEM hoc ipsum videtur ratione. Primo per veritatem generationis: Generare enim est de sua substantia aliquid producere: si ergo omnes vere et recte dicuntur ab Adam geniti, et filij Adae omnes sumus, sumus de aliquo ex eius substantia propagati: sed quae ratione manus mea vel pes vel aliquod membrum constituit habet ex eo quod fuit in Adam, eadem ratione, et singula membra: videtur igitur quod totum corpus cuiuslibet hominis ex eodem semine fuit constitutum, et hoc est, nihil extrinsecum transit in virtutem humanae naturae per actum virtutis generatiuae.

ITEM hoc ipsum videtur per legem cognationis: quoniam stipes non potest contrahere cum aliquo ex ipso procedente, nec aliqui approximantes stipiti possunt adinuenire contrahere: hoc autem non est ob aliud nisi propter vitiatum carnis et sanguinis: ergo videtur quod non de superfluitate nutrimenti, sed de substantia patris proles generetur, et non solum de substantia patris proximi, immo etiam patris remoti, alioquin vana erit lex cognationis: quod non solum est contra veritatem sacrae Scripturae, immo etiam contra dictamen naturae.

ITEM hoc ipsum videtur per conditionem resurrectionis, necesse est enim vnicuique animae proprium corpus reddi, esto igitur quod aliquis nutritus de carnibus humanis generet prolem, si solum semen de alimento sumptum est, cum huius alimentum esset de veritate corporis alterius hominis, rediret ad primum corpus: ergo iste non resurgeret, qui generatus est ex illo semine, cum anima priuaretur proprio corpore: si igitur hoc est impossibile, restat, et illud impossibile esse, videlicet quod aliquid extrinsecum transeat in semine: augetur igitur quod a primo parente decisum fuit in seipso sine alterius appositione.

ITEM hoc ipsum videtur per conditionem resurrectionis, necesse est enim vnicuique animae proprium corpus reddi, esto igitur quod aliquis nutritus de carnibus humanis generet prolem, si solum semen de alimento sumptum est, cum huius alimentum esset de veritate corporis alterius hominis, rediret ad primum corpus: ergo iste non resurgeret, qui generatus est ex illo semine, cum anima priuaretur proprio corpore: si igitur hoc est impossibile, restat, et illud impossibile esse, videlicet quod aliquid extrinsecum transeat in semine: augetur igitur quod a primo parente decisum fuit in seipso sine alterius appositione.

SED CONTRA: Philosophus in libro de animalibus dicit, quod semen est superfluitas vltimi cibi: si ergo medicis in his quae dicunt circa suam scientiam credendum est, cum determinare de generatione hominis pertineat ad Philosophum naturalem, credendum est, quod semen sit ex superfluo nutrimenti sic quod aliquid extrinsecum in veritatem humanae naturae possit transire.

FVNDAMENTA. Lib. 2. c. 18

ITEM super illud: Beatus venter, et cetera. Glossa. LMC. 11. d. interlinearis: Ex eodem fonte et lac nutriendis, et semen procreandis pueris emanat: de semine ergo virginis potuit concipi, qui eius lacte potuit enutrir.

ITEM Augustinus in libro de vera religione: Aliam menta corpori non apta per congruos meatus eius emittitur, quorum aliud feculentissimum redditur, terra ad alias formas assumendas, aliud per totum corpus exhalat, aliud totius animalis latentes numeros accipit, et inchoatur in prolem. Numeros autem vocat seminales rationes. Per istam auctoritatem expresse colligitur, quod semen sit ex alimento. Si forte tu dicas, quod Augustinus intelligit quantum ad partem seminis secundum materiam: obuiat ipsa auctoritas quae dicit, quod alimentum accipit numeros, id est seminales rationes: illa enim pars dicitur esse pars secundum speciem super quam fundatur virtus actiua, et conuersiua. In eadem autem auctoritate subiungit, quod ex illo alimento sic traducto omnia membra formantur. Et planum est secundum medicos, quod membra radicalia ex partibus secundum speciem habent formari siue ex humore radicali.

ITEM hoc ipsum videtur ratione: Omne augmentum quod fit per naturam, vel fit per rarefactionem, vel fit per additionem: si ergo ex illo semine quod ab Adam decisum fuit, omnes homines naturaliter producti sunt, necesse est illud esse auctum vel per rarefactionem, vel per additionem: sed per rarefactionem non potest, quia nec tot atomi fuerunt in illo semine, quot homines sunt ex eo producti: si ergo auctum est, hoc est per additionem: aliquid igitur extrinsecum intrat in corpus humani constitutionem. Quod si tu dicas tertium modum augendi esse per multiplicationem naturae possibilem, obijciatur contra hoc per Hugonem de sancto Victore: qui dicit quod facere aliquid in maius secundum substantiam et quantitatem sine appositione, hoc est soli Deo possibile.

ITEM impossibile est aliquid per virtutem nutritiuam nutrir, nisi apponatur aliquid extrinsecum per quod quis nutriatur: ergo pari ratione impossibile est virtutem augmentatiuam augmentare substantiam, nisi addatur aliquid extrinsecum, per quod augmentetur: aut si potest in seipso augeri, quare non potest per seipsam.

ITEM de nobilitate agentis est, quod possit aliam naturam ad seipsum trahere, et in se conuertere, sicut ignis conuertit in se aerem: si ergo potentia generatiua in homine completa est, et perfecta, et ratio seminalis in ipso est maxime actiua, videtur quod possit agere in extrinsecam materiam, et in se conuertere, et rationem seminalem communicare ei: et si hoc, per opus virtutis generatiuae in veritatem humanae naturae potest aliquid extrinsecum transire.

CONCLUSIO.

Per actum generatiua virtutis aliquid in veritatem transeat natura humana, quod est humidum radicale decisum a patre, quod est fundamentum fabricae prolis.

RESP. AD ARG. Intelligendum est hic, quod sicut expresse patet in littera, opinio Magistri sententiarum fuit quod nihil extrinsecum in veritatem humanae naturae per generationem transeat. Haec autem positio multum apparet esse probabilis, si quis attendat verba Sanctorum, et simul cum hoc conditionem resurrectionis, et legem cognationis. Hanc igitur positionem quidam sustinuerunt dicentes, quod talis multiplicatio sine extrinseci appositione in humana natura fit per virtutem supernaturalem: alij quod hoc fit per virtutem supercaelestem: tertij quod hoc fit per virtutem elementarem. Primi dixerunt quod sicut Deus

Deus sibi referuat animarum creationem propter eam immortalitatem, sic etiam substantiam corporum humanorum multiplicat, et augmentat sine additione extrinseca, sicut multiplicauit panes Euangelicos, et sicut multiplicauit costam, de qua formata est Eua: et hoc quia corpora humana sunt ad immortalitatem ordinata: non tamen dicitur facere miracula sic multiplicando, quia hoc facit quasi faceret per naturam. Natura enim alendo, et nutriendo quasi fouet extrinsecus: sed Deus est qui nutrimentum praestat intrinsecus. Huic autem modo dicendi obuiat et sensus, et ratio, et auctoritas. Sensus obuiat, quia sic videmus hominem ex homine produci, sicut asinum ex asino, et sicut plantam ex planta: si igitur alia corpora naturalia sunt ex materia addita, et sensus noster non fallitur, iudicandum est similiter esse circa corpora humana. Ratio etiam obuiat, quia non est generatio naturalis nisi ea, in qua natura est vere agens, vere producens sibi simile: si igitur multiplicatio hominis ex homine esset per virtutem supra naturam, et non per virtutem ipsius naturae, generatio hominis ex homine non esset naturalis: et si hoc, non esset generatio vera. Repugnat etiam auctoritas. Dicit enim Augustinus super Genesim ad litteram, quod nos fuimus in Adam secundum corpulentam substantiam, et secundum rationem feminalem; Christus tantum secundum corpulentam substantiam: sed si corpora nostra educerentur ex femine Adae per virtutem supra naturam, iam in ipso deberet dici, sicut et Christus, esse solummodo secundum corpulentam substantiam, non secundum rationem feminalem, cum feminale ratio dicat vim actiuam.

Improbatio

Aug. 20. super Genesim c. 20. et 21. et 30. 3.

Opin. 2.

Improbatio

Dist. 23.

Dist. 27.

Opin. 3.

ALI I vero sustinent praedictam positionem dicens, quod talis multiplicatio est per virtutem supercaelestem: corpus enim quintae essentiae, siue luminosum natum est ex se emittere lumen, et ipsum multiplicare, non educendo naturam luminis ex illo corpore quod illuminat, sed simul multiplicando materiam, et formam: sic et in proposito dici voluerunt, quod quia in natura humana multum est de natura quintae essentiae, potest ipsa in seipsa multiplicari. Huic etiam modo dicendi obuiat sensus, et ratio, et auctoritas. Sensus, quia nullum corpus caeleste multiplicat lumen suum in se, sed si multiplicat, multiplicat extra se, et in materia extrinseca. Et iterum non videmus, quod sol in multiplicando generet solem, vel producat solem: igitur si secundum naturam caelestem attenditur ista multiplicatio in humano semine, nec multiplicabitur in seipso nisi aliquo extrinseco superaddito, nec ex tali multiplicatione homo producitur ab homine, sicut nec sol producitur a sole. Ratio etiam obuiat, quoniam multiplicatio per virtutem creatam est ab aliquo simili actiuo: si ergo forma tantum est agens, et forma non assimilatur materiae, sed alteri formae, impossibile est igitur aliquid multiplicari per virtutem creatam quantum ad principium materiale, nec materiam elementarem, nec caelestem. Auctoritas etiam repugnat, quoniam lumen egrediens a corpore luminoso corpus non est, nec habet in se materiam: et hoc supra planius ostensum fuit: et auctoritates ad hoc inductae sunt. Difficile est etiam explicare secundum istam positionem, qualiter natura quintae essentiae intret constitutionem humanae naturae. Et nisi hoc sane intelligatur, sicut explanatum fuit supra, non potest de facili sustineri.

TER T I I vero sustinent, quod talis multiplicatio sit per virtutem inferioris naturae concurrentem simul potentia susceptiua ex parte materiae, et actiua ex parte formae. Materia enim quantum est de se, non habet extensionem, sed quod extendatur tantum, vel plus, hoc est ratione formae sibi adiunctae. Vnde quantumcumque parum ponatur de materia in aliquo corpore, capax esset valde magnae extensionis, si esset aliquod agens, quod pos-

set formam tantae extensionis imprimere. Ex parte vero formae est ibi potentia multiplicandi sibi simile: et hinc est, quod cum semen adiunatur, et cofouetur per alimentum extrinsecum, vis illa feminale in sua materia potest seipsa multiplicare, et crescere nullo repugnante: et ideo non oportet aliquid extrinsecum in veritatem humanae naturae transire. Et hoc videtur Augustinus sentire: cum dicit in lib. de vera religione, quod ex vno semine segetes segetum, et siluae siluarum, greges gregum, populi populorum educi possunt: ita quod nihil reperitur postea in omnibus illis, quod prius non fuerit inuisibiliter in semine illo primo. Huic autem positioni, etsi rationabilius ceteris videatur, nihilominus tamen, sicut et praedictis, repugnat sensus, et ratio, et auctoritas. Sensus quidem primo repugnat. Nam si in his, quae generantur, crementum fieret per multiplicationem absque addimento, tuam mundus iste esset multo maior, quam fuerit principio, et visibiliter cresceret quotidie. Non enim posset dici, quod per resolutionem decem grana frumenti reducuntur ad vnum. Ratio etiam repugnat, quia materia non est subiectum transmutationis, nisi sub aliquo esse. Vnde etsi materia corporalium per intellectum abstrahi possit a forma corporum, numquam tamen per virtutem alicuius creaturae potest expoliari omni extensione, et forma corporea: propter quod in pluribus locis dicit Augustinus quod impossibile est ex corpore fieri spiritum, et super Genesim ad litteram, et in libro de immortalitate animae. Si igitur haec materia sub tali esse statum habet, et determinationem in sua extensione, ultra quam natura non potest procedere, pro eo quod sicut dicit Philosophus secundo de anima: Omnium natura constantium terminus est; et ratio magnitudinis, et generanti: et alibi, quod ex vno pugillo terrae potest generari ignis in millecupla proportione: ex vno tamen pugillo non possunt generari nisi decem aquae: si hoc, inquam, ita est, impossibile est ponere quod aliqua res corporalis in seipsa augeatur absque sua rarefactione; et alterius appositione: hoc dico de operatione naturae. Et attendendum est hic, quod longe aliter loquendum est de materia secundum essentiam, et secundum esse, siue secundum substantiam: nec est dicendum quod tantum sit de materia in vno paruo lapide, sicut in vno monte, loquendo secundum esse, siue substantiam: quamuis in materia secundum essentiam non sit considerandum, et quantum, et sic ratio non concordat huic positioni. Auctoritas etiam obuiat: dicit enim Hugo in 6. parte, ubi distinguit sex opera. Quorum primum est de nihilo aliquid facere. Secundum est de aliquo aliquid facere secundum substantiam, et quantitatem in maius. Tertium opus est de aliquibus aliquid facere secundum substantiam, et quantitatem in minus. Quartum opus est de aliquibus aliqua facere: non tamen secundum substantiam, et quantitatem in minus. Quintum opus est de aliquibus aliqua facere: non tamen secundum substantiam, et quantitatem in minus. Sextum opus est de aliquo nihil facere. De his sex generibus operum subiungit, quod primum opus est secundum, et tertium, et vltimum sunt soli Deo possibilis.

Aug. 2. 42. in princ. 20. 1.

Improbatio

2. de anima cont. 26. et 42.

Lib. 1. de Sac. p. 66. vlt.

Aug. 1. 24. circa prin. 20. 3.

Cum igitur talis multiplicatio, ut ibidem dicit, perit ad secundum genus operis, non ergo fiet virtute naturae inferioris. Quod si ista auctoritas non sufficit, ostenditur hoc auctoritate Augustini super Genesim ad litteram circa finem libri ubi sic ait: Illa quae producuntur ex femine, in femine omnia fuerunt primitus, non mole corporea magnitudinis, sed in potentia causaliter: nam illa magnitudo, copia terrae, humorisq. congesta est: sed illa in exiguo grano mirabilior praestantiorq. vis est, qua valuit adiacens humor commixtus terrae, tamquam materies verti in ligni illius viriditatem, in ramorum diffusionem, in foliorum viriditatem ac figuram, et in fructuum formas, et opulentiam: non igitur semen in seipso augetur sine alterius

Ca. 20. 10. 3

Opin. 2.

Improbatio

Aug. lib. 10. c. 20. 10. 3.

Leb. 7. 6

alterius appositione. Adhuc expressius super Genesim ad litteram in fine decimi: Quid absurdius, quam putare massam cuiuspiam metalli ex aliqua parte crescere posse dum tenditur, nisi decrescat ex altera, vel augeri latitudine, nisi crassitudine minuatur, aut vllud corpus esse manente sua naturae quantitate, quod vndique crescat, nisi rarescat. Haec ibi contra Tertullianum, ergo si quantitas seminis decisi manet, et non rarefit, et vndique crescit: hoc non potest esse sine appositione materiae, nisi hoc fiat mirabiliter. Quocumque igitur praedictorum modorum sustineatur opinio Magistris, siue etiam omnes modi consentent in vnum, siue per se quilibet adaptetur, plurima occurrunt difficultates, propter quae multi recusant opinionem Magistris sustinere in ista parte.

Secunda opinio circa istam positionem est aliquorum sequentium verba naturalium, et medicorum dicentium, quod mediante virtute generatiua non solum aliquid transit in veritatem humanae naturae, immo tota veritas proles generatur ex extrinseco addito, quia est ex superfluo nutrimenti: hoc autem dicunt esse, quia modus operandi ordinatus est, et delectabilis, et expeditus. Ordinatus, quia ibi incipit operatio generatiua, ubi cessat operatio nutritiua. Natura enim per prius intendit sibi, quam alij: et ideo materia generatiua est superfluitas vltimi cibi: quae quidem etsi sit superflua operi nutritiua, est tamen necessaria operi generatiua. Modus etiam iste est delectabilis, quoniam natura delectatur in emissione superflui, et tristatur, et dolet in emissione necessarij et sibi coniuncti: si ergo natura maxime delectatur in opere generatiua, materia generatiua est ex superfluo nutrimenti. Modus etiam iste est expeditus, quia cum tertius cibus sit in potentia proxima, vt conuertatur in singula membra: si natura debet ex aliquo humore fabricare corpus, fabricat ex illo: sed cum non fabricet ex necessario, restat quod fabricet ex superfluo. Quoniam igitur natura operatur quantum potest breuius, et delectabilius, et ordinatius: ideo dicunt talem modum procreandi videlicet ex superfluo nutrimenti maxime esse conuenientem naturae. Conuenit etiam, vt dicunt, hoc dispositioni diuinae, et ordinationi corporum ad resurrectionem. Cum enim semen non resurgat in generante, sed in genito, non videtur humor ille fuisse de generantis veritate, sed potius de humidi superfluitate. Licet autem hic modus dicendi multum videatur probabilis attendenti verba philosophi, obuiat tamen ei, sicut et alijs modis dicendi, et sensus, et ratio, et auctoritas. Sensus quidem, quia videmus prolem aliquando assimilari proauo: et sicut assimilatur proauo, ita potest assimilari ei, qui praecessit vsque ad generationem decimam: ergo et sic deinceps: ergo videtur, quod aliquid sit in isto primo filio traductum a parente primo. Et iterum, cum videamus hominem ex coitu attenuari, et ex frequeratione talis actus mortem accelerari, videtur quod non solum in semine fiat superflui emissio, immo quod etiam alicuius humidi radicalis: et ita proles non tantum est de superfluitate alimenti, sed etiam de veritate generantis. Ratio etiam obuiat, quia si solum esset proles de superfluitate cibi patris, nec esset vera generatio, cum generatio sit de substantia generantis, nec esset vera cognatio: immo magis attineret homo porco, de quo sumptum est nutrimentum, quam patri generanti. Auctoritas etiam repugnat, quoniam expresse dicit Augustinus super Genesim ad litteram quod omnes fuimus in Adam, secundum corpulentam substantiam, et secundum feminalem rationem. Et quod maius est, Apostolus dicit quod omnes in Adam peccauimus: et quod Leui in lumbis erat Abrahae quando decimatus fuit: Ex hac igitur positione si pertractetur, sequi videtur, quod si omnino esset proles de superfluo nutrimenti, non esset generatio, nec cognatio vera. Ex praecedenti vero si ponatur, quod nihil de alimento

transit in prolem, sequi videtur, quod non sit generatio naturalis. Si igitur pro certo habendum est, quod generatio hominis ab homine, et vera est, et naturalis est, necesse habemus viam mediam inter vtramque harum positionum tenere, vt dicamus, quod aliquid de superfluo nutrimenti transit in semen: nec tamen semen omnino est de superfluo nutrimenti, immo aliquid est ibi de humido radicali, et ex vtroque habet semen propagari. Vnde sicut videmus circa nutritiuam, quod est humiditas radicalis, et nutrimentalis, vt pote illa, quae fluit: sic intelligendum est etiam circa vim generatiuam, quod in ipsa est aliqua humiditas radicalis, et etiam aliqua fluens, et resfluens, et in generatione proles vna currit cum alia. Transmisit igitur Adam quando genuit primum filium aliquid de illa radicali humiditate, et illud modicum per virtutem naturae toti corpori filij fuit commixtum commixtione perfecta, quia nullam partem erat signare in corpore filij, in qua non esset aliquid de illo humido, quod a patre traduxit. Si igitur filius Adae in generando prolem similiter aliquid descindebat de suo humido radicali, necesse erat, quod aliquid transmitteret de eo; quod sumpsit a patre, et sic deinceps, et pro tanto dicuntur omnes fuisse in Adam: non quia fuerit ibi totaliter materia omnium nostrorum corporum, sed quia ibi erat aliquanta materia, et ratio feminale, siue potentia conuertendi ad se aliam naturam, ita vt sufficeret ad omnium procreationem addito sibi illo, in quo posset se multiplicare. Et est exemplum, si aliquis haberet fermentum, quod commiseret commixtione perfecta toti pasta, nihil fieret de illa totali pasta fermentata, quod non diceretur fermentari de illa pasta: et similiter, si illa pasta commiseretur adhuc alij maiori pasta, et sic procedendo quasi innumerabiles panes fermentati possent fieri ex modico fermento per appositionem rei fermentabilis: sic et in proposito ex modico semine per appositionem humoris susceptibilis rationis feminale possent innumerabiles homines propagari. Et iste modus satis consonat rationi, nec repugnat verbis Philosophi, et sumptus est ex verbis Augustini sicut patet aspiciendo auctoritatem prius positam, quae sumpta est de libro de vera Religione, ubi dicit quod alimentum accipit latentes numeros totius animalis, et inchoatur in prolem. Et modum explicat in fine super Genesim ad litteram, sicut patet in auctoritate prius posita, ubi ostenditur quod ex modico semine generatur arbor magna. Igitur huic modo dicendi tamquam magis intelligibili, et magis consono Philosophiae et sacrae Scripturae, magis adhaereo. Credo enim beatorum Augustinum hoc sensisse, sicut ex verbis eius possum colligere. Et secundum hunc modum saluatur veritas cognationis, et generationis, pro eo quod aliquid radicale a parente traducitur in prolem. Sustinetur nihilominus generatio, et propagatio esse naturalis, quia hoc fit per alimenti additionem. Et ideo concedenda sunt rationes ostendentes, quod aliquid de alimento transit in veritatem humanae naturae mediante opere generatiua, quia non solum illud radicale, quod a patre deciditur, fit de veritate proles, sed etiam illud cum alimento superfluo sibi iuncto, ita quod illud quod erat superfluum vni, sit necessarium alteri: vtrumque enim erat fundamentum fabricae totius corporis generati.

Opin. 3.

Exemplum

Ca. 40. 10. 2

Lib. 5. c. 26. 10. 3.

1. Ad illud autem quod primo obijcitur, in contrarium de auctoritate Hugonis et Magistris, dicendum quod verba eorum in hac parte Magistris communiter non assentiunt, nec ego ipsos bene intelligo: nec tamen affirmo illos falsum dixisse, sed magis intelligo aliam opinionem.

2. Ad illud quod obijcitur de auctoritate Anselmi et Augustini, iam patet responsio: dicunt enim, quod in Adam fuimus, non quia nulla alia materia conuersa sit in corpus nostrum nisi illa, quae fuit in Adam, sed si qua alia conuersa est, hoc non est nisi per coniu-

coniunctionem cum illo, quod ab Adam fuit decem. Et si tu dicas quod ipse Anselmus dicit, quod...

et fructus, et tunc esset in potentia respectu carnis humane: et ita per multas transmutationes videtur...

3. Ad illud quod obiicitur de auctoritate Domini in Evangelio, et de Glossa, dicendum quod hoc nequaquam intendit nec textus, nec Glossa...

homo totum corpus suum amittere. Ideo est tertius modus dicendi, quod caro hominis secundum speciem...

4. Ad illud quod obiicitur, quod generatio est de substantia generantis iam patet responsio. Dico enim, quod aliquid de radicali humiditate parentis...

Aliter enim semen est radicale generantis, et aliter generato. Quia generanti est radicale secundum partem sui...

5. Ad illud quod obiicitur de lege cognationis, iam patet responsio: ita bene enim saluatur lex cognationis, si traducitur filius a patre trahendo ab ipso...

modo resurget. In genito vero, quia ex ea fabricatur totum corpus, est sicut totius corporis fundamentum, et tunc quando anima vnitur ei, incipit esse vere, et proprie...

6. Ad illud quod obiicitur de lege resurrectionis, respondent aliqui, quod homo non potest generari de carnibus alterius hominis...

6. Item sicut se habet generatiua ad productionem prolis, siue generati, sic se habet nutritiua, et augmentatiua ad perfectionem, et conseruationem nutriti...

Q V A S T I O II.

An aliquid transeat in veritatem humane nature opere nutritiua.

- S. Th. 2. 1. q. 119. art. 2. Et 2. sent. dist. 30. q. 2. art. 2. Egid. Rom. 2. sent. dist. 30. p. 2. q. 2. art. 2. Richardus 2. sent. dist. 30. art. 5. q. 2. Durandus 2. sent. dist. 30. q. 5. Steph. Brulef. 2. sent. dist. 30. q. ultima.

TRVM aliquid transeat in veritatem humane nature mediante opere nutritiua. Et quod non, videtur primo per Augustinum...

resurgent in perfectione corporali, et in etate virili, quam habituri erant, pro eo quod iam totum in ratione habebant...

ITEM ibidem dicit Augustinus quod si aliquis nutriatur de carnibus humanis, caro illa non resurget in eo...

Distin. 42. art. 2.

Ex 2. de ani. cot. 12. et 34.

Ad oppositum Aug. c. 40. no. 1.

Matt. 10. 4.

in eo, qui nutritur, sed in eo, in quo primo fuit caro: sed nihil est de veritate alicuius, nisi quod resurget in eo...

ITEM solum illud dicitur esse verum quod habet actum sibi per naturam conuenientem: ergo illud solum est de veritate carnis humane, quod habet actum...

ITEM illud est solum de veritate alicuius, in quo rei substantia saluatur: sed sola humiditas radicalis est illa, que manet, quam continuari oportet vsque in finem...

ITEM quod per naturam generatur, potest per naturam corrumpi: ergo quod mediante opere generatiua proficit, et crescit, potest et minui, et decrescere...

CONTRA: Augustinus de vera Religione: In huiusmodi visibilis corporis structuram alimenta, que apta sunt, assumuntur, non apta vero per congruos...

ITEM omne quod resurget, est de veritate humane nature: sed illud in quod tranfit alimentum, mediante opere nutritiua, resurget, ut pote capilli: Capillus de capite vestro non peribit...

ITEM veritas carnis non est aliud, quam vera caro: sed vera caro est, cui debet operatio carnis: potissima autem carnis operatio est viuere per animam...

ITEM vbicumque est nutritio, ibi est conuersio, et assimilatio, et vnio: sed vbi est assimilatio, et vnio, eiusdem nature fit illud, cui vnitur, et illud quod vnitur...

ITEM sicut se habet generatiua ad productionem prolis, siue generati, sic se habet nutritiua, et augmentatiua ad perfectionem, et conseruationem nutriti...

ITEM quæstio, quid sit veritas humane nature, et quæ differentia sit inter veritatem humane nature, et carnem secundum speciem, et rursus, quæ sit differentia inter carnem secundum speciem, et carnem secundum materiam...

CONCLUSIO.

Per opus nutritiua virtutis nihil tranfit in veritatem nature humane prout ipsa de necessitate ordinatur ad incorruptionem, sed bene aliquid tranfit, prout ordinatur ad resurrectionem de congruo.

RESP. AD ARG. Dicendum quod præter generalem intensionem, qua verum diuiditur contra falsum, secundum quam intensionem res vera dicitur, quæ habet materiam, et formam, et actum sibi conuenientem, est et alia intentio veri dupliciter. Vna, qua verum diuiditur contra permixtum: altera vero, qua verum diuiditur contra vanum. Et primo horum modorum dicitur verum, quod est purum et impermixtum. Altero modo dicitur verum, quod est permanentes, et fixum. Cum ergo loquuntur auctores de humana natura, loquuntur sub vocabulo veritatis, vocantes eam veram. Non est enim aliud dicere veritatem humane nature, quam humanam naturam veram. Sic autem vocant eam loquentes de humana natura ex parte corporis, pro eo quod corpus humanum præter hoc, quod habet formam, et operationem sibi conuenientem, sicut et alia corpora naturalia, habet ordinationem ad immortalitatem, et ita quandam impermixtionem in hoc, quod non potest tantum transmutari, quin tandem reddatur animæ, quæ ipsum viuificauit, habet nihilominus quandam fixationem, siue incorruptionem, pro eo quod necesse est ipsum aliquando fieri immortale. Ratione igitur ordinationis ad incorruptionem, ex qua inest corpori humano non tantum debita operatio, sed etiâ impermixtio, et quædam incorruptio dicitur corpus humanum verum. Illud vero præcise, et proprie est de veritate humane nature, quod est ordinatum ad incorruptionem, et resurrectionem. Aliquid autem ordinatur ad resurrectionem dupliciter, vel de necessitate, vel de congruo. Illud autem ordinatur in nobis ad resurrectionem de necessitate, in quo consistit fundamentum, et fabrica corporis nostri, et hoc est illud, cui primo anima vnitur. Et tale tractum est a generantibus, et in tale nihil potest transire opere nutritiua, secundum quod nutritiua operatur post animæ vnionem. Illud vero ordinatur in nobis ad resurrectionem de congruo, in quo consistit fabricæ nostri corporis complementum: et hoc est, quod facit ad quantitatem corporis perfecti. Et sic aliquid de alimento potest conuertere in veritatem humane nature mediante vi nutritiua, et augmentatiua, quæ ordinantur ad complementam corporis fabricam, quæ inchoata fuit mediante vi generatiua, cui competit operari, quousque anima infundatur, et ex tunc sequitur operatio nutritiua, et augmentatiua ad conseruandum, et complendum corpus. Huic autem modo dicendi concordant tam naturales philosophi, quam medici. Naturalis enim philosophus distinguit in homine duplicem carnem: carnem secundum speciem, et carnem secundum materiam. Et vocat carnem secundum speciem, illam quæ habet vim actiuam, et potentiam conuerlendi alimentum in carnis naturam: carnem vero secundum materiam vocat illam, quæ sic est caro, vt tamen non possit aliquid in carnem conuertere propria virtute. Dicit etiam quod virtus nutritiua, et augmentatiua non conuertit alimentum in carnem secundum speciem, sed secundum materiam, quia si aliter esset, tunc nunquam staret augmentum: cum augmento enim carnis cresceret, et virtus augmentandi hoc autem non sic est, et ita caro secundum speciem solum est a generantibus, siue mediante generatiua, quamuis caro secundum materiam, scilicet quæ fluxit, et restit, possit esse mediante nutritiua. Et est exemplum de vino generato in vite, quod habet potentiam conuertendi aquam: sed illa aqua non habet potentiam conuer-

Veritas humane nature quid.

Exemplum

conuertendi aliã aquam, quia si hoc, tunc semper posset quis apponere aquam, et maneret vinum: hoc autem non sic est, quia tantum potest poni de aqua, quod vinum amittit virtutem suam. Sic et in proposito intelligendum est, quod virtus corporis fabricatiua, potest dare primã carni potentiam conuertendi, et illa conuertit quousque tantum adueniat de carne secundum materiam, quanta erat ibi potentia conuertendi, sicut videmus in vino, tum ex parte caloris, tum ex parte extensibilitatis ipsius carnis secundum speciem. Et hinc est, quod vnus homo magis augmentatur, quã alter: et aliquando stat augmentum, quia caro superadueniens in fine quasi aquosum facit, sicut dicit philosophus, quemadmodum aqua superinfusa vino. Secundum hanc distinctionem carnis distinguipotest in Theologia veritas humanã naturã dupliciter, sicut dictum est. Similiter medicus distinguit hãc in duplicem humiditatem, videlicet radicalem, et trimimentalem: et dicit, quod humiditas radicalis est illa, in qua calor sustentificatur: nutrimentalis vero est illa, quã præbet hominis caloris fomentum. Dicunt igitur, quod humiditas radicalis est solum a generantibus, et mediante opere generatiuã, nam nutritiua in hanc humiditatem non potest: si enim posset, tunc homo iuuenesceret, et vitã etiam in perpetuum continuaret, si illud humidum renouari posset: quod cum constet falsum esse, dicunt quod alimentũ mediante nutritiua non transit in illud humidum: et hinc est, quod illi qui laborant tertia specie hecticã, in qua est illius humidi consumptio, liberari nõ possunt, vt dicunt. In humiditatem autem nutrimentalẽ, quã calori pabulum præbet, possibile est alimentum conuertiri mediante opere nutritiua. Et est exemplum in lampade ardente, in qua est humiditas olei, et humiditas ellychnij: et humiditas ellychnij assimilatur humido radicali, quoniam, ex quo consumitur, restaurari non potest, et in illo ellychnio flamma sustentificatur: humiditas vero olei assimilatur humiditati nutrimentali, quã pabulum præbet igni, et impedit nec cito ellychnium consumatur: et illa humiditas aliquando augetur, aliquando minuitur, aliquando consumitur, aliquando restauratur, et iuxta hanc duplicem hu-

de his animalibus. Veritas humanã naturã duplex.

Hectica laborantes liberari non possunt.

Exemplum

miditatem Theologi distinguunt dupliciter humanã naturã veritatem, sicut prius dictum est. Et per hoc patet responsio ad quãstionem propositam: patet etiam responsio ad obiecta. Nam rationes, quã ad primam partem inducuntur, videlicet quod nihil transit in veritatem naturã humanã mediante opere nutritiua, procedunt secundum quod de veritate humanã naturã dicitur esse aliquid, quod est de necessitate ordinatum ad incorruptionem: et hoc modo bene concedendum est, quod nihil transit in veritatem nutriti. Rationes vero ad oppositum procedunt de veritate humanã naturã, secundum quod illud dicitur esse de veritate humanã naturã, quod est ordinatum ad resurrectionem de congruo: tale autem est non solum quod trahitur a generante, sed etiam tota illa caro, quã reperitur in homine in eius morte, maxime si non faciat ad corporis deformitatem. Nec hoc impedit, quod Dominus paruulos suscitabit in perfecta quantitate. Dicit enim Augustinus, quod supplebit virtus diuina, vbi deficit natura: vbi vero natura sufficientem parauit materiam, Deus non agit supplendo, sed reformando: Nec valet illa ratio, quod si Deus supplet in resurrectione sine additamento, quod tunc similiter fiat sine additamento, quia illa erit operatio mirabilis, et supra naturam: hominis vero generatio, et augmentatio, quã nunc est, naturaliter fit: et ideo illa ratio quam Magister adducit in littera non cogit, immo sicut apparet aspicienti, arguit a maiori affirmando. Illa vero, quã vltimo quãrebantur, iam plana sunt per ea quã dicta sunt, concedendum est igitur, sicut ex præcedentibus apparet, quod aliquid extrinsecum transeat in veritatem humanã naturã: sed mediante opere generatiuã transit in veritatem, prout veritas proprie dicitur, secundum quod dicitur necessariam ordinationem ad incorruptionem: mediante vero opere nutritiua transit aliquid in veritatem humanã naturã prout veritas dicitur large, videlicet secundum quod dicitur ordinationem ad resurrectionem de congruo: et sic quod est de veritate vnus, potest resurgere in alio, secundum quod manifestatur in Quarto. His visis satis plana sunt ea quã dicuntur in littera.

Aug. 22. de Ciuit. c. 29.

peccatum originale, vt supra diximus, concupiscentia, non quidem actus, sed vitium. Vnde Augustinus: Ipsa concupiscentia est lex membrorum, vel carnis vbi est morbidus quidam affectus, vel languor, qui commouet illicitum desiderium, id est, carnalem concupiscentiam, quã lex peccati dicitur. Quã dicitur manere in carne, non quia in carne sit, sed quia per corruptionem carnis in anima sit.

Primo li. de nupr. et concup. ca. 30. 31. et circa sparsim. 10.7.

Causam corruptionis carnis ostendit, ex qua in anima peccatum fit.

CARO enim propter peccatum corrupta fuit in Adam, adeo vt cum ante peccatum vir et mulier sine incentiuo libidinis, et concupiscentia fenore possent conuenire, essetq. thorus immaculatus: iam post peccatum non valet fieri carnalis copula absque libidinosa concupiscentia, quã semper vitium est, et etiam nisi excusetur per bona coniugij. In concupiscentia ergo, et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis. Vnde caro ipsa quã concipitur, in vitiosa concupiscentia polluitur, et corrumpitur: ex cuius contactu anima cum infunditur, maculam trahit qua polluitur, et fit rea, id est vitium concupiscentia, quod est originale peccatum.

Quod propter corruptionem carnis, quã est causa peccati, dicitur peccatum esse in carne.

IDEO Q. ipsum peccatum dicitur manere in carne. Caro ergo qua in concupiscentia libidinis seminatur, nec culpam habet, nec actum culpa, sed causam. In eo ergo quod seminatur, corruptio est: in eo autem quod nascitur, concupiscentia vitium est. Vnde Ambrosius de verbis Apostoli, sic ait: Quomodo habitat peccatum in carne, cum non sit substantia sed priuatio boni? Ecce primi hominis corpus corruptum est per peccatum, ipsaq. corruptio per conditionem offensionis manet in corpore, robur tenens diuina sententia data in Adam: cuius consortio anima maculatur peccato. Per id ergo quod facti causa manet, inhabitare dicitur peccatum in carne: hac est lex carnis. Idem: Non habitat peccatum in anima, sed in carne: quia peccati causa ex carne est, non ex anima: quia caro est ex origine carnis peccati, et per traducem omnis caro fit causa peccati: anima vero non traducitur, et ideo in se causam peccati non habet. Augustinus quoque ex carne peccatum animam contrahere in sermone quodam de verbis Apostoli ostendit, dicens: Vitium concupiscentia est, quod anima non ex se, sed ex carne contraxit. Natura quippe humana non opere Dei cum vitio primitus est instituta, sed ex voluntatis arbitrio priorum hominum venienti vitio est sauciata, ita vt non sit in carne bonum, sed vitium quo inficitur anima.

Clement. ad 7. cap. ad Rom. 10. 4.

Ibidem paulo inferiorius.

Ser. 12. potest sententia trahi.

De causa originalis peccati, quã est in carne, vtrum sit culpa, an poena.

HIC queri solet, vtrum causa peccati originalis, quã dicta est esse in carne, culpa sit, vel poena, siue aliquid aliud. Culpa esse non potest, quia culpa non est in re irrationali. Si enim culpa esset in carne ante infusionem anime, actualis esset, vel originalis. Sed actualis ibi non est, nec originalis culpa est: quia ipsa causa est originalis peccati. Si autem poena est, quã est illa? passibilitas, vel mortalitas, vel alia corruptio. Hos enim defectus carni inesse constat.

Hic aperitur quid sit scditas tracta ex libidine cocuntium, quã vitium, vel corruptio dici potest.

AD quod dici potest, quod multiplex defectus carnis, et precipue pollutio quãdam quam ex fenore coitus parentum, et concupiscentia libidinosa contrahit carodum concipitur, causa est originalis peccati, quã recte vitium, siue corruptio carnis appellari potest. Quã scditas maior videtur esse in carne concupiscentialiter traducta quã in ea vnde traductur. Et quod vitium, vel corruptio sit in carne ante coniunctionem anime, effectũ probatur, cum anima infunditur, quã ex corruptione carnis maculatur: sicut in vase dignoscitur vitium esse, cum vinum infusum acescit.

Inductu similitum ostendit non absurde dici filios trahere peccatum a parentibus, etiam mundis.

NE autem miremur, et intellectu turbemur, audientes peccatum originale filios traducere a parentibus, iam per baptismum ab illo peccato mundatis, diuersarum similitudinum inductione id posse fieri insinuat Augustinus in libro de baptismo paruulorum, inquit: Quo modo prapitium per circumcisionem auferitur, manet tamen in eo quem genuerunt circumcisi: quo modo etiam palca qua opere humano tanta diligentia separatur, manet tamen in fructu qui de purgato nascitur

Cap. 2. li. 3.

S. Bon. T. o. 4.

o o tritico:

D I S T I N C T. XXXI.

QVOD PECCATVM ORIGINALI A PATRIBVS

transeat in filios, secundum carnem: Neque tamen causa illa peccati, quã est in carne, culpa est, sed vitium ac scditas quãdam.

NUNC superest inuestigare, qualiter peccatum a patribus traducatur in filios, scilicet an secundum solam animam, an secundum carnem, siue secundum vtrumque: Putauerunt quidam secundum animam trahi peccatum originale, non solum secundum carnem: quia non solum carnem, sed et animam ex traduce esse arbitrati sunt. Sicut enim in generatione prolis de carne paterna substantialiter trahitur caro: ita etiam de gignentis anima animam geniti essentialiter deduci ab his existimabatur. Ideoq. sicut de corrupta carne caro corrupta feminatur: ita etiam de anima peccatrice anima peccatrix, corruptione originali infecta, ab illis trahi dicitur.

Predictam opinionem damnat, et quod per carnem traducatur peccatum dicit, et quo modo ostendit.

HOC autem fides Catholica respuit, et tanquam veritati aduersum damnat: quã non animas, sed carnem solam, sicut superius diximus, ex traduce esse admittit. Non ergo secundum animam, sed secundum carnem solam, peccatum originale trahitur a parentibus. Est enim peccatum

Dist. 18. Dist. 39.

tritico : ita peccatum quod in parentibus per baptismum mundatur, manet in eis quos genuerunt. Ex hoc enim gignunt, quod adhuc vetustum trahunt, non ex hoc, quod in nouitate promouit eos inter filios Dei. Non enim generant parentes filios secundum illam generationem, qua denuo nati sunt : sed potius secundum illam, qua carnaliter et ipsi primum sunt generati.

Epilogus dictorum, cur scilicet originale sic dicatur.

I AM ostensum est quid sit originale peccatum, et qualiter a parentibus in filios, et per carnem in animam transeat. Ex quibus etiam innotescit, quare dicatur originale peccatum : ideo scilicet quia ex vitiosa lege originis nostre, in qua concipimur, scilicet carnis libidinosa concupiscentia traducitur, ut supra dictum est. Non enim quia ex carne tracta ab Adam concepti sumus, ideo peccatum traximus : quia et Christi corpus ex eadem carne formatum est quae ab Adam descendit : sed eius conceptus est celebratus non lege peccati, id est, concupiscentia

Mat. 3. d. carnis, unde et caro eius peccatrix non fuit, immo operatione Spiritus sancti. Noster vero conceptus non fit sine libidine : et ideo non est sine peccato. Quod euidenter Augustinus ostendit in libro de fide ad Petrum, dicens : Quia dum sibi inuicem vir mulierq. miscentur, sine

Aug. c. 2. in medio 10. 3. libidine non est parentum concubitus, ob hoc filiorum ex eorum carne nascentium non potest sine peccato esse conceptus : ubi peccatum in paruulos non transmittit propagatio, sed libido : nec fecunditas humana natura facit homines cum peccato nasci, sed fecunditas libidinis quam homines habent ex illius primi iustissima condemnatione peccati. Ideo beatus David propter originale peccatum, quo naturaliter obstricti sunt filij irae, dicit : In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. Ex hoc itaque apparet, ex lege conceptionis traduci originale peccatum : quia nisi conceptio sic fieret in carne, anima ex carnis coniunctione concupiscentiae vitium non traheret.

Psal. 50. a. Obiectio quorundam nitentium probare peccatum non traduci ex lege coitus.

Obiectio quorundam nitentium probare peccatum non traduci ex lege coitus.

SED ad hoc opponitur hoc modo. In ipso conceptu ubi dicitur transmitti peccatum, propagatur caro : nec tamen tunc infunditur anima secundum physicos, sed iam effigiatis corporibus : quod etiam Moyses in Exodo aperte significat, ubi ait de percussura mulieris pregnantis : Si quis, inquit, percusserit mulierem pregnantem et abortum fecerit, si adhuc informe fuerit puerperium, mulctabitur pecunia : si autem formatum fuerit, reddat animam pro anima. Formatum vero intelligitur, propria anima animatum : et informe, quo nondum habet animam. In ipso ergo conceptu cum caro propagatur, nondum infunditur anima. Quo modo ergo ibi peccatum transmittitur, cum peccatum non possit esse ubi anima non est ? Ad quod dici potest, quia in illo conceptu dicitur peccatum transmitti, non quia peccatum originale ibi sit, sed quia caro ibi contrahit id, ex quo peccatum fit in anima cum infunditur. Et utrumque vocatur conceptus, scilicet cum et caro propagatur, formamq. corporis humani recipit, et cum anima infunditur, quod aliquando etiam dicitur

Mat. 1. d. natiuitas. Vnde dicitur, quod natum est in ea. Proprie autem natiuitas dicitur in lucem editio.

DISTINCT. XXXI.

Qualiter peccatum originale a parente traducatur in prolem.

Nunc superest inuestigare, et cet.

Expositio textus.

VPRA ostendit Magister, quid sit peccatum originale, in hac parte intendit manifestare, qualiter a parente traducatur in prolem. Diuiditur autem pars ista in tres partes. In quarum prima Magister falsitatem improbat. In secunda veritatem explicat, ibi : Est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia. In tertia vero veritatem epilogat, vt addat, ibi : Nam ostensum est, quid sit originale peccatum, et cet. Prima pars habet duas. In prima ponit falsam opinionem circa originalis traductionem. In secunda subiungit eius improbationem, ibi : Hoc autem fides Catholica respicit : ubi ostenditur, quod originale non habet traduci per traductionem animae. Similiter secunda pars principalis duas habet. In quarum prima determinat

A veritatem, ostendens quod originale traducitur mediante carne. In secunda vero remouet dubitationem, ibi : Hic quari solet, utrum causa peccati originalis, et cet. Similiter tertia pars principalis duas habet. In prima determinata epilogat, et explanat. In secunda vero dubitationem mouet, et determinat, ibi : Sed ad hoc opponitur hoc modo. Et sic huius distinctionis intentio verifatur principaliter circa duo. Quorum primum est, quod originale non potest traduci mediante anima. Secundum est, qualiter traducitur mediante carne.

B Hic quari solet, utrum causa peccati originalis, qua dicta est, esse in carne, sit culpa, vel poena. Dub. I.

Obijcitur quod non videtur ipse respondere ad questionem propositam, quia in soluendo nec determinat quod sit culpa, nec determinat quod sit poena, et videtur quod neutrum sit. Culpa non est : constat. Poena non videtur esse, quia poena in ea sola natura nata est esse, in qua et miseria nata est esse : et miseria in ea sola, in qua etiam beatitudo est nata esse : haec autem est sola rationalis creatura : ergo ante aduentum animae nec potest esse poena, nec culpa. Item : Pro omni poena aliquis punitur : sed pro illa corruptione, quae est in femine

mine ante aduentum animae nullus ponitur : ergo non videtur esse poena. Sed in contrarium est, quia cum sit corruptio sequens ex culpa, et omnis talis sit poena, videtur talis corruptio esse poena. Item : Cum omnis maledictio sit poena, vel culpa, semen erat maledictum, secundum quod dicitur : et Augustinus exponit in libro hypognosticon : ergo, etc.

Sap. 12. b. Aug. lib. 2. in princ. 19. 7.

R E S P. est ad hoc breuiter, quod Magister ad istam questionem respondet valde caute, et rationabiliter. Nec enim sustinet, quod sit culpa, nec tamen negat. Non enim actualiter est poena, vel culpa corruptio illa, siue foeditas, quoniam poena sub ratione poenae, et culpa sub ratione culpae sunt circa substantiam rationalem : nec tamen negat, quod sit culpa, vel poena, quia ad vtrumque ordinem habet, et vtrumque quodam modo causat. Anima enim ex coniunctione sui ad carnem ratione illius foeditatis contrahit poenam, et culpam, licet culpam prius contrahat per naturam, quam meritum poenae : ideo Magister vt vtrumque comprehendat, vocat eam vitiositatem, siue carnis foeditatem : et per hoc patet responso ad vtramque partem, quia quodammodo dicendi est poena, quodam modo vero non.

Foeditas maior videtur esse in carne concupiscentialiter tractata, quam in ea, de qua traducitur.

Dub. I I.

Contra : Si hoc verum est, cum originale contrahatur ex illa foeditate, videtur quod maior sit originale in vno, quam in alio. Item : Nulla proprietas est intensior in effectu, quam in causa, quando est vniocoe in vtroque : ergo si foeditas in carne traducta causatur ab eo, a quo traducitur, non videtur Magister dicere verum, cum dicit, quod maior est hic, quam ibi.

R E S P. Dicendum quod, cum dicit Magister quod maior sit foeditas in carne, quae traducitur, quam in carne, a qua traducitur, hoc intendit quantum ad carnem, quae est in alijs membris, et quae deseruit alijs membris, quam membris generatiuae. Hoc autem dicit, quia in illa potentia est quaedam fontalis infectio, propter quam semen ibi genitum, et per illam viam descendens maiori infectione inficitur, quam alij humores : quod manifestat pruritus, et feruor coitus, sicut ipse dicit in littera. Vnde non vult dicere, quod semen ex quo generatur proles, sit magis infectum, quam semen, ex quo generatus est pater : nec tamen sequitur, quod maior sit originale in prole, quam fuerit in patre. Et ita patet responso ad illud : sed hoc planius explicabitur, cu agetur inferius de quantitate originalis.

Non enim quia ex carne tracta ab Adam concepti sumus, ideo peccatum contraximus, et c. Dub. III.

August. de Civ. Dei 10. 5. lib. 14. c. 19. Sap. 12. b.

Quaeritur hic, vtrum si aliquis homo fieret de carne Adae corrupta praeter legem generationis, vtrum contraheret originale. Et quod non, videtur Magister dicere in littera, et hoc ipsum videtur Augustinus dicere contra Pelagianos, ubi dicit : Qualis terrenus, tales et terreni : hoc quo modo, nisi per feminis sparsionem et post : Semen ergo vitiatum est, sicut scriptum est. Semen est maledictum ab initio. Et post clarius. Vitium protoplasti contrahi non potest sine feminis effusione. Si ergo aliter formaretur, quam per istam viam, non videtur quod contraheret originale. Sed contrarium eius videtur, quod si tota caro Adae corrupta fuit, et foedata merito culpae, videtur pari ratione, quod peccatum contraheret, si fieret de alia parte, sicut si fiat de semine. Praeterea, totum corpus prolis fabricatum est ex semine : et constat quod foeditas illa non purgatur propter diuersitatem organizationis : ergo si anima originale contraxit, quae iuncta est primo illi corpori, pari ratione videtur, quod contraheret illa anima, quae coniungeretur corpori ex illa carne formato, nisi in illa formatione esset purificatio.

S. Bon. To. 4.

R E S P. Quidam tenent, quod contraheret originale propter hoc, quod non solum est corruptio, et foeditatio in parte, sed in tota carne. Alij vero tenent, oppositum, dicentes quod etsi sit in omnibus membris corruptio poenalis, corruptio tamen foeditatis, quae est principium originalis, in parte generatiua consistit. Quodcumque horum dicatur, non est magna vis facienda, quia nullus est, qui non generetur secundum legem propagationis ex semine infecto : nisi Christus solus de quo dictum est, quod non habuit originale peccatum. Verumtamen securius est adherere verbis Magistri, propter hoc quod magis consonant verbis Augustini. Vnde si homo fieret ex aliqua parte, vel etiam mulier facta fuisset ex costa viri, postquam peccauit, poenalitatem aliquam habuisset, non tamen peccatum originale. Nec valet quod obijcitur de corruptione : nam etsi in omnibus membris corruptio sit poenalis, corruptio tamen foeditatis est in solo semine ratione infectionis principalis, quae est in vi generatiua. Quare autem vis illa sit magis infecta, quam alia, determinatum est supra.

In iniquitatibus conceptus sum, et cetera.

Dub. I I I I.

Contra : Ex illo verbo videtur colligi, quod actus matrimonialis numquam absque peccato habeat fieri, et hoc ipsum auctoritate Augustini de Ciuit. Dei. Genitales corporis partes ita libido suo iuri mancipant, vt moueri non valeant, si ipsa defuerit. Et ad Valerium : Honestas concubitus non est sine ardore libidinis. Sed contrarium huius est, quia omne mandatum Dei potest absque peccato impleri : ergo prolem absque peccato procreare potest homo ad cultum Dei.

A D hoc breuiter dicendum est, quod actus matrimonialis potest fieri absque peccato, maxime cum sit causa generandae proles, vel reddendi debiti : et illud verbum Psalmistae intelligitur de peccato originali in prole, non de peccato actuali in parente : et similiter verbum Augustini intelligitur de libidine, prout est pruritus carnis, non prout est improbitas voluntatis : et hoc modo plus est poena, quam culpa. Et de hoc planius determinatur in Quarto, in tractatu de matrimonio.

Li. 14. c. 19. 10. 5.

Dist. 31.

ARTICVLVS I.

A D intelligentiam eorum, quae in hac parte dicuntur, incidit hic quaestio circa duo. Primum est, vtrum originale traduci possit mediante sensibili portione. Secundum est, vtrum traduci habeat mediante carne. Circa primum quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum sensibilis anima in hominibus sit a generante. Secundo quaeritur, cui parti animae primo inest peccatum originale. Tertio quaeritur, vtrum per originale maior fiat in nobis corruptio generatiua, quam alterius potentiae.

QVAESTIO I.

An anima sensibilis in hominibus sit a generante.

S. Th. 2. Sent. dist. 18. q. 2. art. 3. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 19. q. 1. art. 4. Richardus 2. Sent. dist. 19. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 31. q. 1.

TRVM anima sensibilis in hominibus sit a generante. Et quod sit a generante, videtur. Primo per verbum Philosophi in 2. de anima, ubi dicit, quod sensitiua prima

AD OPPOSITVM

oo 2 mutatio

mutatio est a generante: sed prima mutatio sensitiua est illa, quae est ad esse: ergo videtur quod pars sensitiua in nobis educatur in esse a generante.

2. de gene- ro anima- lium. c. 3.

2. I T E M solus intellectus intrat ab extrinseco: ergo solus intellectus intrat per creationem: ergo videtur quod anima sensitiua in nobis educatur de prin- cipijs materiae, et per generationem.

3. I T E M sicut operatio animae sensitiuae in brutis pendet a corpore, ita etiam et in hominibus. Vnde sicut brutum impeditur ab operatione videndi, laeso organo, sic etiam homo: sed quod similiter se habet ad operationem, similiter se habet ad generationem: ergo si in brutis est anima sensibilis non per creatio- nem, sed per generationem, sicut communiter tenetur, et supra ostensum est, et etiam videtur quod in homine similiter sit per generationem.

Diff. 15. et 17.

4. I T E M sicut in generatione brutorum prius est animal, quam equus, sic etiam in generatione hominis prius est animal, quam homo: ergo prius habet operationem, et perfectionem partis sensitiuae, quam habeat operationem, et perfectionem intellectiuae. Et huius signum est, quia embryo prius nutritur, et sentitur, quam perficiatur anima rationali: ergo videtur, quod ante productionem rationalis educatur in nobis sensibilis: sed hoc non est per creationem, ergo per generationem.

5. I T E M anima sensitiua est in potentia materiae, alioquin numquam ab agente naturali in his, quae per putrefactionem generatur, posset produci in esse: si ergo aequae potens, vel magis potens est vis generatiua in homine, quam sit in bruto: et brutum potest per vim generatiuam animam sensitiuam ad esse producere, multo fortius igitur hoc videtur esse in homine.

6. I T E M si in nobis est sensitiua per creationem, in brutis per generationem: ergo non videtur quod sit in nobis, vel in ipsis vniuoce: et hoc, animal dicitur aequiuoce de asino, et de homine: quod si hoc est inconueniens, restat quod si in brutis est per generationem, quod similiter in homine.

FVNDAMENTA.

S E D C O N T R A: Augustinus in libro de spiritu et anima: Cum recedit anima a corpore, secum trahit sensum, et imaginationem, et rationem, et intellectu: sed nihil quod separatur a corpore, est per generationem: sensibilis autem in homine est huiusmodi: ergo, et cetera.

I T E M in libro de Eccles. dogm. Animae animalium non sunt substantiae, sed cum carne ipsa carnis vi uacitate nascuntur, et cum carnis morte finiuntur: anima vero humana non cum carne moritur, quia nec cum carne seminatur.

2. de ani. cõ. 17. et 22.

I T E M philosophus in 2. de anima dicit, quod sensitiuum est in intellectu, sicut tetragonus in pentagono: et vegetatiuum in sensitiuo sicut trigonus in tetragono: si ergo ab eodem principio est tetragonus a quo est pentagonus, ab eodem erit anima sensitiua, et intellectiua: sed intellectiua non est a generante, vt monstratum fuit supra: ergo nec sensitiua.

I T E M quaecumque sunt idem in substantia, ab eodem principio educuntur in esse: sed anima sensitiua, et intellectiua in eodem homine sunt idem in substantia, quia vnius perfectibilis vna est perfectio: ergo si rationalis non est per generationem, videtur quod nec sensibilis.

I T E M quae simul corrumpuntur, simul etiam producuntur: ergo pari ratione quae simul separantur, simul et infunduntur: sed recedente in homine anima rationali, nullo modo remanet potentia sentiendi in corpore: ergo sicut amittitur potentia sentiendi in recessu animae, ita infunditur in aduentu: non est igitur a generatione, sed a creatione.

3. Phys. cõ. 21. et 2. de gener. ani- mal. c. 3.

I T E M cum intenditur operatio sensus, minuitur operatio intellectus, et econuerso, sicut patet per experientiam: ergo necesse est sensum, et intellectum, vel esse vnam potentiam, vel esse potentias eiusdem

substantiae: sed quodcumque eorum sit, eodem modo habent educi in esse: cum igitur rationalis non sit ex traduce, videtur quod nec portio sensibilis in homine. Quod si tu dicas, quod vna retrahit alteram, propter ordinem, et vnionem in vno perfectibili, non in vna substantia animae. Obijciunt contra hoc: quia anima rationalis aut potest sentire, aut non. Si non potest, ergo videtur quod non possit corpus viuificare. Quod si potest sentire, restat quod potentia istae fundentur in eadem substantia. Si tu dicas ad hoc, quod duplex est in nobis sensitiua: vna a generante, et haec corrumpitur: alia a creante, et haec cum anima separatur. Obijciunt contra hoc, quia natura non facit per plura, quod potest facere per pauciora: si ergo sensitiua illa quae est a generante sufficit in brutis ad sentiendum, multo fortius illa, quae est a creante sufficit homini: ergo non est aliam ponere sensitiuam, quae sit a generante. Quod si tu dicas, quod est ibi non ad sentiendum, sed ad disponendum corpus ad susceptionem rationalis, hoc non videtur sufficere, quia talis anima est substantia aequae completa in homine, sicut in brutis, et in brutis non caret operatione sensitiua: videtur ergo quod nec in homine: aut igitur erit in nobis ponere duplicem actum sentiendi simul, et semel, aut est ponere, quod sensitiua sit in nobis a creatione: sed primum manifeste est falsum: restat igitur, quod vltimum verum sit.

C O N C L V S I O.

Animae sensitiua in homine non educitur de potentia materiae, sed est a Deo per creationem.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod circa hoc triplex est modus dicendi. Aliter enim senserunt hic quidam haeretici, aliter videntur sensisse philosophi, aliter etiam hic senserunt doctores Catholici. Quidam enim haeretici senserunt esse in nobis animas diuersas, ita quod sit vna a Deo bono, et altera a Deo malo: et ex hoc dixerunt, quod venit in nobis controuersia, et rebellio appetitiuum, ita quod caro concupiscit aduersus spiritum, et spiritus aduersus carnem, quia vna illarum animarum scilicet quae est a bono Deo non potest facere malum, altera vero scilicet illa, quae est a Deo malo, non potest facere bonum. Hunc modum dicendi tamquam haeticum reprobant Augustinus in libro de duabus animabus, ostendens quod ista positio implicat in se duo contradictoria, dum ponit talem rebellionem esse in homine, et ponit simul cum hoc hominem peccare, et hominem penitere posse. Hanc etiam positionem facile esset improbare secundum viam philosophiae, quoniam in vno perfectibili necesse est vnam esse perfectionem: et cum homo sit vnum quid per essentiam, impossibile est ab omnino diuersis principijs in esse produci: si ergo anima rationalis est a Deo bono, sensibilis nostra non potest esse a Deo malo. Quidam autem dixerunt, quod rationalis, et sensibilis sunt in nobis duae substantiae: non tamen sunt duae animae, pro eo quod anima est nomen officij, et illae duae substantiae ordinatae sunt ad vnius corporis perfectionem, ita quod vna disponit ad alteram: vna tamen illarum est per generationem, scilicet sensibilis: et huius signum est, quod dependet a corpore, et est perfectio alicuius partis corporis: rationalis vero, quae nullius partis corporis est actus, est per creationem. Sed hunc modum dicendi respuit Augustinus in libro de Eccl. dog. dicens: Non duas animas in vno homine esse dicimus. Sicut Iacobus, et alij Scriptorum scribunt, vnam animalem, qua animetur corpus, et mixta sit sanguini, et altera spirituales, quae ratione administrat. Et si tu dicas, quod negat duas esse animas, non negat duas esse substantias, per litteram sequentem apparet quod negat duas substantias esse. Ait enim sic:

Opin. 1.

Improbatio Cap. 6. et 24. 20. 6.

Auer. disp. 3. s. Phys. cõ. 51. Opin. 2.

Improbatio Cap. 15.

Cap. 33. 10. 3

Opin. 3.

Lib. de spir. et ani. c. 13. 10. 3.

Arif. 1. de ani. cõ. 17. et 24.

fic. Sed dicimus vnam eandemq. animam esse in homine, quae corpus sua societate viuificat, et semetipsum sua ratione disponit. Et expressius in lib. de spiritu et anima dicit, quod vna et eadem anima dicitur sensus dum sentit, et ratio dum discernit. Et iterum dicit quod anima cum recedit, trahit secum potentias sensitiuas. Doctores autem Theologiae dicunt, quod sensibilis, et rationalis in homine eiusdem sunt substantiae, et ab eodem principio habent educi in esse, videlicet a Creatore, pro eo quod in nobis non nominant diuersas substantias, sed diuersas potentias eiusdem substantiae, sicut Augustinus, vbi de hac materia loquitur, insinuat expresse: et hoc idem valde est rationale ponere in homine vnam substantiam perficientem, quae dat ei vitam, et sensum, et intellectum. Nec reputat illud verbis philosophi, si recte intelligatur. Propter quod notandum quod sensualitas tribus modis accipitur. Vno modo sensualitas dicit dispositionem, ex parte carnis ad actum virtutis sensitiuae: et hoc modo accipitur in libro de anima, et spiritu cap. 13. vbi dicitur: Anima, quae vere spiritus est, et caro, quae vere corpus est, in suis extremitatibus facile iunguntur, id est in phantasia animae, quod corpus non est sed corpori simile: et sensualitate carnis, quae fere spiritus est. Alio modo sensualitas dicit dispositionem ex parte carnis ad sentiendum cum virtute spirituali mouente, nondum anima carnem perficiente: et talis sensualitas est in embryone ante ipsius completam animationem, ibi enim non potest esse substantia animae perficiens, cum sit perfectio corporis physici organici: nec possit actualiter existere, nisi corpore existente in debita complexione, et organizatione: potest tamen ibi esse virtus animae patris, quae quidem est in femine, sicut in subiecto deferente, sicut virtus motoris defertur simul cum lapide proiecto: et ideo haec cessat, quando operatio eius consummatur, quod fit quando corpori organizato inducitur anima sensitiua perficiens, siue educatur de potentia materiae subito, siue cum rationali infundatur ab extrinseco. Tertia vero sensualitas est, quae non tantum dicit dispositionem cum virtute mouente, sed etiam habilitate, quae inest ex anima perficiente. Primo et secundo modo accipiendum sensualitatem, sic est in nobis a generante, quia cum semine decidunt calores, et spiritus, per quos caro disponitur ad sentiendum: transfunditur etiam simul cum hoc aliqua virtus animae, quae mouet, et regit, et operatur vsque ad formae inductionem. Tertio modo sensualitas est in homine ab anima perficiente, quae quidem non habet esse per generationem, sed per creationem. His visis patet responsio ad quaestionem. Concedendum est enim quod anima sensibilis non est in nobis ex traduce, sicut ostendunt rationes ad secundam partem obiectionis. Ad rationes vero, quae adducuntur in oppositum, facile est respondere.

corpore iuncta est, et propterea pendet ex corpore: nec anima vitur illa potentia, postquam a corpore separatur: nec sequitur, quod sit otiosa, quia substantia illa aliam habet operationem: hoc autem planius inuenitur determinatum in Quarto, in quaestione de cognitione animae separatae.

4. A D illud quod obijciunt, quod prius est animal, quam homo, dicendum quod hoc dicitur, quia prius reperitur in embryone operatio animalis, quam operatio hominis: prius enim mouetur, et sentit, quam ratiocinetur: sed hoc est a sensualitate secundo modo dicta, prout est a virtute mouente, non prout est a virtute perficiente.

5. A D illud quod obijciunt, quod anima sensibilis est in potentia materiae, dicendum quod verum est secundum quod anima sensibilis nominat substantiam generabilem, et corruptibilem, sed non prout nominat potentiam substantiae incorruptibilis. Et quia anima sensitiua in brutis huiusmodi substantiam nominat, hinc est, quod bruta suam animam sensitiuam educunt de materia, sicut et in his quae potissime generantur per putrefactionem: sensibilis vero in homine dicit potentiam rationalis substantiae: et ideo ab eo solo producitur a quo substantia rationalis: et ideo quod sensibilis non possit propagari in homine sicut in brutis, hoc non est imperfectionis ex parte virtutis generantis, sed ratione perfectionis, quae consistit in sensitiua hominis.

6. A D illud quod obijciunt, quod non est vniuoce in homine, et in asino, dicendum quod aliquid produci per generationem, et aliquid produci per creationem non tollit vniuoceationem: sicut si Deus modo crearet vnum hominem, eiusdem speciei esset cum alijs hominibus: si igitur maior requiritur vniuoceatio in specie, quam in genere, planum est ex hoc, quod diuersus modus producendi animam sensibilem in homine, et asino, non facit hominem, et asinum aequiuoce dici. Et si tu obijcias quod sensibilis in homine nominat potentiam, et in asino nominat substantiam, ergo aequiuoce dicitur: dicendum quod in asino etiam potest nominare substantiam, et potest nominare potentiam, principalius tamen nominat potentiam, quia nomen eius sumptum est ab actu sentiendi. In homine similiter nominare potest, et substantiam, et potentiam: sed prout nominat substantiam, non dicitur aliquid diuersum a rationali: eadem enim est substantia, quae facit hominem, et sentire, et ratiocinari, et quamuis alia et alia sit potentia: et sic patet, quod ex hoc non tollitur vniuoceatio in genere animalis respectu rationalis, et irrationalis.

Q V A E S T I O II.

Peccatum originale cui parti animae insit primo.

- S. Tho. 1. 2. q. 83. art. 1. Et 2. Sent. dist. 31. q. 2. art. 1. Et de Malo. q. 4. art. 3. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 31. q. 2. art. 1. Richardus 2. Sent. dist. 31. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 31. q. 3. Tho. Argens. 2. Sent. dist. 31. q. 1. art. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 31. q. 3.

R A T I O N E cuius partis primo insit animae peccatum originale. Et quod primo insit ratione partis sensibilis, videtur. Originale enim, sicut dicit Augustinus, est concupiscentia

F V N D. Li. 2. de nu pt. et conc. c. 28. 10. 7.

scientia: sed concupiscentia primo, et principaliter in parte sensibili radicatur, quoniam concupiscentia dicitur appetitum boni, vt nunc, prævia cognitione, et hoc competit parti sensitivæ: ergo videtur, quod originale peccatum primo habeat fieri in anima secundum illam partem.

I T E M in actuali perpetratione peccati videmus, quod peccatum pervenit ad rationem mediante sensu, pro eo quod peruersio hominis incipit ab inferiori, et a conversione ad bonum commutabile: ergo si peccatum originale incipit ab inferiori, videlicet a carnis infectione, et animam ab inferiori habet inficere, videtur quod primo habeat animæ inesse ratione potentia sensitivæ. Quod autem primo insit ratione partis rationalis videtur: Originale enim est carentia debita iustitiæ: sed iustitia habet esse in sola rationali voluntate, primo et principaliter, sicut dicit Anselmus in libro de conceptu Virgin. ergo originale peccatum primo et principaliter ratione partis rationalis habet animæ inesse.

I T E M originale peccatum est peccatum mortale: ergo per ipsum anima est a Deo averfa: sed averfi est ipsius portionis rationalis primo et principaliter: ergo videtur quod originale peccatum primo habeat inesse animæ ratione rationalis potentia.

S E D quod primo insit potentia vegetativa, videtur: quia originale inest animæ ex coniunctione sui ad carnem corruptam: sed anima maxime vnitur carni secundum potentiam vegetativam, quæ est prima potentia in ipsa: ergo videtur quod primo insit ei ratione potentia vegetativa.

I T E M hoc videtur alia ratione: Potentia generativa est ipsius animæ vegetabilis: sed illa est mediante qua originale transfunditur, et quæ maxime per originale peccatum inficitur, sicut patebit inferius: ergo videtur quod ratione vegetabilis, primo et principaliter insit animæ culpa originalis.

I T E M quod primo insit ipsi animæ ratione suæ substantiæ vel essentia, videtur: quia originale contrahitur in anima ex vnione ipsius ad carnem: sed per prius per naturam vnitur substantia animæ ipsi corpori, quam potentia organici prius enim est viuere, quam moveri: ergo prius per naturam inficitur animæ substantia, quam insiciantur potentia: est hoc verum, est originale primo inest animæ ex parte suæ substantiæ.

I T E M originale cum sit vnum, inficit omnes potentias animæ: sed nihil vnum est commune omnibus potentijis animæ, nisi eius substantia: ergo originale primo est in anima ratione suæ substantiæ. Est ergo quæstio, secundum quid originale primo insit animæ: vtrum scilicet ratione substantiæ, aut potentia: est potentia, vtrum vegetativa, aut sensitiva, aut intellectiva.

CONCLUSIO.

Originale peccatum, prout est vitium, inchoat a parte sensitiva, et ab ea ascendit ad partem rationalem, in qua solum, prout est culpa, reperitur peccatum originale.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui dicere voluerunt originale peccatum sic traduci, et contrahi ab anima, vt primo insit animæ ratione substantiæ suæ, quæ primo carni coniungitur, et consequenter mediante substantia ab ipso potentia inficiuntur, pro eo quod non vniuatur potentia carni infectæ, nisi per vnionem substantiæ: et sicut vna est gratia, quæ reformat animam, et eius potentias, quæ, inquam, dicitur vna, quia primo respicit animæ substantiam, vt dicunt, sic est vnum originale, quod omnes potentias animæ inficit, et deordinat. Sed si istud quis ita intelligeret, quod per originale peccatum primo haberet insici substantiam, quam potentiam, ita quod originale insit animæ non ratione

potentia, sed ratione ipsius substantiæ vnitæ, hoc non videtur intelligibile: tum quia originale est carentia debita iustitiæ: iustitia autem, cum sit rectitudo voluntatis, est primo in voluntate: tum etiam quia originale est concupiscentia, concupiscere autem non est actus substantiæ, nisi ratione potentia: tum etiam quia in originali est deordinatio ipsius animæ. Deordinatio autem non est in anima nisi ratione potentia, quia per ipsam solum potest ordinari, et deordinari. Vnde sicut supra dictum est de gratia, quod ipsa respicit substantiam, non quia possit esse in animæ substantia, circumscripta potentia, sed quia est in potentijis animæ, secundum quod continentur ad vnam substantiam: sic et in proposito intelligendum est, vt originale peccatum dicatur substantiam animæ respicere, quia inest potentijis, non ex actibus proprijs, sed prout continuari habent in vna substantia animæ prout est vnita carni infectæ, ita tamen quod primo insit ipsa deordinatio potentia, quam substantiæ. Non enim dicitur substantia ordinata, vel deordinata nisi ratione potentia. Hoc ergo supposito, quod originale insit animæ primo ratione potentia, intelligendum est, quod dupliciter est loqui de originali peccato. Aut prout est culpa reddens animam Deo odiosam: aut prout est vitium deordinans ipsam potentiam. Primo modo accipiendo proprie inest animæ secundum liberum arbitrium, et maxime secundum voluntatem. Ipsum enim solum est secundum quod anima culpatur, vel laudatur cum est in actu, et secundum quod est culpabilis, vel laudabilis a suo ortu. Secundo modo accipiendo, scilicet prout dicit vitium deordinans potentiam, sic quia fomentum istius deordinationis ortum habet a carne, et rationalis motiva curvari habet per appetitum, siue concupiscentiam sensitivæ, quæ ad illicitum impellit, mouet, dicendum est quod peccatum originale, siue vitium, quod nascendo contrahimus, inest animæ primo ratione partis sensitivæ, et sic patet responsio ad propositam quæstionem: patet et in parte responsio ad obiecta. Concedo enim quod originale, prout est vitium in nobis, primo inchoat a parte sensitiva, quia modus corrumpendi e contrario est in nobis, quam fuit in Adam. Ibi enim persona corrupit naturam, et ratio partem sensibilem, et voluntas carnem: sed cum e conuerso sit in nobis: originalis corruptio ascendit ad partem rationalem mediante portione sensibili, secundum quod est virositas. Licet secundum quod est culpa habeat esse in sola parte rationali, in qua est libertas arbitrii: vnde quatuor rationes mediæ verum concludunt, et concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod obijcitur de parte animæ vegetativæ, dicendum quod vniu ad corpus non est tota causa contrahendi originale, sed vniu cum possibilitate ad deordinationem: non enim corrumpitur per originale secundum quod est vitium, nisi quod est ad iustitiam aliquo modo ordinabile: et quoniam vegetativa plus tenet modum agendi naturalem quam voluntarium, hinc est quod originale non sic respicit vegetativam, sicut respicit sensitivam, in qua potest esse appetitus, et delectatio coniuncta.

2. Ad illud vero quod obijcitur de vi generatiua, iam patet responsio, quia in ea viget corruptio, non solum quia sit potentia animæ vegetabilis, sed etiam quia ratione sensus adiuncti potest delectatio, et concupiscentia deordinari.

3. Ad illud vero quod obijcitur, quod primo sit originale peccatum in anima substantia, et per vnionem, dicendum quod sicut tactum est, vniu non est tota causa, sed requiritur ibi cum hoc possibilitas ad deordinationem peccati: talis autem non est in substantia, sed in potentia, vt prædictum est.

4. Ad illud vero quod obijcitur, de vnitate originalis, dicendum quod hoc non concludit, quod originale primo sit in substantia, sed quod sit in potentijis secundum quod

Hanc sequitur Sec. di. 32. ibi: Quo ad primum

Opin. 2.

FVNDAMENTA.



V T R V M maior sit infectio generatiua per originale, quam alterius potentia. Et quod sic, videtur. Illa vis est in nobis magis corrupta per peccatum, in qua maior est rebellio, et inobediencia: sed talis est potentia generatiua, sicut patet, quia membra illa non subiacent imperio rationis: ergo videtur quod illa vis est magis corrupta.

I T E M illa vis est magis per peccatum infecta, in cuius actu est maior erubescencia: sed maior est erubescencia in actu potentia generatiua, quam in actu alterius potentia: ergo, et cetera.

I T E M illa vis est magis in nobis corrupta, cuius actui magis necessaria est medicina: sed talis est generatiua, cuius actus non potest fieri absque peccato, nisi excusetur per Sacramentum matrimonij: quod quidem non contingit in alijs animæ potentijis: ergo, et cetera.

I T E M illa vis magis est in nobis corrupta, in cuius actu maior est incuruatio: sed talis est potentia generatiua, nam in eius actu totaliter absorbetur ratio, et efficitur homo totus caro: ergo maior est in ea corruptio.

I T E M illa vis magis est in nobis corrupta, in qua magis regnat concupiscentia: sed talis est vis generatiua, sicut patet per pruritus, qui sentitur in membris genitalibus: ergo illa vis maxime inter ceteras corrupta videtur per originalis concupiscentia vitium.

AD POSITVM Sap. 11. c

1. S E D CONTRA: Per quæ quis peccat, per hæc et torquetur, vt dicitur: Si ergo peccatum primum parentum perpetratum fuit magis per nutritiuam, quam per generatiuam, immo minime per generatiuam, videtur quod nutritiuam magis debuerit esse corruptam.

2. I T E M illa potentia est magis corrupta, quæ minus potest refrenari: sed magis potest homo competere appetitum potentia generatiua, quam potentia nutritiua: ergo videtur quod vis nutritiua magis corrupta sit.

3. I T E M si corruptio animæ est ex carne, videtur quod illa vis potissime sit corrupta, quæ primo in carne, et per carnem exercet suam operationem: sed talis est potentia nutritiua: longe enim ante nutritur homo, quam generet, et prius appetit delectabilia gustus, quam delectabilia tactus: ergo videtur idem, quod prius.

4. I T E M augmentatiua tenet medium inter nutritiuam, et generatiuam: prius enim est nutriti, et postmodum augeri, et tertio generare: sed inter omnes vires animæ augmentatiua minime corrupta est: ergo si medium sapit naturam extremorum, videtur similiter quod et generatiua minime deberet esse corrupta.

5. I T E M iuxta hoc quæritur, quare inter omnes sensus plus habet tactus de corruptione, et quare inter omnes potentias animæ vegetatiua generatiua inter ceteras est in nobis magis corrupta.

CONCLUSIO.

Per peccatum originale plus omnibus alijs potentijis generatiua inficitur propter transfusionem seminis: quæ sit per eam in quo est radix infectionis, et quia in ea magis viget sensus.

QVÆSTIO III.

An per originale peccatum maior sit infectio generatiua, quam alterius potentia.

S. Th. 1. 2. q. 83. art. 3. Et de Malo. q. 4. art. 5. Et 2. Sent. dist. 31. q. 2. art. 2. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 31. q. 1. art. 2. Richardus 2. Sent. dist. 31. q. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 31. q. 3.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio inter ceteras potentias sensuales maxime corrupta est vis generatiua. Vnde sicut communiter consuevit dici, aliæ vires solummodo dicuntur corruptæ: ista vero corrupta dicitur, et infecta propter concupiscentia pruritus, et vehementiam, quæ residet in ipsa. Ratio autem, quare magis inficitur vis generatiua, quam alia potentia, sumitur ex hoc, quod ipsa est vis non solum modo deferuens personæ, sed etiam deferuens naturæ. Et ideo originalis corruptio, siue vitium quod inest naturæ ex corruptione personæ per prius respicit illam potentiam, quam aliam: deseruit autem vis generatiua naturæ in quantum per ipsam sit transfusio seminalis in prolem. Et quoniam in illo semine est radix infectionis, et corruptionis, hinc est, quod illa vis, quæ est illius seminis administratiua, plus habet in se de infectione, et corruptione originali. Et rursus quia potentia generatiua in nobis iunctus est sensus, et potentia sensitiva respicit ipsum hominem in se, quodam modo habet vis ista deseruire personæ. Et quoniam inter omnes sensus tactus est maxime materialis, et apprehendens cum maiori adherentia sensibilitatis ad sensibile: et hæc maxime viget in membris genitalibus ratione multitudinis neruorum, hinc est quod modica corruptio ratione magnitudinis sensus plus inficit illam potentiam, quam inficeret aliam, et propterea maxime in ea regnat pruritus, et concupiscentia. Et quia post sensum tactus sensus gustus est maxime materialis inter alios, hinc est quod inter alias vires magis sentitur inordinatio circa actum nutritiuam, siue gustatiuam. Ex hac igitur ratione duplici, vna colligitur ratio sufficiens, quare anima per vitium originale plus inficitur in generatiua, quam in alia potentia. Et quia hoc probant rationes quæ ad primam partem inducuntur, ideo concedendæ sunt.

1. A D illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod nutritiuam debet magis puniri, quia peccatum fuit primo perpetratum per eam, dicendum quod illa ratio tenet secundum quod peccatum Adæ respiciebat personam, non secundum quod respiciebat naturam: et verum est, quia quantum ad illam vim acris fuit punitus, quia fame, et siti, et etiam eius posterii puniuntur per ieiuniorum abstinentiam, in quibus est maior pœna, quam sit in carnis continentia.

2. A D illud quod obijcitur, quod nutritiuam minus potest refrenari, dicendum quod aliquam potentiam minus posse refrenari, hoc est dupliciter, vel ratione vehementia appetitus, et delectationis, vel ratione indigentia naturalis. Et cum non potest de facili refrenari propter vehementiam appetitus et inclinationis, magis est vitiosa, et corrupta. Cum vero hoc habeat ratione indigentia naturalis, non sequitur ex hoc, quod magis corrupta sit. Cum ergo dicitur quod nutritiuam minus potest refrenari, hoc non est ratione maioris vehementia appetitus, sed hoc est ratione indigentia naturalis, quia non potest sustentari sine cibo: non sic est de generatiua, in qua non est improbitas appetitus propter necessitatem, sed propter corruptionis fortitudinem: hinc est quod primi motus generatiua potius dicuntur peccata, quam primi motus nutritiuæ.

3. A D illud quod obijcitur, quod nutritiuam magis vnitur carni, et per prius habet actum suum in carne, dicendum quod ex hoc non concluditur, quod corruptatur intensius, sed quod eius corruptio sentiat diuturnius. Præterea, vniu non est tota causa, sicut prædictum est.

S. Th. 1. 2. q. 81. art. 2. sed Scor. no consentit. d. 32. huius. ar. 2. ibi: Circa 2. art. 2.

Cap. 2. et 4.

AD POSITVM

Opin. 1. S. Th. 1. 2. q. 83. art. 2.

Improbatio

A P

4. 5. AD illud quod obijcitur de potentia augmentatiua, dicendum quod potentia augmentatiua pura mouet naturaliter, nec habet sensum coniunctum...

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER circa secundum principale, quo scilicet quaerebatur, vtrum originale transfundatur mediante carne, procedendum est.

QUESTIO I.

An anima possit infici a carne.

Richardus 2. Sent. dist. 31. art. 2. q. 2. Steph. Brulof. 2. Sent. dist. 31. q. 3. Gabriel Biel 2. Sent. dist. 31. q. 1.

FVNDAMENTA Rom. 7. 4

TRVM anima inficiatur a carne. Et quod sic, videtur. Primo per auctoritatem Apostoli: Scio quod non habitat in me, hoc est in carne mea bonum: ibi Glossa: Per conditionem corruptio offensiois manet in corpore...

Sen. 2. 2. 10. 30.

ITEM Augustinus de verbis Apostoli: Vitium concupiscentiae est, quod anima contrahit ex carne. ITEM hoc ipsum videtur ratione: Peccatum originale homini inest ex hoc, quod traducitur ex primo patente, in quo omnes posteri dicuntur peccasse...

ITEM nulla proprietas traducitur ab vno in alterum, nisi mediante aliqua substantia deferente, quae sit communis vtri que: sed nulla substantia est communis patri, et proli, nisi sola carnis substantia: ergo impossibile est peccatum patris in animam filij descendere, nisi mediante carne.

ITEM mala dispositio existens in carne potest inducere obliuionem in memoriam, et dementiam in intelligentiam: ergo pari ratione in voluntatem potest inducere concupiscentiam: sed concupiscentia in anima est peccatum originale, sicut ostensum fuit supra: ergo caro potest facere animam peccatricem.

ITEM anima iuncta carni passibili efficitur passibilis, et dolens: ergo pari ratione coniuncta carni inficitur, et lasciuus, maculatur, et efficitur concupiscentis: si ergo concupiscentia peccatum est: patet, et cetera.

Ad opp.

CONTRA: Anselmus de conceptu Virg. ca.

pit. 7. Non est magis culpa in semine, quam sit in spiritu, vel sanguine, si quis mala voluntate expuit, aut ex sanguine suo aliquid emittit: ergo si nihil potest dare alij quod non habet, videtur quod caro non potest animam inficere.

ITEM Augustinus in lib. 6. Musicae: Omne agens praestantius est patiente, et efficiens materia: sed anima praestantior est carne: ergo nullo modo caro potest in animam agere: igitur nec ipsam inficere.

ITEM sicut vult Philosophus, necesse est agens, et patiens in materia communicare: sed caro, et anima non communicant in materia: igitur caro non potest agere in animam: ergo nec ipsam corrumpere.

ITEM multo spiritualior est anima quam radius: sed radius ex coniunctione sua ad corpora immunda non habet infici: ergo nec anima ex coniunctione ad carnem infectam potest infici.

ITEM nulla corruptio maior est in effectu, quam sit in causa: sed corruptio, quae est in carne, non est culpabilis, quia culpa, vt dicit Anselmus, est in sola voluntate: si ergo minima culpa peior est, quam quantumque poena, et plus habet de ratione mali, sicut dicit Augustinus in sermone de Innocentibus: igitur ex poenali infectione carnis impossibile est culpam in anima generari.

ITEM corruptio, quae est in carne, aut est poena, aut culpa. Non est culpa: hoc constat. Si poena: ergo iusta est: sed nihil iustum est causa iniusti secundum quod huiusmodi: ergo corruptio, quae est in carne, cum sit poena, non poterit esse principium inficiendi animam culpa.

CONCLUSIO.

Peccatum originale transfunditur in anima, mediante carne a qua trahitur deorsum, et incuratur.

RESP. AD ARG. Dicendum quod absque dubio, sicut dicunt Sancti, et tenent doctores, anima contrahit peccatum originale mediante carne. Quo modo autem hoc possit intelligi nituntur ad hoc diuersi diuersimode. Quidam enim dicunt, quod ex hoc ipso, quod anima vnitur carni mortali, et passibili, quam non potest regere, efficitur concupiscentis, et sic contrahit maculam originalem culpae, quia ipsa concupiscentia, siue necessitas concupiscentiae reddit animam peruersam. Et quoniam caro mortalis habet propagari ex carne mortali, et mortalitas fuit in carne primi parentis propter peccatum inobedientiae, hinc est quod originale peccatum in nos dicitur transire a primo parente: et hoc ex ipsius Hugonis verbis extrahunt, qui in 7. parte, dist. 1. lib. sui sic ait: Quia caro mortalitate percussa est, ipsa sui languoris infirmitate dissoluta extra mensuram primae dispositionis desideria sua extendit. Quia ergo caro humana a parentibus cum mortalitate seminatur, in eo ipso quod seminata subiacet mortalitati, viuificata post modum carnalis concupiscentiae subiecta inuenitur necessitati, vnde ipsa mortalitatis infirmitas causa est, quam sequitur concupiscentis necessitas. Hucusque verba Hugonis quae videntur illud dicere quod prius dictum est. Sed quoniam in Christo fuit mortalitatis infirmitas: non tamen fuit in eo concupiscentia, vel originalis culpa, non videtur istud plene fatiscere, nec totam causam, quare caro inficiat animam, assignare. Esto enim quod aliquod corpus a fomite purificaretur, remanente tamen mortalitate, sicut in beata Virgine fuit, si anima tali corpori iungeretur, non videtur quod contraheret originale, licet illud corpus sit passibile, et mortale. Et ideo alij aliter dicere voluerunt, quod cum peccatum originale non sit positio, vel aliqua essentia, sed potius priuatio, et iustitiae carentia, non contrahit illud anima a carne, ita quod

Cap. 5. et 9. de ani. con. tex. 2. q.

1. de gen. et tex. 53. Et de ani. con. tex. 52.

Lib. de conc. cap. Virg. 6. 3. et 4.

Cap. 5.

Improbatio

Opin. 3.

Opin. 1.

Cap. 31.

Improbatio

Opinio 2.

quod caro aliquid in animam agat, vel influat, sed quia praebet ipsi animae obstaculum, ratione cuius anima debita iustitia priuatur, et priuata illa iustitia impetu concupiscentiae deorsum fertur, cum non habet retinaculum, et ita sequitur concupiscentiam ex debita iustitiae carentia: et sic debita iustitiae carentia praebet ipsam concupiscentiam per naturam. Praebet autem caro ipsi animae obstaculum, vel offendiculum, vt non habeat illam iustitiam ex hoc, quod propagata est a primo parente. Vnde ex coniunctione animae ad talem carnem, ille qui nascitur, dicitur esse filius Adae: et quia Adam offendit Deum non tantum pro se, sed etiam in tota sua posteritate, hinc est, quod anima hoc ipso, quod tali carni coniungitur, et spectat ad genus Adae, indigna efficitur, vt Deus sibi iustitiam apponat, et cum illam debeat habere, et non habeat, culpabilis est, et rea, et per consequens efficitur concupiscentis, et vana, sicut manus paralytica ex dissolutione virtutis regituae efficitur tremulosa. Et illud videtur trahi ex verbis Anselmi de conceptu Virg. vbi ait: Non est iniustitia talis res, qua inficiatur, et corrumpatur anima, velut corpus veneno, et quae faciat aliquid, sicut videtur, quando malitiosus homo mala facit opera. Nam quemadmodum cum indomita ferarum vinculis discurrendo feuit, et nauis si gubernator dimisso gubernaculo, dimittit eam ventis, et motibus maris, nauis vagatur, et inuehitur in quolibet pericula, dicimus quod hoc facit absentia catenae, aut gubernaculi, non quod absentia horum sit aliquid: sic cum malus feuit, clamamus, quia operatur iniustitiam, non quod ipsa sit vlla essentia. Et iterum infra cap. 23. Spoliavit persona naturam dono iustitiae in Adam, et natura egens facta, omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices, et iniustas facit. Hoc modo transiit peccatum personale Adae in omnes qui de illo personaliter propagantur. Ex his verbis videtur colligi posse intellectus qui prius dictus est. Sed tamen adhuc illud non videtur plene intellectui satis facere: quia esto quod anima illa, quae creatur in corpore, extra corpus crearetur, et nihil ultra sibi daretur, quam datur cum corpori infunditur, non diceretur originale habere peccatum, immo pura esset, et innocens: igitur oportet intelligere, quod aliquo modo corruptio reddet in animam ex carne. Et propter hoc est tertius modus intelligendi, quod in carne Adae propter peccatum dupliciter fuit corruptio. Vna scilicet pura penalitatis. Est hac anima cum coniungitur corpori contrahit passibilitatem. Alia vero fuit corruptio vitiositatis, siue scditatis, per quam caro est spiritui rebellis, et ex hac anima contrahit culpam originalem, quoniam talis vitiositas quasi medium tenet inter culpam, et poenam. Et hoc est quod Magister dicit in littera, et quod sonant sacrae Scripturae verba, quod ex feruore coitus parentum, et concupiscentia libidinosa contrahit caro scditatem quandam cum concipitur, quae est causa originalis peccati: et recte vitium, quae corruptio carnis appellari potest. Ad intelligendum autem, quo modo anima possit infici corruptione culpabili ex tali scditate, haec tria supponenda sunt tamquam manifesta: quorum vnum est, quod scditas carnis potest facere carnem rebellem spiritui: quod patuit in Adam, qui post peccatum sensit carnis suae rebellionem. Secundum est illud, quod anima vnita carni propter coniunctionem ipsius ad carnem, vel trahit eam sursum, vel ab ipsa trahitur deorsum propter vinculum, quod est ipsius carnis ad animam. Tertium est illud, quod anima propria virtute non potest regere carnem rebellem, nisi iuuetur per diuinam gratiam, secundum quod exclamat Apostolus: Infelix ego homo, et cetera. Ex his igitur tribus suppositis necessario sequitur, quod si anima: tali carni vnitur, ab ipsa trahitur deorsum, et per concupiscentiam incuratur: sed animam incuruari non est aliud, quam eam per-

uerter: perueritas autem in substantia rationali, quae est capax iustitiae non est aliud, quam iniustitia, et culpa. Ex hoc igitur clarum est, quod scditas, quae est in carne, potest animam sibi vnitam facere peccatricem. Et quia illa scditas a primo parente traduci habet in omnes posteros genitos secundum legem propagationis, hinc est, quod mediante carne ad omnes transfunditur originale: hoc autem melius explanatur per euidenciam exemplorum. Videmus enim quod caro de se non dolet, nec est in ea passio doloris ante aduentum animae, quamuis possit inesse incisio. Ponatur igitur animam vniri carni incisae, et laesae, statim cum ei vnitur habet dolorem, et dicimus dolorem aggenerari in anima, non incisionem. Si igitur carnis incisio potest facere animam dolentem, quare non similiter carnis quaedam scditatio, et resolutio facit animam lasciuam, et concupiscentem quamdiu habitat in carne. ITEM: Esto quod aliquod corpus ineptum esset ad rationis vsum, sicut est corpus in ea dispositione, quam habet phreneticus, et furiosus, in tali corpore nec dicitur furia, nec ignorantia, sed quaedam dispositio mala: si tamen anima tali corpori infunderetur, statim efficeretur ignorans, et furiosa, quamdiu esset in carne illa. Quare non possumus similiter intelligere et in concupiscentia? Rursus: Esto, quod aliquod membrum formaretur ad motum, et regimen animae ineptum, et inhabile, vt puta in ea complexione, quam habet membrum paralyticum, statim cum virtus motiua vniretur membro illo, diceretur ibi esse morbus paralysis, et esset virtutis dissolutio, et per consequens tremulatio: virtutis autem dissolutio non esset quantum ad corruptionem ipsius virtutis motiuae in se, sed quantum ad ineptitudinem organi, quod oportet regi ab illa virtute. Sic et in proposito intelligendum est, quod in corpore ante aduentum animae non est actualiter morbus culpae: sed iuncta anima, quae debet ipsum corpus regere propter carnis ineptitudinem, caret anima rectitudine virtutis regituae, et illa carens tremulosa efficitur per actum concupiscentiae: et sic patet, quod valde est verisimile, quod originale possit contrahi in anima ex carne.

ITEM: Ad dissolutionem obiectorum praenotandum est quod tripliciter dicitur aliquid agere in alterum. Vno modo per praedominantiam, sicut contrarium agit in suum contrarium. Alio modo per influentiam, sicut corpus superius agit in haec inferiora. Tertio modo per colligantiam, sicut quando duo ita sunt vnita, quod vnum trahit ad se alterum, et communicat alteri proprietates suas. Cum ergo dicimus carnem inficere animam, hoc intelligitur quantum ad tertium modum agendi, scilicet propter colligantiam, quam habet ad animam, propter quam deorsum tendit, eam secum trahit: vt enim dicit Gregorius, qui labenti innotitur, necesse est vt cum labente labatur. His visis patent ea quae obiecta sunt.

ITEM: Ad illud enim quod dicit Anselmus, quod peccatum non est in semine, dicendum quod hoc dicitur quantum ad existenciam actualem ipsius peccati, quod quidem est deformitas aspiciens ipsam voluntatem, sicut subiectum proprium: non autem vult negare, quin ibi sit causa peccati, immo asserit, sicut patet ex verbis suis sequentibus.

ITEM: Ad illud Augustini, quod omne agens praestantius est patiente, dicendum quod intelligit de agente per influentiam: per hunc autem modum in originali contractione non dicimus carnem agere in animam, sicut praedictum est.

ITEM: Ad illud philosophi, quod agens et patiens debent communicare in materia, dicendum quod ipse intelligit de actione, qua contrarium agit in contrarium per praedominantiam.

ITEM: Ad illud quod obijcitur quod multo spiritualior est

ITEM: Ad illud quod dicitur quod multo spiritualior est

ITEM: Ad illud quod dicitur quod multo spiritualior est

ITEM: Ad illud quod dicitur quod multo spiritualior est

ITEM: Ad illud quod dicitur quod multo spiritualior est

ITEM: Ad illud quod dicitur quod multo spiritualior est

ITEM: Ad illud quod dicitur quod multo spiritualior est

est anima, quam radius, dicendum quod est anima...

5. Ad illud quod obijcitur, quod non maior est corruptio...

6. Ad illud quod obijcitur, quod poena non est causa culpae...

QUESTIO II.

An peccatum originale contrahatur ex carne in anima...

Alex. Alenf. 2. p. q. 105. Membr. 4. S. Tho. 1. 2. q. 83. art. 1. Et 2. Sent. dist. 31. q. 1. art. 2.

AD OPP.

TRVM originale contrahatur in anima ex carne per aliquem appetitum...

Quaest. 3. 83. q. ostendens, quod nullus potest ab alio fieri dete-

peruersitatem: et taliter, ut spectet ad rationis probabilitatem...

2. I T E M omne peccatum ab aliqua voluntate est: sola enim voluntas est peccati principium...

3. I T E M superius non patitur ab inferiori nisi merito culpae, vel nisi ei se subijciat mera voluntate...

4. I T E M si angelus intraret corpus infectum, non diceretur ex hoc contrahere originale...

5. I T E M si anima innocens poneretur in igne infernali, numquam arderet: ergo si non est magis actiua caro...

FVNDAMENTA.

Dist. 33. art. 2. et 4.

E I T E M peccatum quod est a propria voluntate, per proprium actum est commissum...

I T E M si contrahitur per voluntatem, aut per naturalem, aut per deliberatiam...

CONCLUSIO.

Peccatum originale non contrahitur ab anima mediante appetitu deliberatino...

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum quaeritur, utrum originale contrahatur ex voluntate...

tem in his, inter quae non est naturalis colligantia: et ideo non habet locum in proposito...

4. 5. Ad duas ultimas rationes iam patet responsio per ea, quae iam dicta sunt...

QUESTIO III.

An caro inficiatur ex propagatione tantum, vel ex propagatione, et libidine simul.

Alex. Alenf. 2. p. q. 105. Membr. 4. S. Tho. 1. 2. q. 81. art. 3. et 4. Et 2. Sent. dist. 31. q. 1. art. 2.

TRVM caro ipsa inficiatur ex propagatione tantum, vel ex propagatione, et libidine simul...

AD OPPOSITVM

Cap. 2. in med. 10. 3.

I T E M Magister in littera, r Pollutio quaedam est in carne, quam in seruiore coitus parentum...

I T E M Christus de beata Virgine conceptus est: ex massa humani generis: et tamen nec habuit illam foeditatem...

I T E M si fieret propagatio absque libidine, iam nulla esset inordinatio ex parte virtutis generatiuae...

S E D C O N T R A: Originale peccatum contrahitur, quia in Adam peccauimus eo modo, quo in ipso eramus...

I T E M libido respicit parentes proximos: sed originalis tractio respicit primos parentes: unde non...

non dicimur contrahere originale a parente proximo, sed ab Adam: ergo videtur quod ipsa libido, quae est in coitu, nihil faciat ad transfundendum peccatum originale.

ITEM possibile est coniuges Sanctos ex charitate coire absque omni peccato: sed ubicumque est libido, ibi est voluntatis improbitas, et aliqua culpa: ergo possibile esset eos generare absque libidine: igitur si traductio foeditatis carnis, vel originalis peccati esset ratione libidinis, proles sic genita non haberet culpam originalem.

ITEM si traductio originalis esset ratione libidinis: ergo ille, qui cum maiori libidine nasceretur, maius contraheret originale: sed natus ex adulterio cum maiori libidine generatur, quam ille, qui nascitur ex thoro legitimo: ergo videtur quod maior esset in ea originalis culpa: si igitur corruptione originalis peccati omnes corrumpuntur aequaliter, videtur quod talis corruptio non traducatur per libidinem.

ITEM ponatur quod semen descenderet de lumbis viri, et infunderetur vasculo mulieris, ita quod nec vir sentiret delectationem, nec mulier, esset ibi prolis conceptio absque libidine: ergo talis proles non haberet peccatum originale: quod si hoc est absurdum ponere, et intelligere quod aliquis ex semine Adae generetur sine corruptione, nisi in eo solo, qui conceptus est in virgine per virtutem supra naturam, non videtur foeditatem carnis, siue originale peccatum transmittere ad posteros libido, sed propagatio.

CONCLUSIO.

Caro non inficitur tantum per propagationem, sed per libidinem, quae dicitur immoderatam delectationem, et corruptionem vitiosam, quae est in semine.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut expres-

se dicit Augustinus in libro de fide ad Pet et Magister dicit in littera: Foeditas carnis, et contractio originalis non tantum est ex lege propagationis, sed etiam ex foeditate libidinis: unde Augustinus dicit: Peccatum in paruulos non transmittit propagatio, sed libido: nec foeditas naturae humanae facit homines nasci cum peccato, sed foeditas libidinis. Ad cuius verbi intelligentiam, et etiam obiectorum, notandum quod libido tripliciter dicitur. Vno modo libido dicitur improba voluntas, secundum quem modum dicit Augustinus in libro de libero arbitrio: Nihil enim videmus in toto malefaciendi genere, nisi libidinem dominari, hoc est, voluntatis improbitatem. Alio modo libido dicitur delectatio immoderata, secundum quod dicitur maior esse libidinem in opere virtutis generatiuae, quam alterius potentiae. Tertio modo dicitur libido, corruptio vitiosa, quam dicimus esse in femine, et etiam in virtute generatiua prae actum generandi, secundum quam ipsa vis generatiua dicitur esse corrupta, et infecta. Omnibus his modis contingit libidinem esse circa actum generationis humanae, quonia ibi est corruptio vitiosa, et delectatio immoderata, et voluntas improba. Sine prima tamen libidine, hoc est, improba voluntate contingit generari frequenter: sine secunda, hoc est, immoderata delectatione, vix aut numquam: et sine tertia numquam, si sit generatio secundum legem naturae: cum ergo dicitur, quod peccatum non transmittit ad posteros propagatio, sed libido, hoc non intelligitur de libidine, primo, et secundo modo, sed tertio: et per hoc patet responsio ad omnes rationes, quae adducuntur ad utramque partem. Nam primae auctoritates, et rationes, quae ostendunt originale transfundi propter libidinem, loquuntur de libidine in acceptione tertia.

RATIONES vero ad oppositum procedunt de libidine, acceptione prima, et secunda, et hoc patet pertractanti omnes et singulas.

Li. 1. c. 3. in fine. Aug. li. 14. de Civ. Dei. c. 16. 10. 5.

concupiscentiam cum qua pugnet, eamque adiuvante Deo superet, si tamen non in vacuum gratiam eius suscipit. Non itaque hoc praestatur in baptismo, nisi forte miraculo ineffabili Creatoris, ut lex peccati quae est in membris, prorsus extinguatur et non sit: sed ut quidquid mali ab homine factum, cogitatumque est, totum aboleatur, ac velut factum non fuerit, habeatur. Ipsa vero concupiscentia soluto reatu vinculo, quo per illam diabolus animam retinebat, et a suo Creatore separabat, maneat in certamine. Ecce hic aperte ostendit, earatione dimitti in baptismo, non quia non maneat post baptismum, sed quia reatus in baptismo aboletur. Deinde idem ipse ostendit, eo modo etiam dimitti in baptismo, quia baptismi gratia concupiscentia ipsa mitigatur et minuitur, in eodem libro ita dicens: Lex carnis, quam Apostolus appellat peccatum, cum ait: Non regnet peccatum in vestro mortali corpore: non sic manet in membris eorum, qui ex aqua et Spiritu sancto renati sunt, tamquam non sit eius facta remissio, ubi omnino plena sit remissio peccatorum: sed manet in vetustate carnis tamquam superatum et peremptum, nisi illicito consensu quodam modo reuiuiscat, et in regnum proprium dominationemque reuocetur. Hic aperte insinuat, in baptismo concupiscentiam debilitari, ex quo et dicitur dimitti, non solum ideo quia reatus ibi soluitur. Quem remissionis modum alijs etiam pluribus testimonijs Scriptura edocet. Ait enim Augustinus contra Iulianum: Lex quae in membris est, vitium carnis est, quod ex poena peccati, et extrahere mortis prouenit. Sed lex ista, quae est in membris, remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali. Remissa est, quia reatus solutus est Sacramento quo resuscitantur fideles. Manet autem, quia operatur desideria, contra quae dimicant etiam fideles. Idem in sermone quodam de concupiscentia carnis. Per gratiam baptismatis et lauacrum regenerationis solutus est et ipse concupiscentiae reatus, cum quo eras natus: et quidquid antea consensisti mala concupiscentiae, siue cogitatione, siue locutione, siue actione. Idem in libro de nuptijs et concupiscentia. Concupiscentia carnis, licet in regeneratis iam non deputerur in peccatum, quacumque tamen proles nascitur obligata est originali peccato. Item: Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur in peccatum. Hoc est enim non habere peccatum, non esse reum peccati. Quo modo ergo alia peccata praeterunt actu, et remaneant reatu, ut homicidium, et similia? ita conuerso fieri potest ut concupiscentia praeterat reatu, et remaneat actu. Ex praedictis euidenter monstratur, quo modo peccatum originale in baptismo remittatur.

1. Cor. 6. 8

De pecc. mer. et remiss. li. 28. Rom. 6. 6

Lib. 2. in prin. 10. 7.

Lib. 1. contra duas epist. Pelag. c. 13. in fine. Lib. 2. de nupt. et concup. ca. 25. 10. 7. Ibidem. Ibid. c. 23.

De foeditate quam caro ex libidine coitus contrahit, vtrum in baptismo diluatur.

SOLET autem hic quari, Vtrum et ipsa caro in baptismo ab illa foeditate purgetur, quam in conceptione ex concupiscentia libidinosa contraxit. Quibusdam videtur quod sicut anima a reatu purificatur, ita et caro ab illa pollutione purgatur: ut sicut duobus completur mysterium baptismi, scilicet aqua et spiritu: ita ibi duo purgantur, anima scilicet a reatu, et caro ab illa contagione: quod quidem probabile est. Alij vero putant tantum animam ibi mundari, carnem vero non ab illa foeditate purgari. Si vero remanet illa foeditas usque ad procreationem filiorum, quae fit in concupiscentia carnis, videtur natura carnis magis ac magis corrumpi: et magis corrupta videtur caro prolis quam parentis, quia de carne pollutionem quam habuit a conceptu retinente, trahitur polluta, et in concupiscentia concipitur, unde et polluitur: et ita ex duplici causa contaminatur. Vnde et maior videtur pollutio carnis in prole, quam fuerit in parente. Ad quod illi dicunt, quia licet caro prolis ex carne foeda seminetur, et in concupiscentia seminis concipiat: non tamen maiorem foeditatem trahit, quam caro unde seminatur, habuit. Quamuis etiam si foedior atque immundior sit caro prolis, et ideo magis corrupta quam caro parentis: non tamen inde, ut aiunt, fit prauiudicium veritati: quia nec absurdum esse dicunt, si carnis natura magis in posterioribus corrupta trahatur, neque ex ipsa magis corrupta anima amplius inficiatur.

Ex quo Auctore sit illa concupiscentia, Deo, scilicet vel alio.

PRAETEREA quari solet: Vtrum concupiscentia quae post baptismum remanet, et tantum poenitentia est, ante baptismum vero poena erat, et culpa: ex Deo auctore sit, vel ex alio. Ad quod breuiter respondentes dicimus, quia in quantum poena est, Deum habet auctorem: in quantum vero culpa est, diabolus siue hominem habet auctorem.

Qua iustitia animae mundae ex creatione illud peccatum imputetur, cum non possit vitare.

SOLET etiam quari, quae iustitia teneatur illo peccato anima innocens a Deo creata, cum non

pp non

DISTINCT. XXXII. QVO MODO ORIGINALE PECCATVM dimittatur in baptismo. Vnde prius, cur, et quo modo venerit in animam illa concupiscentia quae dicitur originale peccatum.

QVONIAM supra dictum est originale peccatum esse vitium concupiscentiae, assignatumque quo modo a parentibus trahatur et originale dicatur: superest inuestigare quo modo in baptismo dimittatur, cum etiam post baptismum remaneat concupiscentia quae ante fuerat. Vnde videtur vel peccatum originale non esse concupiscentiam: vel non remitti in baptismo. Manet quippe, ut ait Augustinus, in corpore mortis huius carnalis concupiscentia, cuius vitiosis desiderijs non obedire praecipimur: quae tamen concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus. Sed licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante: immo per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti eundo post concupiscentias: Nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum, sed tantum poena peccati est: ante baptismum vero poena est, et culpa.

Quod originale peccatum duobus modis dimittitur, scilicet extenuatione sui, et solutione reatus.

DVPLICI ergo ratione peccatum originale dicitur dimitti in baptismo, quia per gratiam baptismi vitium concupiscentiae debilitatur atque extenuatur, ita ut iam non regnet, nisi consensu reddantur ei vires, quia et reatus ipsius soluitur. Vnde Augustinus in lib. de baptismo paruulorum: Gratia per baptismum id agitur, ut vetus homo crucifigatur, et corpus peccati destruetur: non ita ut in ipsa viuente carne concupiscentia resperisa et innata repente absumatur, et non sit, sed ne obesse mortuo, quae inerat nata. Nam si post baptismum vixerit, in carne habet concupi-

In lib. de nupt. et concup. 1. c. 25. 10. 7.

Ibid. c. 23.

Li. 1. c. 39. de pecc. merit. et rem. Rom. 6. 6

non sit in potestate sua illud vitare. Non enim per liberum arbitrium illud committitur: quia non prius est anima, quam illi peccato est obnoxia. Ad hoc quidam dicunt ideo animam ream esse illius peccati, licet munda a Deo sit creata, quia cum infunditur corpori, condelectatur carni: ex quo peccatum contrahit. Quod si esset, iam non originale, sed actuale diceretur. Potius ergo ideo recte potest dici imputari anima illud peccatum, quod ex corruptione corporis inuenit.

Lib. 14. ca. 3. in medio to. 5.

Utrum illud peccatum sit voluntarium, vel necessarium.

ILLUD etiam non immerito queri potest. Utrum peccatum originale debeat dici voluntarium, vel necessarium. Et necessarium potest dici, quia vitari non potest. Unde et propheta dicit: De necessitatibus meis erue me. Et voluntarium non incongrue appellatur, quia ex voluntate primi hominis processit, ut Augustinus in primo libro Retract. ostendit, dicens: Istud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur libero arbitrio voluntatis, non absurde vocatur voluntarium: quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodam modo hereditarium.

Psal. 24. c.

Ca. 13. to. 1.

Quare Deus animam corpori iungit, sciens eam inde maculari, et ideo damnari.

SI vero queritur, cur Deus qui fecit animam ipsam sine macula, et scit eam ex corporis coniunctione maculam peccati contrahere, et aliquando ante baptismum seungi ab ipso corpore, et sic damnari, eam corpori iungit. Respondemus, ex altitudine iudiciorum Dei id provenire, et nec iniuste id a Deo fieri. Ipse enim non incongrue humana conditionis modum, quem a principio instituit, licet peccata hominum intercesserint, sine immutatione continue servat: corpora de materia a principio sine vitio facta fingens, animasq. de nihilo creans, eorumq. coniunctione hominem perficiens. Cum ergo utraque hominis natura a Deo sine vitio sit instituta, licet a se peccato sit vitata, non ideo immutabilis Deus humana conditionis primariam legem mutare debuit, siue ab hominum multiplicatione desistere.

Rom. 11. d.

An anima sit talis qualis a Deo creatur.

HIC a quibusdam queri solet: Utrum anima talis sit ante baptismum, qualis a Deo creatur. Quod non esse probare conantur hoc modo: Anima in corpore creatur, in cuius coniunctione peccato maculatur. Quam cito ergo est, peccatum habet: nec prius fuit, quam peccatum habuit: non est ergo talis, qualis a Deo creatur. Creatur enim a Deo innocens, et sine vitio: et nunquam talis est. Ad quod dici potest, quia non omnino talis est, qualem eam Deus fecit. Deus enim bonam eam fecit, et bonitatem ei sine corruptione indidit. Et dicitur illa naturalis bonitas, quam in creatione a conditore suscepit: quam bonitatem per peccatum penitus non amisit, sed vitiatam habuit, quam Deus tamen sine vitio fecit. Si enim res bona non esset anima, in eam malum esse requiret, cum non possit malum esse nisi in bono, ut post dicitur. Non ergo omnino talis est anima, qualis a Deo creata. Sicut quis pollutas habens manus, non tale habuit pomum, quale ego dedi mundis manibus. Ego enim dedi mundum.

Dist. 34.

An animæ ex creatione sint æquales in donis naturalibus.

ILLUD quoque non incongrue queri solet: Utrum omnes anime ex creatione æquales sint, an alie alijs excellentiores. Pluribus non irrationabiliter videtur quod ex ipsa creatione alie alijs excellent in naturalibus donis, ut in essentia alie alijs sit subtilior, et ad intelligendum memorandumq. habilior, ut pote acutiori ingenio, et perspicaciori intellectu prædita. Quod non improbabiler dicitur, cum in Angelis ita fuisse constet. Et licet naturalibus donis alie præ alijs polleant, tamen ante baptismum a corpore discedentes, parem pœnam, et post baptismum statim æqualem coronam sortiuntur: quia ingenij acumen vel tarditas, præmium vel pœnam in futuro non collocat.

DIST. XXXII.

Qualiter peccatum originale deleatur, seu curetur.

Quoniam supradictum est originale peccatum, et cet.

Expositio textus.

Distinſio.

VERA ostendit Magister, qualiter peccatum originale traducitur. In hac parte intendit ostendere, qualiter curetur. Diuiditur autem pars ista in duas partes. In quarum prima determinat Magister, quo modo originale peccatum deleri habeat in baptismo: quod quidem est opus diuinæ misericordiæ. Secundo vero determinat, qualiter in ipsius animæ infusione, et punitione saluetur restitudo diuinæ iustitiæ, ibi: Solet etiam queri, qua iustitia teneatur, et cet. Hoc autem facit, quia vniuersæ viæ Domini misericordia, et veritas: et ideo iuxta benignitatem misericordiam, manifestari etiam oportebat æquitatem iustitiæ. Prima pars diuiditur in tres partes. In prima ostendit, qualiter in baptismo deleatur peccatum originale ex parte animæ. Secundo vero, qualiter curari habeat ex parte carnis, ibi: Soles autem hic queri, vtrum et ipsa caro, et cetera. Tertio vero determinat de pœna, quæ remanet in vitroque, videlicet de concupiscentia, ibi: Præsertim queri solet, vtrum concupiscentia, et cet. Similiter secunda pars principalis tres habet partes. In prima parte determinat, vtrum Deus ex iustitia debeat culpam originalem animæ imputare. Secundo vero querit, cur Deus vult animam illam corpori maculato coniungere, ibi: Si vero queritur, cur Deus, qui fecit animam, et cet. In tertia vero determinat qualis creetur anima a suo Authore, ibi: Hic a quibusdam solet queri, vtrum anima talis, et cetera. Et sic in vniuerso Magister in præfati distinctione duo principaliter determinat, quorum vnum est, qualiter originale peccatum deleatur per opus diuinæ misericordiæ. Alterum vero est, qualiter contrahatur saluæ æquitatis diuinæ iustitiæ. Et omnia, quæ determinantur in parte ista, possunt reduci ad tria. Quorum primum est, qualiter deleatur originalis culpa. Secundum, a quo sit ipsa concupiscentia. Tertium vero est, qualiter ad infusionem animæ, et originalis culpæ imputationem saluetur diuina iustitia.

Psal. 24. b

Manet igitur, ut ait Augustinus, et cet. Dub. I.

Obijcitur: Cum post baptismum non debeat remanere in nobis nisi pœna promouens, et concupiscentia sit magis pœna suffocans, quam promouens, non debet remanere in corpore mortis huius. Quod autem sit pœna suffocans, patet in littera sequenti, qua dicitur: Eius desiderij noxijs non obedire præcipimur. Si igitur desideria concupiscentiæ sunt noxia, et prohibemur obedire concupiscentiæ, ergo videtur quod sit pœna suffocans. I T E M actus concupiscentiæ ligat rationem maxime in opere virtutis generatiuæ, sed talis est pœna suffocans: ergo, et cetera.

RESPON. Dicendum quod concupiscentia, quæ remanet post baptismum non est pœna suffocans, quia non præcludit aditum vitæ spiritualis: stat enim simul cum gratia prima: et sic incitet ad illicitum, non tamen præualeat, quia subter nos est appetitus noster, et nos dominari possumus illius. Remanet autem hæc concupiscentia in membris nostris, ut pœna promouens, maxime quantum ad exercitium pugnæ, quæ facit ad augmentum meriti, et coronæ: quod bene significatum est in ingressu filiorum Israel in terram promissionis, in qua reliquit eis Dominus aduersarios, cum quibus pugnare possent, et per quos Deus

S. Bon. To. 4.

A eos probaret, vtrum ipsi Deum diligenter, an non, sicut patet in lib. Iudicum. Sunt et alie plures utilitates ad quas mouetur homo occasione concupiscentiæ in se relicta: sed hæc inueniri possunt lib. 4. dist. 4. Per hoc patet responsio ad duo obiecta. Nam concupiscentia non suffocat, nisi ei obedire velimus: et licet in actu generandi vsus rationis impediatur, non tamen est ibi suffocatio, quia talis actus potest esse meritorius.

Per gratiam baptismi, et cetera. Dub. I I.

CONTRA: Aut enim gratia baptismi habet oppositionem, aut non. Si sic: ergo vna non potest stare cum altera: ergo adueniente gratia recedit concupiscentia, nec minuitur. Si non opponitur ei: ergo videtur quod ipsam non diminuat. I T E M si concupiscentia minuatur per gratiam: ergo cum sit finita, videtur quod aliquando totaliter auferatur: quod est contra Augustinum in littera, qui dicit quod hoc non præstat nisi miraculo ineffabili, ut lex peccati prorsus extingatur. Ideo est hic quæstio, vtrum fomes in aliquo totaliter fuerit extinctus.

RESPON. Dicendum quod sicut dictum est supra, concupiscentia duo dicit. Dicit enim appetitum immoderatum boni commutabilis: et sic dico quod ista immoderantia circa appetitum potest esse dupliciter. Aut ita quod ratio capiuetur, et anima perueratur, ut necessitatem habeat præponendi bonum commutabile bono incommutabili, et sic dicitur esse concupiscentia intensa: et hoc modo tenet rationem culpæ, ratione videlicet illius immoderatiæ. Alio modo concupiscentia dicit immoderantiam, non quia ratio succumbat sensualitati, sed quia sensualitas non perfecte obtemperat rationi: et hoc modo tenet rationem pœnæ. Primo modo, quia tenet rationem culpæ, directe opponitur ipsi gratiæ: et ideo gratia superueniens auferit illam immoderantiam, pro eo quod talis immoderantia ponebat debitæ iustitiæ carentiam. Aliam autem immoderantiam, quæ, sicut dictum est, dicit rationem pœnæ, non tollit gratia in suo aduentu, propter hoc quod non opponitur formaliter ei: sed quoniam gratia, et concupiscentia relicta respectu eius, ad quod inclinant, quendam habent oppositionem, hinc est quod secundum quod homo plus exercitatur in gratia, magis et magis remittitur concupiscentia: numquam tamen omnino tollitur concupiscentia, quia semper remanet radix eius in homine, nisi auferatur per donum gratiæ speciale, sicut in Virgine creditur: fuisse post conceptionem Filij Dei: sed hoc magis habet locum in Tertio, cum queritur de sanctificatione Virginis. Per hæc autem quæ dicta sunt patet obiecta. Gratia enim, et concupiscentia quodam modo opponuntur, et quodam modo non, sicut ostensum est. Ad illud, quod obijcitur secundo, quod concupiscentia est finita, ergo aliquando totaliter auferitur, dicendum quod hoc verum esset, si concupiscentia diminueretur quantum ad causam: sed solum minuitur quantum ad exercitium, siue per comparisonem ad illud, ad quod est: et ideo nunquam totaliter tollitur, sicut habitus animæ nunquam totaliter per peccatum adimitur: et hoc melius infra videbitur.

Manet hoc vitium concupiscentia in vetustate carnis tanquam superatum, et peremptum, nisi illicito consensu quodam modo reuiuiscat, et in regnum proprium, dominationemq. reuocetur. Dub. I I I.

Hoc videtur falsum esse, quia cum concupiscentia prout regnabat, dicebatur esse originale peccatum ab Augustino, videtur quod si reuocetur in regnum proprium post baptismum, quod originale peccatum reuertatur: quod si hoc falsum est: patet, et cetera. I T E M quæ sunt diuersorum generum, vnum non auget alterum: sed illicitus consensus est culpa, concupiscentia relicta est pœna: ergo non augetur per consensusm illicitum.

Magister, d. 30. colligit ex ser. 12. de ver. Apoſt.

pp 2 RESP.

De pecc. mer. et remiss. lib. 2. ca. 28.

RESPON. quod concupiscentia augetur per consensum illicitum, sicut dicit Augustinus, et hoc duplici ex causa. Primo, quia gratia expellitur, ex cuius presentia ratio sensualitati preerat, et per consequens remittebatur concupiscentia. Alia est ratio, quia potentia ex frequentia actus magis prompta efficitur ad exeundum in actum consimilem, et quia actus illicitus dicit actum concupiscenti, hinc est quod concupiscentia augetur ab actu illicito, quasi a simili. Ad illud ergo quod obijcitur, quod tunc redit originale peccatum, dicendum quod hoc non sequitur, duplici ex causa. Primo quidem quia concupiscentia regnans non dicitur peccatum originale, nisi in quantum habet regnum, et dominium ab ipsa hominis origine: cum autem illud habet per illicitum actum, non habet rationem originalis peccati, sed potius actualis. Alia est etiam ratio, quia, aliter diminuitur concupiscentia per baptismum, aliter augetur per illicitum consensum. Per baptismum enim sic diminuitur, ut auferatur illud quod formaliter erat peccatum originale, videlicet carentia debite iustitie. Ibi enim absoluitur quis a debito originali iustitie, ad quam omnes tenebantur ex ipsa obligatione Adae: sed per illicitum consensum augetur dicitur, pro eo quod dum homo peccat, magis efficitur pronus ad malum saltem intensius, et quantum ad aliquod peccati genus determinatum. Ad illud quod obijcitur, quod sunt diuersorum generum concupiscentia, prout est culpa, et prout est pena, dicendum quod etsi sint diuersorum generum in genere moris, non tamen in genere nature: vtriusque enim actus est concupiscere. Praterea, etsi concupiscentia prout est pena, non sit eiusdem generis cum concupiscentia, prout est culpa, formaliter loquendo, quia tamen est pena vitiosa, ad illam de se ordinat, et per hoc vna augmentatur per alteram, sicut docet ipsa experientia.

Quo modo ergo alia peccata pretereunt actum, et cetera. Dub. I I I I.

CONTRA: Si concupiscentia remanet actus, ergo in originali non tantum consideratur reatus, verum etiam actus: ergo debet dici peccatum actuale. ITEM: falsum videtur dicere cum ait, quod alia peccata transeunt actum, et remanent reatu: cum enim dimittuntur peccata actualia in baptismo, transeunt et quantum ad penam; et quantum ad culpam: ideo poenitentia etiam transeunt quantum ad reatum poenae aeternae. Et si tu dicas quod remanet reatus ad poenam satisfactoriam, et temporalem: obijcitur similiter de originali, post cuius deletionem in baptismo remanet obligatio ad mortem, et ad alias poenas temporales.

RESPON. Dicendum quod Magister large vocat hic actum, non solum ipsum actualem motum, sed etiam pronitatem illam, secundum quam homo ordinatur ad actum. Et ideo dicitur originale peccatum remanere actum, quia cum sit ibi priuatio originalis iustitie, per quam homo est reus carentie visionis Dei, sit etiam pronitas, per quam homo ordinatus est ad actum concupiscenti: ideo auferitur illa priuatio iustitie originalis, et relinquitur illa inclinatio habitualis. Ad illud vero quod obijcitur de transitu actuali, dicendum quod Magister non loquitur de transitu, qui est per peccati deletionem, sed per peccati summationem, et per quem modum presens, et praeteritum dicitur transire: ideo dicit quod transit quantum ad actum, et remanet quantum ad reatum, quia actus est in fieri, sed reatus in quiete.

Ad quod dicitur posse, et cetera. Dub. V.

Innuat Magister quod anima non est talis, qualem Deus fecit. CONTRA: In subita operatione simul

A est fieri, et factum esse: sed illud argumentum est necessarium: Deus facit animam, ergo est. Et illud: Deus facit talem animam, ergo talis est: igitur Magister implicat duo opposita in littera. ITEM: Quaro, aut Deus fecit animam iustam, aut iniustam. Si iustam: ergo Deus dedit ei iustitiam, et hoc est falsum: non enim iustitia creata fuit cum illa anima. Si iniustam, et talis est: ergo talis est anima, qualem eam Deus fecit. Propter hoc est quaestio, qualem Deus fecerit illam animam: et non videtur quod possit dari quod fecerit eam iniustam, cum summa iustitia non possit facere aliquid iniustum: non videtur similiter quod fecerit eam iustam, quia cum in primo instanti fuerit iniusta simul fuisset iusta, et iniusta, et haec sunt incompossibilia. Non enim videtur quod possit dari medium circa haec, quia haec duo sunt immediate opposita circa animam.

RESP. Dicendum quod cum quaeritur, qualis Deus fecerit animam quantum ad bonitatem, et malitiam, hoc potest intelligi dupliciter. Aut quantum ad bonitatem naturae, aut quantum ad bonitatem moris. Si quantum ad bonitatem naturae, sic concedendum est quod fecit animam bonam, et adhuc bona est. Si quantum ad bonitatem moris, sic dicendum est quod Deus nec fecit eam bonam, nec malam. Bonam enim non fecit, quia bonitatem illam animae non dedit obistente infectione ex parte corporis, cui anima in eodem instanti vnita fuit, in quo creata. Non fecit eam malam, quia quamuis anima ab instanti sita creationis mala sit, hoc tamen non est a Deo creante, sed a carne inficiente, et ideo dicit Magister hanc non esse concedendam: anima est talis, qualem Deus eam fecit, sed potius conuerso: non quia Deus dedit ei actualem iustitiam, sed quia dedit ei bonitatem naturae ad habendam iustitiam ordinatam, a qua iustitia priuatur per carnem infectam. Et sic patent obiecta. Per hunc autem modum respondendum esset, si quaeretur de actione mala, quae ponitur esse a Deo secundum quod actio: non enim est a Deo secundum quod iusta, quia non est iusta: nec secundum quod iniusta, quia iniustitia non est a Deo: sed est a Deo secundum bonitatem naturae, per quam est indifferens ad vtrumque: consimili modo intelligendum est in creatione animae.

Pluribus non irrationabiliter videtur, et cetera. Dub. V I.

Innuat quod ex ipsa creatione vna anima est subtilior alia in essentia, et ad intelligendum, memorandumque, habilior. CONTRA: Hoc enim videtur esse falsum, quia sicut dicit Gregorius: Omnes homines natura pares genuit: ergo similiter et ab ipsa creatione animae pares sunt: hic quari potest, vtrum subtilitas ingenij, et habitus ad memorandum veniat, ex parte corporis, an ex parte animae. Et quod ex parte animae, videtur Magister in littera dicere. Sed contrarium huius videtur, quia videtur quod ipsa anima, quae non variatur per tempora, modo demeritor est, modo ad intelligendum acutior. Hoc autem non potest esse nisi ex parte corporis. ITEM: Videmus quod cholericis naturaliter sunt maioris ingenij, quam phlegmatici: ergo si hoc dicit complexionem ex parte corporis, videtur, et cetera.

Cholericis sunt maioris ingenij, quam phlegmatici.

RESP. Dicendum quod sicut dicit Magister in littera, satis probabile est quod in ipsa creatione sit praecellentia in animabus. Et quod dicuntur esse pares, hoc non intelligitur quantum ad priuationem ordinis naturalium in praecellentia, sed quantum ad priuationem ordinis in dominio, et seruitute. Si autem quaeritur, vnde veniat ista praecellentia naturalium, vtrum ex parte animae, an ex parte corporis, dicendum quod cum anima non sit propter corpus, sed corpus propter animam, ista praecellentia ex parte animae venit. In hoc autem praecellit vna anima alteram, non ratione principij, ex quo, cum sit ex nihilo,

Cholericus cur boni ingenij.

hilo, sed ratione sapientiae Conditoris, qui producit omnia secundum ordinem debitum. Non est tamen negandum, quin multum faciat corpus ad exercitium illarum habitatum, quae animae in sui creatione insunt. Vnde dispositio bona corporis multum expedit, sicut econtrario mala multum impedit: propter hoc iudicantur cholericus boni ingenij, quia anima quantum ad vsum illius habitatis iuuatur per conuenientem dispositionem ex parte corporis. Attamen non est illa ratio principalis boni ingenij, quia videmus aliquando homines contrariae complexionis ingeniosos esse. Vnde videmus homines ad diuersa exercitia aptos quosdam ad rationalia. Si quaeratur ratio huius: respondebit Theologus quod hoc est ex distributione donorum Dei, a quo non tantum procedunt dona gratuita, immo dona naturalia: et omnia talia gratiae vocantur a Sanctis, et de huiusmodi intelligitur illud: Vnusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes, et cetera. Naturalis autem respondebit, quod hoc venit ex diuersa dispositione ex parte corporis, vel quantum ad complexionem, vel quantum ad organizationem: vterque tamen bene, sed Theologus melius quia principalior assignat causam: vnde et philosophus in libro de animalibus cum assignat causas dispositionis membrorum, vbi non inuenit causam principalem ex parte naturae, recurrit ad dispositionem conditricis sapientiae.

1. Pet. 4. c.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quaestio circa tria. Primo enim quaeritur de deletione originalis culpae. Secundo quaeritur de morbo concupiscentiae remanente. Tertio quaeritur de aequitate diuinae iustitiae in infusione, et punitione animae. Circa primum quaerantur duo. Primo quaeritur, vtrum baptismus deleat originale quantum ad culpam, quae est in mente. Secundo vero, vtrum deleat quantum ad eius causam quae est in carne.

QVÆSTIO I.

An baptismus deleat originale quantum ad culpam.

Alex. Alon. 2. p. q. 1. 05. memb. 6. S. T. homus 1. 2. q. 81. ar. 3. Et 2. Sent. d. 22. q. 1. ar. 2. Scot. 2. Sent. d. 32. q. 1. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 32. q. 7. ar. 1. Richan. 2. Sent. d. 32. q. 1. Duran. 2. Sent. d. 32. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 32. q. 1. Gabr. Biel. 2. Sent. d. 32. q. 1.

FVNDAMENTA. loan. 3. a

TRVM baptismus deleat originale quantum ad culpam. Et quod sic, videtur: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non iurabit in regnum caelorum: hoc autem non est propter culpam actualem in paruulis: ergo si hoc est, erit propter culpam originalem: sed post baptismum non priuatur paruulus regno caelorum: ergo necesse est quod in baptismo tollatur illud quod reddebat hominem indignum visionis Dei: ergo, et cetera.

Rom. 6. a

ITEM Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus. Et post: Qui enim mortuus est peccato, iustificatus est a peccato: S. Bon. To. 4.

A Glossa: Ita per baptismum mortui sumus peccato, sicut Christus semel mortuus est peccato.

ITEM hoc ipsum videtur ratione. Baptismus enim est sacramentum veteris, et etiam nouae legis: ergo sicut in baptismo homo lauatur exterius, ita vere lauatur interius: si ergo in baptismo exterius vere lauatur puer, videtur quod interius a peccato originali mundetur. ITEM in baptismo efficitur homo membrum Christi, et regeneratur generatione spiritali: si ergo membrum Christi esse non potest quis, quamdiu manet in peccato mortali, videtur quod per baptismum originale peccatum deleatur quantum ad culpam.

SED CONTRA: Impossibile est deleri maculam peccati, siue deformitatem amoueri quamdiu manet priuatio boni, quae debet ineffe: sed in homine post baptismum manet carentia illius originalis iustitiae, quae fuit in Adam in statu innocentiae: ergo per baptismum non deletur macula originalis culpae. Maior manifesta est per ipsam peccati diffinitionem. Minor manifesta est per ipsam experientiam, quia manifeste videmus quod post baptismum caro spiritui non ita subijcitur, sicut in Adam subijciebatur.

ITEM impossibile est maculam peccati deleri, quamdiu manet actus peccati, sicut est manifestum. Numquam enim alicui remittitur peccatum fornicationis, quamdiu est in actu fornicandi, sed post baptismum manet originale quantum ad actum, sicut dicit Magister: ergo impossibile est quod in baptismo deleatur quantum ad maculam, et reatum.

ITEM concupiscere post baptismum, culpa est: sed quales sunt actus, tales sunt habitus: ergo concupiscentia, quae remanet post baptismum, est culpa: sed non est culpa actualis, ergo est culpa originalis: igitur per baptismum originalis culpa non deletur quantum ad maculam.

ITEM culpa est meritum poenae: ergo si omnino cessat culpa, omnino debet remoueri poena. Si igitur post baptismum remanet poena debita originali, vtpote mors, et cõsimiles poenae, non videtur quod per baptismum fiat deletio originalis culpae quantum ad maculam. Quod si tu dicas quod macula peccati deleta, potest remanere aliquis reatus in anima, et obligatio ad poenam pro culpa prius facta, videtur tunc quod originale remanet quantum ad reatum: igitur male dicit Magister, cum ait: Originale transit reatu, et remanet actu.

CONCLUSIO.

Originale peccatum quantum ad culpam attingit, deletur per sacramentum baptismi: nam per gratiam excluditur carentia debita iustitiae, in carentia erit peccatum originale formaliter.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod sicut dicit Magister in littera, et accipit a verbis Augustini, duplici ratione dicitur originale remitti in baptismo, quia per gratiam baptismi vitium concupiscentiae debilitatur, atque extenuatur, vt iam non regnet, et quia reatus ipsius soluitur. Ad huius autem verbi intelligentiam notandum quod illud verbum dupliciter potest intelligi, et vtroque modo satis probabiliter. Vno modo sic, sicut dicit Augustinus in lib. de baptismo paruulorum: Originale peccatum est concupiscentia, et hoc ipsum dicit Magister in littera. Haec autem concupiscentia, prout dicitur esse originale peccatum, nominat appetitum boni commutabilis intensum, et inordinatum. Et ratio huius est ista, quoniam originale peccatum non tantum est culpa, sed etiam culpa mortalis. In quantum culpa est, dicit priuationem ordinis debiti, in quantum mortalis est, non tantum dicit boni debiti priuationem, sed etiam dicit ordinis et iustitiae subuersionem.

De vult. et concup. lib. 1. c. 32.

De pecc. mer. et remiss. lib. 2. ca. 28.

August. de pecc. mer. et remissione lib. 1. c. 9. 10. 7. et 12. de ver. Apost. 10.

Ad hoc igitur quod concupiscentia in aliquo dicat culpam originalem, necesse est quod dicat necessitatem concupiscendi, siue appetitus immoderantiam, eum debito non concupiscendi, et cum dominio: ita quod carnalis appetitus praesit spiritui. Et quia utrumque horum est in homine ante baptismum, habet enim debitum non concupiscendi, quia ad hoc tota humana natura in Adam fuerat obligata, nec illa obligatio alicui fuerat relaxata. Habet etiam dominium, quia gratia destituitur vincitur lege membrorum: hinc est quod habet in se originale peccatum; cum autem homo baptizatur, tunc gratia infunditur ex merito passionis Christi, cuius efficitur membrum: et per baptismum ab illo debito absoluitur: gratia vero erigit animam, et dat ei potentiam, ut non vincatur a concupiscentia, et per hoc aufert ei dominium. Et hinc est quod quia in baptisate tollitur concupiscentia dominium, et soluitur non concupiscendi debitum, quod omnino aufertur ratio culpae ab ipsa concupiscentia, licet aliquo modo remaneat: et hinc est quod Magister dicit, quod originale in baptismo transit reatu, et remanet actu, quia est remanentia concupiscentia, non tamen remanet prout est culpa, et obligatoria ad poenam. Hinc est etiam quod Magister dicit duplici ratione in baptisate peccatum originale deleri, et quia vitium concupiscentiae extenuatur, et quia reatus soluitur. Aliter etiam potest intelligi verbum illud, ut intelligamus sicut superius dictum fuit, in originali culpa reperiri conformitatem quamdam ad culpam actualem. Sicut enim videmus quod in culpa actuali, et est conuersio, et est auersio, et in ipso actu peccandi, et in ipso habitu peccati est priuatio habitus boni, et quaedam habitatio ad actum peccati, sic in originali intelligimus esse debita iustitiae carentiam, et concupiscentiam. Et, quemadmodum in actuali priuatio habitus bonae est ipsius peccatum formaliter loquendo: ipsa vero habitatio, siue pronitas ad actum peccati non est peccatum, nisi materialiter loquendo, pro eo quod non est culpa nisi quamdiu manet ibi priuatio: sic intelligendum est in proposito. Et quemadmodum in actuali peccati deletionem, cum gratia infunditur, statim remouetur culpa, in quantum erat deformitas, et priuatio; nihilominus tamen simul cum hoc manet quaedam pronitas ad actum, licet remissa, in his potissime, qui peccauerunt peccato consuetudinis; sic quando gratia baptismalis infunditur animae, statim remouetur originale peccatum, eatenus quae erat carentia debita iustitiae, etiam cum statim gratia est in anima, simul cum ea est et iustitia: concupiscentia vero non omnino tollitur, sed minuitur pro eo quod pronitas ad culpam simul potest stare cum gratia, quia sicut dictum est, talis pronitas non erat ipsum peccatum loquendo formaliter, sed materialiter. Vnde cum excluditur carentia debita iustitiae per gratiam baptismalem, remanet concupiscentia ratione poenae, Et hinc est quod dicit Magister, quod transit reatu, et remanet actu, quia iam non est culpa, per quam homo sit dignus poena, sed poena est ex praecedenti culpa relicta. Pro tanto dicit quod originale peccatum duplici ratione dicitur remitti in baptismo, et quia concupiscentia extenuatur, et quia debitum soluitur. Soluitur namque debitum dum per iustitiam gratiae recompenatur iustitia originalis innocentiae. Concupiscentia vero remittitur, dum potestas datur spiritui per gratiam regendi, et vincendi carnem. Concedendae sunt igitur rationes ostendentes peccatum originale quantum ad culpam deleri in baptismo.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium quod manet priuatio originalis iustitiae. Respondetur quod debitum soluitur merito passionis Christi, et recompensatio fit gratia Spiritus sancti, quam Deus dat animae, et quam etiam plus acceptat,

quam iustitiam innocentiae.

2. Ad illud quod obijcitur, quod manente actu non potest deleri culpa, dicitur quod verum est de actu, in quo consistit plena ratio culpae, sicut in actu fornicationis consistit consummatio illius peccati. Actus autem originalis peccati vocatur hic concupiscentia, siue necessitas concupiscendi: sed haec non manet prout in ipsa est illius peccati consummatio. Sicut enim dictum est, nec manet quantum ad dominium, nec manet quantum ad non concupiscendi debitum. Vnde sicut in aliquo casto post deletionem, et dimissionem peccati luxuriae manere potest aliqua pronitas carnalis concupiscentiae, et etiam aliquando in actum concupiscendi exire, salua nihilominus castitate, sic et in proposito intelligendum est esse.

3. Ad illud quod obijcitur, quod concupiscere post baptismum est peccatum, dicendum quod verum est: sed ex hoc non sequitur quod illa concupiscentia, quae prouocat ad concupiscendum, sit peccatum, sed sufficit quod sit peccatum, vel ex peccato relicta. Quando ergo dicitur quod quales sunt actus, tales sunt habitus, hoc intelligitur de habitibus congeneratis ex actibus frequentatis, sicut de habitibus consuetudinalibus. Concupiscentia vero illa, quae post baptismum remanet, non est aggenerata ex frequenti concupiscere, sed ex carnis corruptione: et ideo non habet rationem culpae, sed poenae: quia vero ad malum inclinatur, potius vitiositas, quam poenalitas appellari debet.

4. Ad illud quod obijcitur, quod remota culpa debet per consequens remoueri poena, dicendum quod illud verum est de poena aeterna, et eius reatu: de alijs vero poenis temporalibus hoc non oportet, sicut manifestum est in sacramento penitentiae, in quo est deleretur culpa in contritione, nihilominus tamen obligatur homo ad satisfactionem: quamuis enim Deus remittat offensam, adhuc tamen quarit emendationem. Et si tu obijcias quod in baptismo est plena remissio, vnde delentur ibi actualia quantum ad poenam, et culpam, et ita multo fortius originale: ad hoc satis planum est respondere: sed huius quaestiones determinationem non spectat ad locum istum: sed ad Quartum librum in ea parte, in qua agitur de baptismo quantum ad effectum: et ibi determinatum inuenietur, quare homo in baptismo a quibusdam poenis absoluitur, a quibusdam vero minime. Et quia superfluitas vitanda est, et singula suis locis tractanda sunt tum propter ordinem, tum propter breuitatem, ad praesens omittendum est.

QUESTIO II.

An originale peccatum deleatur per baptismum, quantum ad causam.

Alex. Alenf. 2. p. q. 105. Memb. 5.
S. Tho. 2. Sent. d. 32. q. 1. art. 2.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 32. q. 1. art. 2.
Richardus 2. Sent. d. 32. q. 2.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 32. q. 2.

VTRVM originale peccatum per baptismum deleri habeat, quantum ad causam. Et quod sic, videtur per verbum Damasceni, qui dicit quod duo sunt in baptismo correspondentia duobus, quae sunt in homine, ait enim sic: Quoniam duplex est homo ex anima, et corpore, duplicem dedit purgationem per aquam, et spiritum: spiritu, quod secundum imaginem, et similitudinem est, tepouante, et aqua per spiritum gratiam corpus a peccato purgante, et a corruptione liberante. Si igitur haec corruptio est causa origin-

AD OPPOSITVM

lis peccati transfundendi, videtur quod originale peccatum non solum deleatur quantum ad culpam, sed etiam quantum ad causam.

Rom. 5. 6

2. ITEM potentior est Christus in satisfaciendo, quam fuerit Adam in corrumpendo, sicut dicitur: Non sicut delictum, ita et donum. Ex quo innuit, quod multo maius fuit donum, quam delictum; ergo si delictum Adae non tantum potuit inficere hominem in se, sed prout est principium alterius, videtur quod baptismi sacramentum non tantum curet hominem in se, sed etiam prout est alterius principium.

Mat. 7. 6

3. ITEM non remouetur effectus persistente causa: ergo si baptismus remouet ipsum originale peccatum ab homine, necesse est quod et causam originalis peccati excludat ab ipso: et si hoc, videtur tunc quod baptizatus non transfundat in alterum originale peccatum.

Rom. 11. c

4. ITEM non sufficienter curat morbum, qui relinquit radicem morbi: ergo aut Christus non est medicus perfectus, aut si perfectus medicus est per medicinam sacramenti baptismi non solum expiatur originale quantum ad culpam, sed etiam quantum ad causam: et si hoc, ergo baptizatus, et cetera.

Mat. 7. 6

Rom. 11. c

5. ITEM tales sunt fructus, qualis est arbor: et tales sunt rami, qualis et radix. Vnde et Dominus: Non potest arbor bona fructus malos facere. Et Apostolus: Si radix sancta, et rami sancti: ergo si originale deleretur est in parente, et parens est purificatus, videtur similiter quod purificetur et proles: et si hoc, aut originale non deleatur per baptismum, aut si deleatur quantum ad culpam, deleatur similiter quantum ad causam. Si tu dicas quod baptismus non purificat hominem ab originali in quantum est corruptio naturalis, sed in quantum est corruptio personalis. CONTRA: Si oppositum est causa oppositi, et propositum est causa propositi: sed persona corrupta corrumpit naturam: ergo pari ratione persona sanata sanatur et natura.

EVNDA-MENTA.

6. ITEM si aliquis curet aliquem a lepra, quia lepra est morbus hereditarius, hoc ipso quod a lepra curat, dat ei potentiam generandi filium sanum: ergo pari ratione si originale morbus est hereditarius, videtur quod non deleatur, quin auferatur illa corruptio, per quam originale in alterum transfunditur.

SED CONTRA: Baptizatus etiam post baptismum sentit in se motus concupiscentiae: sed concupiscentia ortum habet ex carnis foeditate, et illa est causa originalis peccati in prole: ergo baptismus non curat morbum originalis peccati quantum ad radicem.

ITEM causa originalis peccati residet penes carnem: sed gratia Spiritus sancti respicit proprie ipsam mentem: ergo si causa originalis peccati non opponitur ipsi gratiae, videtur quod per gratiam baptismalem non habeat remoueri.

ITEM si baptismus curaret originale, non tantum in quantum est morbus personalis, sed etiam in quantum est morbus naturalis: igitur parente baptizato non oporteret prolem baptizari. Si igitur vnumquemque in propria persona necesse est baptizari, videtur quod in baptisate non fiat deletio originalis quantum ad causam, et radicem morbi.

ITEM propter peccatum originale habemus ignorantiam in mente, et concupiscentiam in carne: sed baptismus non tollit homini ignorantiam, quae se tenet ex parte mentis: ergo multo minus nec illam corruptionem, quae se tenet ex parte carnis: sed illa est causa originalis: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Quamuis originale peccatum deleatur per baptismum quantum ad culpam, non tamen quantum ad causam transfundendi illud in alteram personam.

RESPOND. AD ARGVM. Dicendum quod

dupliciter est loqui de causa originalis, aut secundum considerationem vnius hominis in se, aut per comparationem ipsius ad alterum ex ipso propagandum. Si primo modo loquamur, sic semper cum deletur, peccatum originale, deletur et causa originalis peccati quantum ad hoc, ut non possit deinceps peccatum originale causari in anima baptizati. Remittitur enim quodam modo foeditas carnis, et per consequens improbitas suae tyrannidis, ratione cuius habebat spiritum in seruitutem peccati redigere: quod quidem non potest facere post baptismum propter auxilium gratiae, quod ibi datur spiritui, per quod praesidet carni: et ita effectus illius gratiae quodam modo redundat in carnem. Si autem loquamur de causa originalis respectu alterius propagandi, sic per baptismum non deleatur originale quantum ad causam, siue radicem. Et ratio huius potissima, ut credo, est, quia corruptio, quae est causa originalis peccati propagandi, est corruptio naturae consistens penes vim, quae habet radicari in carne. Vnde originale prout est vitium personae, respicit voluntatem: prout autem est vitium naturae, respicit generatiuam virtutem, et carnem: gratia autem sacramentalis proprie respicit corruptionem personae: contra vero corruptionem naturae non habet ordinari directe: et hinc est quod cum infunditur gratia baptismalis, deleatur originalis culpa, secundum quod erat peccatum ipsius animae: remanet tamen aliquis languor in carne, quae est causa originalis in prole. Si autem quaratur, quare remedium gratiae sacramentalis ordinatur directe contra originale prout corrumpit personam, et non prout corrumpit naturam, dicendum quod summus medicus hoc instituit ratione congrua exigente, tum ex parte medici, tum ex parte aegroti, tum ex parte medicamenti. Ex parte inquam, medici, quia sic Dominus debuit nos curare, ut salutem nostram vnusquisque ab ipso immediate recognosceret, ideo vnumquemque voluit curari a suo baptisate immediate, et in se: et propterea baptismus delet originale in homine secundum quod est indiuiduum, non secundum quod est alterius principium, ut ex hoc vnusquisque reddat obsequium Deo debitum, et magis recognoscat saluationis suae beneficium. Ex parte etiam aegroti congruentia erat: Deus enim neminem vult saluari, nisi salua libertate sui libertate: et ideo talem efficaciam medicamento dedit, ut salua esset libertas, et meritum liberi arbitrii. Ideo etiam ut fides habeat locum, occultat Dominus sacramenti sui effectum: et ideo non curatur naturae morbus. Ex parte etiam medicamenti ratio est, quia virtus regeneratiua in sacramento est ipsa fides, vnde a fide passionis dicuntur sacramenta habere efficaciam. Quoniam ergo haec virtus regeneratiua principaliter respicit voluntatem, et mentem, virtus autem generatiua principaliter respicit decisionem carnis a carne, hinc est quod baptismus sanat, siue curat originale secundum quod est morbus personae, dum in eo datur gratia, per quam rectificatur personalis voluntas: remanente nihilominus corruptione in carne, et in vi generatiua, quae causa est transfundendi originalem culpam. Et sic patet quod per baptismum deleatur originale peccatum quantum ad culpam: non tamen remouetur causa transfundendi originale in personam alteram, sicut rationes ostendunt, quae ad secundam partem inducuntur: et ideo concedendae sunt.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur de Damasceno quod caro, et spiritus purgantur in baptismo, dicendum quod Damascenus intelligit carnem purgari, quia foeditas carnis aliquo modo remittitur, non quod omnino tollatur: et illam remissionem, siue diminutionem foeditatis, purgationem vocat, propter hoc quod non est amplius causa culpae in eo, in quo est: non tamen per baptismum omnino foeditas

August. de nupt. et concup. li. 1. ca. 27. no. 7.

Dist. 30. art. sic. 2. q. 1.

August. de nupt. et concup. li. 1. ca. 27. no. 7.

CONCLUSIO.

Concupiscentia secundum quod poenam dicit ad culpam ordinatam, est a Deo: ut vero dicit appetitus excessivus, nequaquam: prout dicit appetitus, qui est de genere entium et bonorum, similiter est a Deo.

RESPON. AD ARGV. Dicendum quod dupliciter est loqui de ipsa concupiscentia: aut secundum quod est poena, aut secundum id quod est concupiscentia. Si loquamur de ipsa secundum quod est poena, sic dicit ordinem ad culpam, et hoc modo habet causam promerentem, et causam ordinantem. Meretur enim homo habere talem rebellionem ex sua culpa, et inobedientia. Deus vero hoc malum ad aliud praexistens ordinat ex sua iustitia. Alio modo est loqui de concupiscentia secundum id quod est: et sic concupiscentia duo dicit. Dicit enim appetitum, dicit nihilominus in actu appetitus excessum. Appetitus, inquam, ille substratus bonus est, et a Deo est: excessus autem ille in appetendo, nec videatur esse positio, plus tamen est privatio, nec habet causam efficientem, sed deficientem: et ideo quia Deus nullus est causa deficiens, hoc modo non ponitur esse a Deo, sed potius a libero arbitrio per culpam deficientem, et a diabolo instigante. Quod autem concupiscentia ratione excessus privationem dicat, quamvis videatur dicere positionem, hoc planum est. Hoc enim est concupiscentia respectu virtutis appetitivae quod est paralyticus respectu motivae. Et quemadmodum membrum paralyticum tremulat, et movetur velocissime, et hoc non venit ex virtutis augmento, sed potius ex virtutis decremento, nec ex virtutis fortificatione, sed potius ex dissolutione: sic et in concupiscentia intelligendum est quod appetitus in amore rei temporalis exardescit, nec potest seipsum continere, immo in continuo motu, et concupiscentiae iteratione consistit. Hoc, inquam, intelligendum est pronenire ex defectu retinaculi, sicut moventur ferae ruptis vinculis, et naues destructis gubernaculis. Concedenda sunt igitur rationes ostendentes, quod concupiscentia non sit a Deo, prout concludunt de concupiscentia secundum id quod est.

1. Ad illud vero Augustini, qui dicit quod omnis poena iusta est, dicendum quod intelligit de poena sub ratione poenae. Sic enim iusta est ratione iustae ordinationis ad praecedentem culpam. Posset tamen dici quod intelligit de poena, quae pure poena est, hoc est, quae ita poena est quod nec est culpa, nec de se ordinata ad culpam. Concupiscentia vero, aut culpa est, aut ordinata ad culpam: et ideo non habet locum hic auctoritas illa.

2. Ad illud quod obijcitur, quod omnis poena aut est iustitia, aut acta, aut contracta, dicendum quod concupiscentia in Adam fuit acta, pro eo quod peccando, se ipsum privavit originali iustitia, et induxit in se concupiscentiam. In nobis vero est poena contracta, pro eo quod a parentibus contrahimus carnem infectam, quae facit concupiscentiam esse in anima sibi unita.

3. Ad illud quod obijcitur, quod omnis positio a Deo est, et concupiscentia dicit positionem, et cetera, dicendum quod sicut claudicatio, et tremulatio positionem dicit quamdam, quia ponit actum, et virtutem progressivam: dicit etiam nihilominus defectum, et privationem. Claudicatio enim defectum in citate ponit. Tremulatio vero defectum in virtute movente, sive inepititudine circa mobile. Sic et in proposito intelligendum est esse, ut prius explanatum est. Et ratione eius quod est ibi positionis, absque dubio a Deo est: ratione vero eius quod est ibi defectus et privationis, non est quaerenda causa efficiens, sed deficiens.

A 4. Ad illud quod obijcitur, quod eius est auferre dominium, cuius est dare, dicendum quod ipse cui datum est dominium ex mala custodia potest amittere. Et sic intelligendum est hominem perdidisse dominium illud quod habebat ratio super vires inferiores: et hoc non quia ablatum sit ei violenter, sed quia cum esset in sua potestate tale dominium in se conservare ex propria incuria, et negligentia noluit, et amisit, sicut homo dum peccat a semetipso fugat gratiam diuinam, et Deus dicitur auferre, quia iusto suo iudicio ultra non apponit, dum homo reddit seipsum indignum ad donum Dei percipiendum.

5. Et per hoc etiam posset responderi ad sequens obiectum de amissione dominij bestiarum. Potest tamen et aliter dici quod non est simile, quia quod bestia non obtemperet homini, hoc non ponit culpam, nec in bestia, quae non subiacet, nec in homine, qui non praesidet: secus tamen est in sensualitate, et ratione. Cum enim sensualitas rationi repugnet movendo, et inclinando ad illicitum, ipsa talis repugnantia est ei culpa: et ideo proprie non debet dici talis rebellio esse a Deo, nec Deum inflixisse concupiscentiam. Et si aliqua tales auctoritates inveniuntur, intelligenda sunt, et exponenda, ut loquantur de concupiscentia secundum quod est poena. Et sic patent obiecta.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quaeritur de tertio, videlicet de aequitate diuinae iustitiae, secundum quod animam tali carni infundit, ex qua contrahit reatum damnationis aeternae. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo quaeritur, vtrum Deus illam maculam, quam anima contrahit de iustitia debeat sibi imputare. Secundo quaeritur, vtrum debeat diuinam iustitiam, animam tali carni sociare.

QUESTIO I.

An illam maculam, quam anima contrahit ex carne, debeat Deus sibi imputare.

Secundum Thomam 2. Sent. d. 32. q. 1. ar. 4. Richardum 2. Sent. d. 32. ar. 3. q. 1.

TRVM illam maculam, quam anima contrahit ex carne, debeat Deus sibi imputare. Et quod non, videtur. Augustinus in libro de duabus animabus contra Manichaeos: Reum teneri quemquam, quia non facit, quod facere non potest, summam iniquitatis, et infamiae est. Si igitur anima paruuli in suo ortu habere non potest iustitiam, videtur quod nullo modo sit ei originalis macula imputanda.

1. Item sicut gloria respicit meritum, sic etiam poena respicit demeritum: sed meritum proprie consistit circa actum, ergo et demeritum: ergo nihil imputandum est alicui pro demerito quod non sit ex actu proprio.

2. Item in eo quod inest alicui naturaliter, nec est laudandus quis, nec vituperandus: sed talis culpa inest paruulo ex naturali coniunctione animae, et carnis: igitur pro illa nec est paruulus laudandus, nec vituperandus: igitur macula illa, quam contrahit, non debet sibi imputari ad poenam.

3. Item pronior est Deus ad miserendum, quam sit homo: sed homo alium habet excusatum ex impossibilitate, nec punit eum, qui non est rationis capax: si ergo talis conditio reperitur in paruulo, videtur quod nihil quod sit in ipso, debeat ei imputari a Domino.

SED

FVNDAMENTA. SED CONTRA: Actuale peccatum reddit hominem indignum, propter hoc quod est ibi privatio alicuius boni quod debet inesse: sed originale peccatum in hoc communicat cum actuali, quia in eo est privatio alicuius boni quod debet inesse, ut potest originalis iustitia: ergo originale peccatum facit eum in quo est, dignum esse poena: sed omne tale est a iusto iudice imputandum: ergo, et cetera.

Item originale, sicut prius probatum est, malum culpa est: sed culpa deordinat vniuersum, nisi subsequatur poena, in qua ordinetur secundum quod vult Augustinus: ergo si diuina iustitia non debet dimittere aliquid inordinatum in vniuerso, debet igitur punire originale peccatum in quocumque reperitur, siue in paruulo, siue in adulto.

Item iustum est quod Deus ab omni anima exigat honorem sibi debitum: cum igitur pulchritudo imaginis in creatura rationali spectet ad honorem Dei, Deus a quacumque creatura rationali exigit illam pulchritudinem: sed qui iuste exigit aliquid ab aliquo, si caret illo, recte imputat ei ad poenam: si ergo quicumque habet originale peccatum, caret illa pulchritudine, quam anima debet habere: ergo omni tali debet imputari ad poenam a summa iustitia.

Item sicut secundus Adam fuit exemplum obediendi, sic primus Adam fuit exemplum praevariandi, sicut Apostolus innuit: ergo sicut habens imaginem secundi Adae est dignus gloria, sic habens imaginem primi Adae est dignus poena: sed omnis qui regeneratur in baptismo Christi, hoc ipso quod habet imaginem Christi, videlicet gratiam baptismalem, reputatur a Deo dignus gloria aeterna, quauis nihil boni, vel mali fecerit: ergo per oppositum, omnis qui generatur ab Adam, cum hoc ipso gerat imaginem eius, debet a diuina iustitia reputari indignus gloria, et reus poena.

CONCLUSIO.

Decet diuinam sapientiam, potentiam, et iustitiam, culpam quam anima contraxit ex carne, ei imputare.

RESPON. AD ARG. Dicendum, quod absque dubio Deus imputat originale peccatum ipsis paruulis in demeritum, quia in reatum poenae, saltem poenae damni. Hoc autem exigit diuinam potentiam altitudinem, et diuinam sapientiam pulchritudinem, et iustitiam rectitudinem. Altitudo diuinam potentiam hoc exigit, ob quam Deus semper debet quaerere gloriam suam, et honorem: et ideo si anima rationalis honorem Deo non reddit, cum in se non habeat decus imaginis diuinam per quod Deus honorari habet, necesse est quod Deus dedecus culpae recompenset in decore iustitiae. Pulchritudo etiam sapientiae hoc requirit, quia non patitur aliquid turpe, vel inordinatum reperiri intra vniuersum. Et quoniam omne peccatum, siue sit actuale, siue contractum, est privatio modi, speciei, et ordinis, necesse est quod inordinationem naturae recompenset Deus per ordinem poenae, ut sic pulchritudo vniuersi ex nulla parte remaneat deturpata. Rectitudo etiam diuinam iustitiam hoc requirit, quia Deus id a creatura exigit quod ei dedit. Quoniam igitur Deus humanam naturam in primo homine iustam fecerat, voluntatis iustitiam non solum a primo parente, sed etiam ab omnibus posteris, in quibus natura illa reperitur, debet exigere. In quocumque igitur est illius iustitiae carentia, merito sibi imputatur a diuina iustitia. Et hoc est quod dicit Anselmus in libro de conceptu Virginali cap. 28. dicendum quod aliter Deus ergo infantes debet agere, et aliter homo. Nam homo non debet exigere a natura quod sibi non dedit, et quod sibi non debetur, nec iuste redarguit homo hominem cum culpa nasci, sine qua ipse non exstitit, et de qua non nisi per alium sanatur: Deus vero re-

cte exigit a natura quod ipse dedit, et quod sibi iuste debetur. Sic igitur pater quod decet Deum culpam imputare animae, quam contraxit ex carne: hoc enim exigit tam potentia, quam sapientia, quam etiam iustitia. Ideo concedenda sunt rationes, quae hoc ostendunt.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium de verbis Augustini in libro de duabus animabus, dicendum est quod ratio ista dupliciter deficit. Primo quidem, quia ex malo intellectu auctoritatis procedit. Augustinus enim loquitur de impossibilitate, quae inest simpliciter homini ex natura, non de ea, in quam homo intrusus est per voluntatem, et culpam, sicut supra distincte. 28. positum fuit exemplum de seruo eunte ad nundinas. Haec autem impossibilitas seruandi rectitudinem iustitiae non fuit indita homini ex conditione naturae, sed potius intrusa fuit ex voluntaria transgressione Adae. Secundo etiam deficit in assumptione, pro eo quod Deus non imputat paruulo peccatum originale ex hoc quod non facit quod facere non potest, sed ex hoc quod non habet quod habere debet: et hoc bene imputatur homini secundum illud Lucae: Omni habenti dabitur, et et abundabit: non habenti vero, et cetera. Et Apostolus dicit: Ignoras ignorabitur. Et Glossa in Marthaeo: Eiectus fuit homo a nuptijs non solum propter enormitatem actualis praevariationis, sed etiam propter carentiam vestis nuptialis: qua quia caret homo in originali conceptus, nisi vestiatur in baptismate, non permittitur aulam superni regis intrare, exigente hoc illius supernae aulae dignitate.

2. Ad illud vero quod obijcitur, quod demeritum respicit actum, dicendum quod sicut paruuli habentes gratiam digni sunt vita aeterna, pro eo quod illam gratiam per sacramenta Christi, qui eis vitam aeternam sua gratia, et passione promeruit, ita quod alia est gratia in paruulis, quam in Christo: sic et in proposito intelligendum est quod maculam peccati contrahit anima ex sua generatione in ipsa propagatione, et hoc ab ipso Adam, qui ex actu suo naturam humanam scedauit: et ideo in ipso dicimur peccasse, et demeruisse, et per eius inobedientiam peccatores constituti esse. Alia tamen est in nobis culpa, quam fuerit in ipso: habet tamen haec rationem demeriti ab illa ex qua processit: et hoc est quod dicit Anselmus de conceptu Virginali cap. 27. Originale peccatum aliud intelligere nequeo in paruulis, nisi ipsam factam per inobedientiam Adae iustitiae debita nuditatem, per quam omnes sunt filij irae, quoniam et naturam accusat spontanea, quam fecit in Adam iustitiae desertio. Nec excusat personam impotentia recuperandi, quam comitatur beatitudinis quoque nuditas: ut sicut sunt sine omni iustitia, ita sint absque omni beatitudine.

3. Ad illud vero quod obijcitur, quod non est aliquis laudandus, vel vituperandus pro eo quod est naturaliter inest, dicendum quod si intelligatur de natura instituta, nec est laudandus, nec vituperandus, nec apud Deum, nec apud homines, quia ipse Deus naturam instituit, nec debet culpae quod fecit. Si vero intelligatur de eo quod naturaliter inest secundum statum naturae lapsae, sic dico quod non est homo apud homines vituperandus, sicut dicit Anselmus, et habitum est in responsione, quia homines quantum ad talia pares sunt: nec debet homo quod non dedit ab homine exigere. Apud vero Deum, qui aliter naturam instituit, vituperandus est, quia in se non habet quod Deus ab ipso iuste exigit. Illud igitur verbum Philosophi quod dicit, quod pro naturalibus nec laudamur, nec vituperamur: aut est intelligendum de naturalibus quantum ad naturam institutionem, aut si de alijs intelligatur, hoc intelligitur quantum ad iudicium humanum, non quantum ad iudicium diuinum.

Luc. 19. d. Mat. 22. b

3. Ethic. cap. 5.

4. Ad

4. Ad illud quod ultimo obijcitur, quod prior est Deus ad miserendum quam homo, dicendum quod verum est pro eo quod plenam misericordiam præstat ei, cui sibi placuerit misereri: nihilominus tamen discretissime iudicat, sicut ex illo verbo colligitur in Mattheo: De omni verbo ociofo reddent homines rationem in die iudicij. Vnde multa sunt peccata, quæ apud homines tolerantur, et non puniuntur, utpote sunt spiritualia, et interiora, de quibus oportebit in die iudicij nos reddere rationem. Misericordia enim viam iustitiæ non præcludit.

Mat. 12. c

QVÆSTIO II.

An deceat diuinam iustitiam tali carni animam infundere.

S. Thomas 2. Sent. d. 32. q. 2. ar. 2.
 Regid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 32. q. 2. ar. 2.
 Steph. Brulef. 2. Sent. d. 32. q. 3.

AD OP- POSITVM

VTRVM deceat diuinam iustitiã animam tali carni infundere. Et quod non, videtur. Non est vere innocens, qui potest alium a culpa releuare, et non releuat: ergo multo fortius non est vere innocens, qui potest alium præseruare a culpa, et non præseruat: sed Creator posset animam, quam creat, a culpa præseruare, si eam tali corpori non infunderet: ergo videtur quod eam infundendo tali corpori, faciat minus iuste.

2. ITEM idem est aliquid facere in se, et facere aliquid, quo facto necesse est illud fieri. Vnde idem est hominem interficere, et facere, quo facto homo necessario moriatur, et qui aperit fenestram dicitur domum illuminare, pro eo quod facit aliquid, quo facto domus illuminatur: sed anima infusa maculata carni, necesse est eam effici peccatricem: igitur idem est animam peccatricem facere, et animam tali carni infundere: sed nullo modo decet diuinam iustitiam animam peccatricem facere: ergo nullo modo decet eam infundere.

3. ITEM minus malum est affligi quantacumque pœna temporalis, quam maculari culpa mortali: sed nullo modo deceret diuinã iustitiam animam in sua creationis primordio antequam vniretur corpori in pœnam demergere infernalẽ: immo diceretur ipsi animæ facere iniuriam, quam innocentem vexaret in pœna: ergo multo fortius indecens est diuinã iustitiã, et iniuria videtur fieri ipsi animæ, si coniungatur ipsi carni maculata, ex qua contrahit maculam originalis.

4. ITEM etsi caro posterorum aliquo modo fuerit in Adam: animæ tamen numquam ex anima Adæ propagatæ, sed immediate a Deo productæ sunt: ergo videtur quod Adam nihil eis meruit, nec demeruit: igitur sicut non decisset diuinam iustitiam, animam Adæ infundere corpori maculato in primaria rerum conditione, sic nec nunc videtur quod debeat animam tali carni sociare.

5. ITEM si aliqua anima haberet vsum voluntatis, et recusaret tali corpori vniri, non esset iustum quod Deus illam, ipsa recusante, in illo corpore incarceraret: igitur si animæ conditio non deteriorari debet, quia cum creatur, caret vfu libertatis arbitrij, videtur quod nullo modo salua recludine iustitiæ sociari deberet carni maculata.

Psal. 24. b

6. ITEM non est vera iustitia, nisi vbi coniuncta est misericordia. Nam vnuerse viæ Domini misericordia, et veritas: sed cum Deus infundit animã carni maculata, quam scit de corpore exire, antequã baptizetur, vel possit conuerteri ad Deum, huic nullam facit misericordiam: ergo videtur quod in tali opera-

tionem non commendetur diuina iustitia, quæ de re linquit misericordiam.

SED CONTRA: Iustum est, vt conditor nature satisfaciatur appetitui naturali, quem nature inseruit: sed corpus ab Adam propagatum perfecta organizatione organizatum appetit vniri animæ rationali: ergo si nihil potest satisfacere illi appetitui, nisi solus Deus, videtur quod ad diuinam iustitiam pertineat, illi corpori animam infundere.

ITEM iustum est quod gubernator conseruet res eo modo, quo nature sunt conseruari, sed species humana nata est conseruari, sicut et species aliorum animalium per propagationem hominis ab homine: igitur secundum quod corpora procreantur, iustum est Deum animas illis infundere: ergo qualiacumque sint corpora ex Adam propagata, animæ debent illis corporibus sociari.

ITEM iustum est adiutorem omnium in eo quod præcipit alteri, auxilium suum impendere: sed Deus præcipit homini filios procreare: et homo non potest sine diuino adiutorio perficere, et complente quod inchoat perficere, et complere dando formam completiui: ergo quotiescumque, et quomodocumque homo generat, si non est defectus ex parte hominis præparantis corpora, videtur quod iustum, et æquum sit Deum auxiliari infundendo animas.

ITEM iustum est æquum retributorem pro enormi crimine totam posteritatem in seruitutem redigere, sicut legibus humanis videmus pro crimine læsæ maiestatis exheredari totam posteritatem: si ergo Adam pater omnium hominum inexcusabiliter, et contra excellentissimum Dominum peccauit, videtur quod iustum sit omnes posteros eius in miseriam, et seruitutem redigi: et si hoc, iustum est animas eorum corporibus infectis et pœnalibus copulari.

CONCLUSIO.

Decet diuinam iustitiam, prout dicit diuina bonitatis condecencia, infundere animas corporibus propagatis ab Adam.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod iustitia dupliciter conuenit accipi. Vno modo dicitur iustitia ipsius diuinæ bonitatis condecencia. Alio modo dicitur iustitia prout considerat meritum exigentiam. Si dicatur iustitia diuinæ bonitatis condecencia: hoc modo decet diuinam iustitiã animam rationalem infundere carni ex Adâ propagatæ: tum ex hoc quod est rerum conditor, tum ex hoc quod est conseruator: tũ ex hoc quod est prouisor, siue administrator. Conditor enim decet appetitui nature satisfacere: et ideo cum natura in Adam vitata corpus format habens appetitum ad animam rationalem, ad diuinæ bonitatis condecenciam spectat illum appetitum supplere, et perficere. Conseruatorem etiam decet rem sic conseruare, secundũ quod nata est conseruari. Si ergo species humana quæ in Adâ inchoata est, nata est conseruari per propagationem hominis ex homine, cũ habeat homo corpus animale, nec possit in solis corporibus conseruari absque animabus, ad diuinæ bonitatis condecenciam spectat inquantũ Deus est nature conseruator, animas corporibus infundere nature legis propagatis. Gubernatorem etiam decet sic rem administrare, secundum quod instituit, et nature suæ indidit virtutẽ, et potentiam ad mouendum, et operandum: propter quod dicit Augustinus vij. de Ciuit. Dei: Sic res, quas condidit, administrat, vt eas agere proprios motus finat.

Quoniam igitur Deus sic instituit humanam naturam, vt Adam præpararet corpora, et ipse illis corporibus animas infunderet, et iterum ipsum Adã instituit in statu mutabilitatis, in quo scilicet posset effici mortalis, et immortalis, ex his duobus colligitur necessario quod ad diuinæ bonitatis condecenciam spectat, inquantum

FVNDAMENTA.

Cap. 30. 10.

5.

Exemplum

inquantum est rerum administrator, quod animas talibus corporibus infundat. Si enim in primaria conditione sic instituit, et sic decreuit, vt corporibus propagatis ab Adam animas rationales infunderet, et iterum sic debet administrare res, vt eas agere proprios motus finat, vt salua sit lex institutionis, et lex administrationis, qualiacumque Adam corpora sibi propagat, dum tamen sint disposita ad animam rationalem, decet Deum animas his infundere. Nec ex hoc culpatur Deus in aliquo. Et est exemplum satis manifestũ. Si promississem alicui quotquot dolia faceret de aliqua arbore, implere ea vino, et radix illius arboris sic inficeretur, vt omnia dolia ex illa arbore facta vinum inficerent, quod illis infunderetur, non esset culpa mei infundentis vinum in talia dolia, quia ego facio, quod debeo, et promisi, sed eius culpa est, qui radicem arboris infecit, et inepta dolia præparauit. Et sic pater quod secundum quod iustitia dicitur diuinæ bonitatis condecencia, hoc exigit, videlicet vt animæ talibus corporibus infundantur. Si autem iustitia dicitur proprie secundum quod respicit meritum exigentiam. Sic nulla est quæstio, vtrem Deus animam tali corpori infundat iuste, vel iniuste. Iustitia enim, hic non respicit rerum conditionem, sed respicit retributionum distributionem. ALIUD autem est animam creare, et infundere, et aliud est pro meritis sibi retribuere. Cum enim eam creat, non considerat, quid anima meruit, sed quod anima appetitui naturali vniri appetit. Posset tamen dici, quod etsi non sit assignare iustitiam isto modo secundum quod habetur respectus ad ipsam animam in se, contingit tamen reperire in comparatione ad demeritum Adæ. Et hoc est quod dicit Anselmus: Si quis vir, et vxor ad magnam quandam dignitatem, et possessionem, nullo suo merito, sed sola gratia prouecti sunt, si crimen graue inexcusabiliter committant, et pro eo iuste deiciantur, et in seruitutem rediguntur, quis dicet filios, quos post damnationem genuerunt, eisdem non subiaccere seruituti, sed potius ad bona, quæ parentes amiserunt iuste, gratis debere restitui. Tales sunt primi parentes, et eorum filij, quos iuste pro culpa sua de beatitudine in miseriam deiecit in eodem generant exilio, de quibus tanto districtius debet esse iudicium, quanto delictum eorum potest probari improbius. Hæc ille. Sic igitur quo modo decet diuinam iustitiã infundere animas corporibus propagatis ab Adam. Et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

Ans. de concepit Virg. cap. 27.

Aug. 7. de Ciuit. Dei. c. 30. 10. 5.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur in contrarium quod non est vere innocens, qui potest alium releuare a culpa, et cetera, dicendum quod istud verum est de eo innocente, qui nescit, vel non potest mala ex bonis elicere, vel cuius etiam non est vnuerfaliter naturam regere: et ideo locum in proposito non habet. Nam Deus mala permittit non solum modo originalia, verum etiam actualia: tum quia sic res, quas condidit, administrat, vt eas agere proprios motus finat: tum etiam, quia nouit de malis elicere bona.

2. Ad illud quod obijcitur quod qui facit, quo facto necesse est alterum fieri, dicitur illud facere, dicendum quod hoc veritatem habet, quando effectus consequens directe consequitur ad illud factum intermedium, et secundum ordinationem operis, et secundum intentionem agentis, sicut est in eo, qui aperit fenestram, vt illuminetur domus. Non sic autem est in proposito: tum quia Deus non intendit infundere animam carni ad hoc vt contrahat culpam: tum etiam quia infusio animæ in carnem non directe ordinatur ad animæ maculationem, nisi solum per accidens, videlicet ratione sceditatis introductæ in carnem ex culpa Adæ: et ideo talis effectus extraneus est operationi diuinæ. Et ideo ratio illa peccat secundum accidens.

3. Ad illud quod obijcitur quod si Deus poneret inquantum

S. Bon. To. 4.

animam in inferno, non faceret iuste, dicendum quod non est simile: quia cum dico animam poni in inferno, hoc non attenditur secundum ordinem nature, cum talis locus non sit debitus animæ per naturam. Si ergo in eo ordinate ponatur, necesse est quod ponatur secundum iustitiam, quæ respicit meritum exigentiam: sed anima antequam corpori infundatur, nulla habet merita: et ideo si in inferno collocaretur, nulla esset ibi iustitia: non sic autem est ex parte ista, quia anima naturalem appetitum ad carnem, et caro ad spiritum: et ideo secundum ordinem nature anima in tali corpore collocatur, nec debet infringi appetitus naturalis propter aliquod accidens, præter naturale, vt pote sceditatis, vel pœnalitatis.

4. Ad illud quod obijcitur quod anima non propagatur ex anima: ergo nihil meretur vna alteri, dicendum quod etsi potentia virtutis generatiuæ non se extendat plus quam ad carnis propagationem per modum efficientis: intentio tamen nature se extendit ad totum compositum. Homo enim non intendit generare carnem, sed intendit generare hominem similem sibi in specie: et ideo omnes dicuntur filij Adæ. Et propterea licet Adam non potuerit demereri animæ, vt separatæ, potuit tamen ei demereri, vt carni vnitæ: et ideo ratio illa non valet. Posset tamen et aliter dici, sicut tactum est, quod illa animæ infusio non respicit merita præcedentia.

5. Ad illud quod obijcitur de anima separata, quæ haberet vsum liberæ voluntatis, dicendum quod non est simile, quia si talis anima vsum liberæ voluntatis haberet, et corpus tale respuerit, infusio illa non posset esse absque pœna: et ita culpa præcederet eius infusionem, aut sibi fieret iniustitia. Non sic autem est in proposito, quia cum anima corpori vniri appetat, illa vnio est naturalis, licet accidentaliter ex hoc contrahat culpam, et pœnam.

6. Ad illud quod obijcitur, quod iustitia semper debet esse iuncta misericordiam, dicendum quod verum est, nam iustitia secundum quod dicitur diuinæ bonitatis condecencia, iuncta est misericordiam, quæ quidem dicitur diuinæ bonitatis affluentia, et vtraque in proposito habet reperiri. In hoc enim ipso, quod Deus animas talibus corporibus infundit, manifestatur affluentia diuinæ bonitatis, quia solem suum super bonos et malos oriri facit: nec propter transgressionem Adæ subtraxit manum a conseruatione humane nature. Secundum autem quod iustitia respicit meritum exigentiam, sic etiam habet misericordiam coniunctam: sed neutro modo proprie loquendo habet locum in proposito, nisi comparemus ad peccatum Adæ. Nam per comparationem ad peccatum Adæ est ibi iustitia, quia Deus pro sua transgressionem totam posteritatem Adæ puniuit. Est etiam misericordia, quia eam non omnino deleuit, quamuis Adam hoc ex sua transgressionem mereretur: immo multis ipsorum posterorum restituit gratiam. Alijs vero, qui moriuntur ante baptismum, etsi non præstet beneficium gratiæ, beneficium tamen aliquid impendit misericordiam in hoc quod conseruat eis esse nature. Melius est enim sic esse, quam omnino non esse. Paratus etiam esset eis impendere beneficium gratiæ, si perducerentur ad baptismatis Sacramentum. Quod autem non perducantur, hoc venit ex defectu nature. Et si tu quæras, cum Deus hoc præsciret, quare animam corpori illi infunderet, vel cum præsciret etiam Adam lapsurum, et corpora humana corrupturum, quare sic, et non aliter propagationem hominis instituit, cum taliter posset instituire, vt nullo modo proli fieret præiudicium a parente, dicendum quod in rerum conditione plus pensatur ordo diuinæ sapientiæ, quam pensetur ordo iustitiæ, vel misericordiam. Ordo autem diuinæ sapientiæ hoc exigebat, vt rationales spiritus immediate exirent a Deo, ad cuius sunt imaginem.

Mat. 5. g

99

ginem

ginem, et omnes homines propagarentur ex vno homine multis de causis, sicut supra assignatum est: et quamvis Deus videret aliquid malum inde provenire, non tamen debuit ordinem, quem requirebat diuina sapientia, immutare. Eliciendo enim bona ex malis subsequentibus totum reducit ad ordinem sapientiae competentem, et dum ex magnis malis maiora elicit bona, commendabilior redditur et potentia, et sapientia, et bonitas. Propter quod excla-

mat Gregorius, et dicit: O felix culpa, quae talem meruit habere redemptorem. Et ideo si quis velit attendere quantum sit commendabilis Deus in operibus suis, non debet aspiciere solum ad illud, quod praesentialiter videt, verum etiam ad antecedentia, et futura: quia sicut pulchritudo metri non percipitur vna syllaba, sed in versus integritate, sic pulchritudinem diuinorum operum et laudabilitatem respicere non potest, qui respicit ea in parte.

In off. sab. basi sancti.

D I S T I N G T. XXXIII.

A N P E C C A T A P R A E C E D E N T I V M

patrum paruuli originaliter non trahant vt peccatum Adae, nisi illos imitentur. Quam graue peccatum fuerit illud Adae, quòdq. sit illi dimissum.



RAEDICTIS adiciendum videtur, an peccata praecedentium patrum ad paruulos transeant, sicut illud primi hominis delictum in omnes carnaliter genitos diximus redundasse. Et si peccata parentum transeant in paruulos: vtrum omnium, qui fuerunt ab Adam vsque ad ipsos, an aliquorum, et non omnium.

Quid super hoc Augustinus in Enchirid. dicere videatur.

DE hoc Augustinus in Enchirid. ambigue differit. Videtur enim approbare peccata parentum praecedentium imputari paruulis, non omnium tamen qui fuerunt ab Adam, ne importabili et nimia sarcina in pena aeterna grauaurentur paruuli: sed tantum eorum parentum, qui eos a quarta generatione praecesserunt. Quod confirmat illis verbis quibus in Exodo Dominus ait: Ego sum Deus visitans iniquitates patrum vsque in tertiam et quartam generationem: quasi peccata parentum proximorum tantum paruulis imputentur, et non alia: quod est per moderationem diuinae miserationis.

Eorum ponit documenta, qui dicunt transire in paruulos parentum delicta.

ET quòd non illud solum primi hominis delictum paruulos teneat, sed etiam alia, illi quibus ita videtur ex eo confirmant, quòd etiam paruuli non modo maiores dicuntur baptizari in remissionem peccatorum per pluralem numerum, non per singularem in remissionem peccati. Et Dauid de legitimo matrimonio procreatus dicit: In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea: Non dicit, in iniquitate vel peccato. Vnde putant non tantum illud vnum peccatum originale, sed etiam plura quae in peccato Adae reperiri possunt, et alia parentum peccata paruulis imputari.

Quòd in illo vno primo peccato plura reperiantur.

QUOD vero in actuali peccato Adae plura notari valeant peccata, Augustinus in Enchirid. insinuat. Possunt, inquit, intelligi plura peccata in vna transgressione Adae, si in sua quasi membra diuidatur. Nam et superbia est illic, quia homo in sua potius esse quam Dei potestate dilexit. Et sacrilegium, quia Deo non credidit. Et homicidium, quia se in mortem precipitauit. Et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humana serpentina suasionem corrupta est. Et furtum, quia cibis prohibitus usurpatus est. Et auaritia, quia plus quam sufficere illi debuit, appetiuit: et si quid aliud in hoc vno peccato inueniri potest. Deinde de parentum praecedentium peccatis vtrum paruulis imputetur, magis opinando quam asserendo disceptat, ita inquiens: Parentum peccatis paruulos obligari, non solum primorum hominum, sed etiam suorum, de quibus ipsi nati sunt, non improbabiler dicitur. Illa quippe diuina sententia: Reddam peccata parentum in filios, tenet eos ante regenerationem vsque adeo, vt etiam de legitimo matrimonio procreatus dicat: In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. Non dixit, in iniquitate vel in peccato, cum et hoc recte dici posset: sed iniquitates et peccata dicere maluit, quia et in illo vno quòd in omnes homines pertransit, atque tam magnum est, vt eo mutaretur in necessitatem mortis humanae naturae, reperiantur sicut

sicut supra differui, plura peccata, et alia parentum: quae non ita possunt mutare naturam, reatu obligant filios, nisi gratia Dei subueniat. Sed de peccatis aliorum parentum, quibus ab ipso Adam vsque ad patrem suum pro generationibus suis quisque succedit, non immerito disputari potest, vtrum omnium malis actibus, et multiplicatis delictis originalibus, qui nascitur impletur: vt tanto peius, quanto posterius quisque nascatur. An propterea Deus in tertiam et quartam generationem de peccatis parentum posteris eorum comminetur, quia iram suam quantum ad progeneratorum culpas, non extendit vterius moderatione miserationis suae: ne illi quibus regenerationis gratia non confertur, nimia sarcina in ipsa aeterna damnatione premerentur, si cogentur ab ipso initio generis humani omnium praecedentium parentum suorum originaliter peccata contrahere, et penas pro eis debitas pendere. An aliquid aliud de re tanta, Scripturis sanctis diligentius perscrutatis ac tractatis, valeat vel non valeat reperiri, temere affirmare non audeo. Ecce perspicuum fit lectori: Augustinum superiora dixisse non asserendo, sed diuersarum opiniones referendo.

Ostendit Augustinum sibi fore contrarium, si id sentiret.

ALIO VIN sibi ipsi contradicere videretur, qui in eodem libro omnium mitissimam dicit esse penam paruulorum, qui originali tantum tenentur peccato, his verbis: Mitissima sane pena eorum erit, qui praeter peccatum quòd originale contraxerunt, nullum insuper addiderunt et in ceteris qui addiderunt, tanto quisque ibi tolerabiliorem habebit damnationem, quanto minorem habuerit iniquitatem. Ecce hic aperte dicit, paruulorum penam omnium aliarum penarum esse leuissimam. Quòd si est, non ergo peccatis patrum praecedentium obligantur, nisi Adae. Si enim pro peccatis parentum actualibus aeternaliter punirentur, et pro suo originali, non iam minus, sed forte magis quam ipsorum parentes punirentur. Non ergo pro peccatis parentum actualibus, nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro originali quòd a parentibus trahitur, paruuli damnabuntur: pro eo nullam aliam ignis materialis vel conscientiae vermis penam sentiri, nisi quòd Dei visione carebunt in perpetuum. Vno ergo, et non pluribus peccatis paruuli obligati sunt. Vnde etiam ea quibus illa opinio muniri videtur, scilicet quòd peccata et iniquitates in paruulis aliquando Scriptura esse significat, vtens plurali numero, ita determinat Augustinus in eodem libro: Quia in Scriptura per singularem numerum pluralis numerus saepe significari solet, vt ibi: Ora ergo ad Deum, vt auferat a nobis serpentem: non ait: Serpentes, quos patiebatur populus. Et conuerso per pluralem significatur singularis numerus: vt in Euangelio: Mortui sunt enim qui querebant animam pueri: non ait, Mortuus est, cum loqueretur de Herode. Et in Exodo: Fecerunt Deos aureos, cum vnum fecerint vitulum: de quo dixerunt: Isti sunt dii tui Israel, ita et illud originale vnum plurali numero significatur, cum dicimus paruulos in peccatorum remissionem baptizari, et in peccatis vel iniquitatibus concipi.

An actuale peccatum Adae sit grauius ceteris.

HIC queri solet, vtrum peccatum Adae transgressionis ex quo processit originale, et in quo plura superius notata sunt peccata, grauius fuerit ceteris peccatis. Quibusdam ita esse videtur, quia illud peccatum totam humanam naturam mutauit, sicut Augustinus dicit in Enchirid. Illud vnum peccatum in loco, et habitu tanta felicitatis admissum, tam magnum est, vt in vno homine originaliter, et (vt ita dixerim) radicaliter totum genus humanum damnaretur. Idem in libro de Ciuitate Dei: Tanto maiori iniustitia violatum est illud mandatum, quanto facilius poterat obseruantia custodiri. Nondum enim ipsi voluntati cupiditas resistebat, quòd de pena transgressionis postea secutum est. His alijsq. vtuntur auctoritatibus, qui illud peccatum ceteris aliorum hominum peccatis grauius esse dicunt. Quòd etiam ratione ostendere laborant hoc modo: Magis nocuit illud peccatum quam aliquod aliorum: quia totum humanum genus vitiauit, ac morti vtique subdidit, quòd nullo alio peccato factum est: Maiorem ergo effectum mali habuit illud peccatum, quam aliquod aliud.

Responsio contra illos: vbi alia peccata ostenduntur illo maiora.

AD quòd dici potest, quia licet illud peccatum humanam naturam mutauerit in necessitatem mortis, et in totum genus humanum reatum diffuderit: non est tamen putandum grauius fuisse peccatum in Spiritum sanctum, quòd neque hic, neque in futuro (vt veritas ait) dimittitur. Quòd vero totam humanam naturam corruptit, non ideo est quia grauius fuerit euentus

In Enchir. 6. 47. * alias pro generato-ribus.

Enchiridij. 6. 93. 20. 3.

Cap. 44. Num. 21. b

Matth. 2. c Exod. 32. a

Li. 14. c. 11. et 15. in sen su.

Mat. 12. b

alijs peccatis, sed quia ab homine commissum est, quando in vno homine tota humana natura consistebat, et ideo tota in eo corrupta est: maioremq. effectum mali intulit quantum ad multiplices defectus qui ex eo manauerunt, sed non quantum ad poenam eternam quam grauiorem non meruit, quam plures postea meruerunt per alia peccata: immo alios grauiorem promeruisse credimus iram quam Adam meruerit.

An istud peccatum sit primis dimissum parentibus.

SI vero queritur, an illud peccatum fuerit dimissum primis parentibus. Dicimus eos per penitentiam veniam consecutos. Vnde Augustinus in libro de baptismo paruulorum ait: Sicut illi primi parentes postea iuste viuendo creduntur per Domini sanguinem ab extremo liberati supplicio, non tamen illa vita meruerunt ad paradysum reuocari: sic et caro peccati, etiam si remissis peccatis, homo in ea iuste vixerit, non continuo meretur eam mortem non perpeti, quam traxit de propagine peccati.

Quod peccata parentum visitantur in filios, et quod non sunt aduersa quae Deus dicit in Exodo, et in Ezechiele.

ET licet peccatis parentum, nisi Adae, paruuli non obligentur, non est tamen dissimulandum peccata parentum in filios redundare, sicut Dominus in Exodo ad Moysen ait: Ego sum Deus fortis, zelotes, visitans iniquitates patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem his qui oderunt me. His verbis aperte insinuat, quod Deus reddit peccata patrum super filios tertios et quartos. Huic autem videtur aduersari quod Dominus ait in Ezechiele: Quid est quod inter vos parabolam veritatis in prouerbum istud dicentes: Patres comederunt uiam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt? Vno ego, dicit Dominus, si erit vobis ultra parabola hac in prouerbum in Israel. Ecce omnes anima mea sunt, ut anima patris, ita anima filij mea est: et anima quae peccauerit, ipsa morietur. Filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filij. Iustitia iusti super eum erit, et impietas impij erit super eum. His verbis videtur Deus corrigere per Prophetiam, quod maledixerit in lege. Si enim peccata parentum reddit in tertiam, et quartam generationem, iniustitia videtur Dei esse, ut alius peccet, et alius puniatur. Quo modo enim iustum est alium peccare, et alium peccata luere?

Determinatio praemissarum auctoritatum conuenientiam ostendens.

SED, ut ait Hieronymus, Ne lex et Propheta, id est Exodus, et Ezechiel, immo ipse Deus qui et hic et ibi locutus est, in sententia discrepare videantur, attendamus finem illius auctoritatis Exodi: Dicit enim: Reddo iniquitates patrum in filios: addit. His qui oderunt me: per quod euidenter ostendit, non ideo puniri filios, quia peccauerunt patres, sed quia eis similes quodam hereditario malo Deum oderunt. Illud ergo quod in Exodo Dominus dicit, sicut Hieronymus tradit, non id sonat quod multi existimant: nec est simile huic prouerbio: Patres comederunt uiam acerbam, et cet. Illud enim Exodi, Hieronymus super Ezechielem, et Augustinus super illud Psalmi: Deus laudem meam ne tacueris, de filijs peccata patrum imitantibus accipiendum censent: super quos dicitur Deus reddere peccata patrum, quia punit eos eo quod imitantur peccata patrum, non quia patres peccauerunt. Non itaque corrigit Deus in Propheta, quod ante dixerat in lege: sed quo modo intelligendum aperit. Vnde et illos sit, qui praeue intelligebant, arguit, qui dicebant: Patres comederunt, et cet.

Quare dixerit, in tertiam, et quartam generationem, et quare patres tantum commemorauerit.

VERVM TAMEN si de imitatoribus malorum illud accipitur, quare tertiam et quartam generationem tantum commemorauerit, cum in qualibet generatione rei teneantur, qui peccata patrum imitantur. Et quare patres commemorauit, cum et illi omnes mali sint, qui quorumlibet malorum peccata imitantur. Sed ideo patres specialiter nominauit, quia maxime patres filij imitari solent, quos praecipue diligunt. Et tertiam et quartam generationem ideo commemorauit, quia solent parentes interdum tamen viuere, donec filios tertios et quartos habeant: qui patrum iniquitates videntes, eorum impietatis heredes per imitationem efficiuntur. Secundum hunc modum recte intelligitur ad litteram, quod in Exodo dicitur.

Quo mo-

Quo modo illud Exodi intelligi debeat: secundum mysterium.

QUOD etiam mystice intelligendum esse ostenditur, ex eo quod parabola dicitur. Si enim parabola est, ut ait Hieronymus, aliud verbis sonat, aliud sensu continet. Vnde aliqui ita ediscerunt: Patrem in nobis esse dicunt leuem punctum sensuum, scilicet primum motum suggestionis, vel cogitationis: filium vero, si cogitatio conceperit, peccatum: in quo notatur consensus, et delectatio mulieris: Nepotem, si quod cogitaueris atque conceperis, opere compleueris, vel completere decreueris: in quo notatur consensus viri, siue patratio peccati: Pronepotem autem, si non solum feceris, sed in eo glorieris: et hac est quarta generatio, non quia tres praecesserint, sed quarta dicitur, quia quarto loco a primo motu, qui est quasi pater, enumeratur. Deus ergo primos, et secundos stimulos cogitationum, quos Graeci prothias vocant, sine quibus nullus hominum esse potest, non punit aternaliter: sed si cogitata quis facere decreuerit, et qua fecit, corrigere noluerit, qua sunt mortalia peccata, et tertia, et quarta generatio.

Per quid probetur, quod primus motus non puniatur aternaliter.

AD probandum vero, ut ait Hieronymus, quod primus pulsus cogitationis non puniatur aternaliter a Deo, illud de Genesi asserendum est: Cham enim peccauit, irridens nuditatem patris: et sententiam non ipse, sed filius eius Chanaan accepit: Maledictus Chanaan, seruus erit fratrum suorum. Quae enim iniustitia est, ut pater peccauerit, et filius punitus sit? Sed in mysterio illud factum est.

DISTINCT. XXXIII.

Vtrum originale peccatum per peccata proximorum parentum multiplicetur, et intendatur.

Praedictis adijciendum videtur, et cet.

Expositio textus.

SPERA ostendit Magister, qualiter peccatum originale per baptismum deleatur. In hac parte intendit inquirere, vtrum originale peccatum per peccata proximorum parentum multiplicetur, et intendatur. Diuiditur autem pars ista in tres partes. In quarum prima Magister mouet quaestionem, et determinat secundum aliorum opinionem. In secunda determinat secundum veritatem, ibi: Alioquin sibi ipsi contradicere ostenderetur. Et parum ante: Ecce perspicuum sit lectori. In tertia vero parte dissoluit quandam apparentem Scripturae contrarietatem, ibi: Et licet peccatis parentum, et cet. Prima pars habet tres partes. In prima Magister mouet quaestionem: In secunda determinat secundum aliorum opinionem, ibi: De hoc Augustinus in Enchirid. ambigue disserit, et cet. In tertia vero, quia illa opinio videbatur super verba Augustini esse fundata, subiungit modum, per quem Augustinus illam quaestionem dissoluit, ibi: Quod vero in actuali peccato Adae plura, et cet. Vbi apparet, quod Augustinus illam quaestionem pertractat ambigue, et quasi insolutam illam dimittit. Similiter secunda pars principalis habet tres. In prima ostendit Magister, quod peccatum originale, nec multiplicatur, nec intenditur propter peccata proximorum parentum: et hoc ratione sumpta ex parte poenae. Secundo vero, quia originale peccatum ortum habet a peccato primi parentis, determinat de grauitate actualis peccati Adae, ibi: Hic quare solet, vtrum peccatum transgressionis Adae, et cet. In tertia autem determinat de illius peccati remissione, ibi: si vero queritur an illud peccatum, et cet. Similiter tertia pars principalis habet tres partes. In prima parte Magister mouet dubitationem, quae confurgit ex apparenti contrarietate.

S. Bon. To. 4.

At. In secunda parte determinat illam apparentem contrarietatem, exponendo auctoritates quantum ad intellectum litteralem, ibi: Sed ut ait Hieronimus: Ne lex, et Propheta, et cet. In tertia vero explanando quantum ad intellectum mysticum, siue morale, ibi: Quod etiam mystice intelligendum esse ostenditur. Et sic tria praecipue determinat Magister in littera, videlicet qualiter peccata parentum habeant imputari posteris: et iterum cuius quantitatis, et intentionis sit culpa originalis: et postremo simul cum hoc determinat qualiter habeat puniri.

Possunt, inquit, intelligi plura peccata in vna transgressionis Adae. Dub. I.

CONTRA: Si hoc verum est, tunc pari ratione in quolibet vno peccato est multitudo peccatorum, si consideretur illa ratio assignandi diuersa peccata in vno peccato, quam Augustinus ponit in littera. Quilibet enim cum peccat, interficit animam suam, quia peccatum est mors animae: quilibet etiam transgreditur mandatum diuinum: ergo est ibi homicidium, et inobedientia: et sic de alijs. ITEM: Si fuit ibi pluralitas peccatorum: ergo videtur quod in quolibet paruulo sit multitudo originalium. Quod si tu dicas, quod non fuit transfusum originale ratione omnium, sed ratione alicuius, quaeritur ergo tunc, ratione cuius principaliter fuerit transfusum, vtrum ratione gulae, vel superbiae, vel inobedientiae. Et quod ratione inobedientiae videtur: Per inobedientiam peccatum intrauit in mundum. Quod autem fuerit gula, videtur, per ipsum textum: Quacumque die comederis morte morieris. Et ratio concordare videtur, quia originale peccatum transfunditur mediante propagatione carnis: ergo transfunditur ratione peccati carnalis: ergo si non fuit ibi peccatum carnale, nisi gula: ergo, et c. Quod autem fuerit superbia, videtur auctoritate Hugonis in septima parte primi libri de Sacramentis: Propter elationem animus obscuratus est: quia enim per elationem tumuit, ignorantia percussus, lumē veritatis amisit. Et parum ante hoc. Quia spiritus per superbiam contra Creatorem tumens obedientiam non tenuit, idcirco Creator spiritum ignorantia, carnem vero concupiscentia damnauit. Quaeritur ergo ratione, cuius horum originale princi-

Rom. 5. 6

Gen. 2. 6

99 3 paliter

oppo nendo monstratum est: tum propter hoc, quia dolor ille est absque patientia, et absque spe, et ita cum murmure, et desperatione. Tum etiam quia dolor animae redundat in carnem: et si talis dolor ex deliberatione procedit, non videtur esse absque actuali oblivatione. Propter hæc, et his similia est tertius modus dicendi, videlicet quod animæ parvulorum carebunt actuali dolore, et afflictione: non tamen carebunt cognitione. Et illud potest satis rationabiliter intelligi per hunc modum. Decedentes enim in solo originali quasi medium tenent inter habentes gratiam, et culpam actualem: et quoniam status retributionis respondere debet statui vite presentis, in tali statu debent animæ parvulorum poni, ut quasi medium teneant inter beatos, et æternis ignibus cruciatis. Quoniam igitur beati carent malo poenæ sensibilis, et cum hoc habent Dei visionem: damnati econtrario sunt in tenebris, et puniuntur poenæ sensibili: parvuli secundum rectum ordinem diuinæ æquitatis debent communicare in vno cum damnatis, et in alio cum beatissimis: sed non possunt communicare cum beatissimis in habendo diuinam præsentiam, quia tunc ipse in nullo communicarent cum damnatis: præsentia enim visionis Dei non stat cum poenâ sensibili: ideo cum beatissimis communicant in hoc, quod carent omni afflictione exteriori, vel interiori: cum damnatis vero in hoc, quod priuantur visione Dei, et lucis corporalis. Parvuli igitur sic diuino iudicio iusto inter beatos, et simpliciter miseros quasi in medio constituti hoc nouerunt, ut tamen ex vna parte consideratio generet desolationem, ex altera consolationem: ita æqua lance diuino iudicio eorum cognitio, et affectio libratur: et in tali statu perpetuatur, ut nec tristitia deiiciat, nec lætitia reficiat, sed in hoc mirabilis ostenditur ordo diuinæ sapientiae, quæ cuncta nouit suis locis disponere, et ad sui gloriam ordinare. Nam sicut in beatissimis manifestatur misericordia, et in damnatis potissime claret iustitia, sic in istis manifestatur misericordia simul, et iustitia: et ex hoc patet quod non facit frustra Deus animas, quæ nouit de corpore ante susceptionem baptismatis egressuras. Omnia enim facit Deus ad gloriam suam manifestandam.

Vnde si tu quæras, quid parvuli faciant, vtrum addiscant, vel conferant, vel aliquod aliud opus exercent: breuiter ego respondeo, quod diuinæ iustitiae æquitas, et immutabilitas in eodem statu quantum ad corpus, et quantum ad animam, siue quo ad cognitionem, siue quo ad affectiuam perpetually eos consolidat, ut nec proficiant, nec deficient, nec lætentur, nec tristitentur, sed semper sic vniformiter maneant, ut sint materia laudandi diuini iudicium, quod sic est æquum, et iustum, ut nullum bonum remaneat irremuneratum, et nullum malum remaneat impunitum,

et perfectissime teneat medium inter superfluum, et diminutum. Secundum hanc igitur positionem concedenda sunt rationes ostendentes, quod parvuli non sentiunt spiritualem dolorem.

1. AD illud vero quod obijcitur in contrarium, de Ioanne Chrysothomo dicendum quod intelligit de his, qui excluduntur merito actualis peccati, qui vermem conscientiae, et remorsum sunt habituri, et ideo non habet locum in parvulis.

2. AD illud quod obijcitur, quod tristitia necessario sequitur, quando desiderium non impletur, dicendum quod verum est quando nec impletur in se, nec fit recompensatio secundum æstimationem desiderantis. Quando vero secundum æstimationem desiderantis aliqua recompensatio fit, non necesse est tristari, sicut multi, qui vellent esse in paradiso, bene consolantur de statu vite presentis, quia contenti sunt his, quæ habent, quamuis modicum habeant: et sic in parvulis intelligendum est esse, quod eis sufficiat status suus, nec eleuant oculos ad opes, quas habere non possunt.

3. AD illud quod obijcitur, quod anima parvuli concupiscentiam habet, dicendum quod sicut in hac vita nec concupiuit, nec desiderauit aliquid, quod non debuerit, sic etiam nec in futura vita: sed ipsi diuinæ sententia collocati erunt inter frugam, et appetitum, ita quod neutrum eis dominabitur: et ideo nec habebunt actuale gaudium, nec actuale supplicium. Vnum enim reprimuntur per alterum.

4. AD illud quod obijcitur de sanctis patribus, dicendum quod sancti patres spem, et certitudinem habebant de futura gloria habenda, et gratiam etiam habebant, per quam Dominum aliquo modo cognoscebant: et ideo non sequitur, quod æqualiter puniretur ut parvuli, pro eo quod plus habebant consolationis.

5. AD illud quod obijcitur, quod maior dolor est alicui cum priuatur absque causa, dicendum quod parvuli bene scient ex causa se esse priuatos: sed quia illam causam non a se habuerunt, sed aliunde contraxerunt, ideo nec dolorem, nec remorsum habebunt: verbum autem prædictum, intelligitur in punitione iniusta, et in qua punitus punienti remurmurat: sic autem non est in proposito.

6. AD vltimum dicendum quod affectiones parvulorum stabiliuntur iudicio æquitatis diuinæ: non tamen totaliter quietantur sicut affectiones beatorum in patria. Vnde sicut differt immunitas a passione, siue a sensu poenæ in parvulis, et beatis, quia in beatis est dos, in parvulis non, sicut dictum est, sic intelligendum est de quietatione ex parte affectionum animæ.

habuit. Sed malum ante non erat, ex bono ergo ortum est. Prius enim in angelo ortum est peccatum, et postea in homine. Et quid erat angelus, nisi bona natura Dei? Non ex Deo ortum est malum quod fuit in angelo, non ex alio quam ex angelo, ex bono ergo ortum est. Vnde Augustinus in responsionibus contra Iulianum hereticum qui dixerat: Si ex natura peccatum est, tunc mala est natura, ait: Quæso ut si potest, respondeat. Manifestum est ex voluntate mala, tanquam ex arbore mala, fieri omnia opera mala, tanquam fructus malos: sed ipsam malam voluntatem vnde dicit exortam, nisi ex bono? Si enim ex angelo: quid est angelus, nisi bonum opus Dei? Si ex homine, quid erat ipse homo, nisi bonum opus Dei? Immo quid erant hæc duo antequam in eis oriretur mala voluntas, nisi bonum opus Dei, et bona, et laudanda natura? Ergo ex bono oritur malum, nec fuit vnde oriri posset nisi ex bono. Dico ergo, quia voluntatem malam nullum malum præcessit, sed ex bono originem habuit. Hic aperte dicitur primam causam et originem mali bonam fuisse naturam. Et nihilominus ostenditur cuius peccati fuerit causa, scilicet male voluntatis.

Quod mala voluntas secundaria causa fuit malorum.

MALA autem voluntas illa angeli et hominis causa est etiam malorum subsequantium, scilicet malorum operum et malorum voluntatum. Vnde Augustinus in Enchiridionibus. Nequaquam dubitare debemus rerum bonarum, quæ ad nos pertinent, causam non esse nisi bonitatem Dei. Malorum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, postea hominis: hoc primum est creature rationalis malum, idest, prima priuatio boni. Ecce habes primam voluntatem boni mutabilis, idest, angeli et hominis deficientem ab immutabili bono, idest, a Deo causam esse malorum rerum ad nos pertinentium: quia causa est tam peccatorum, quam poenarum quibus premitur humana natura. Prima ergo origo et causa peccati bonum fuit: et secunda, malum quod ortum est ex bono.

In qua re sit peccatum, an in bona an in mala: et dicitur, quia in bona tantum.

OSTENSA origine mali, superest videre in qua re sit malum, scilicet an in re bona, an in re mala. Qui recte acuteque sapit, non nisi in bono malum esse intelligit, idest, in natura bona. Malum enim est corruptio vel priuatio boni: ubi autem bonum non est, non potest esse corruptio vel priuatio boni. Peccatum ergo non potest esse nisi in re bona. Sicut enim morbis ac vulneribus corrumpuntur corpora, quæ, ut ait Augustinus in Enchiridionibus, sunt priuationes boni eius, quod dicitur sanitas: ita et animorum quæcumque sunt vitia, naturalium sunt priuationes bonorum. Quid est enim aliud quod malum dicitur, nisi priuatio boni? bonum enim minui malum est: quamuis quantumcumque minuatur, necesse est ut aliquid remaneat, si adhuc natura est. Non enim consumi potest bonum quod est natura, nisi et ipsa natura consumatur. Cum vero corrumpitur, ideo malum est eius corruptio, quia eam qualicumque priuat bono. Nam si nullo bono priuat, non nocet. Nocet autem: adimit ergo bonum. Quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo priuetur. Ac per hoc nullum est quod dicitur malum, si nullum sit bonum: sed bonum omnino malo carens, integrum bonum est. Cui vero inest malum, vitiosum vel vitiosum bonum est: nec malum unquam potest esse vllum, ubi est nullum bonum. Vnde res mira conficitur, ut quia omnis natura, in quantum natura est, bonum est: nihil aliud dici videtur, cum vitiosa natura mala natura esse dicitur: nisi malum esse quod bonum est, nec malum esse nisi quod bonum est. Hac connexionem euidenter insinuat malum non posse esse, nisi in re bona: ubi etiam, licet absurdum videatur, manifeste dicitur esse malum, quod bonum est.

Quod ex præmissis sequitur, scilicet quod cum dicitur malus homo, dicitur malum bonum.

EX quo colligitur, nihil aliud significari cum dicitur homo malus, nisi bonum malum. Vnde Augustinus in eodem subdit: Quid est malus homo nisi mala natura? quia homo natura est. Porro si homo aliquod bonum est, quia natura est: quid aliud est malus homo, nisi malum bonum? Tamen cum duo ista discernimus, inuenimus nec ideo malum, quia homo est: nec ideo bonum, quia iniquus est: sed bonum, quia homo: malum, quia iniquus. Omnis itaque natura, etiam si vitiosa sit, in quantum natura est, bona est: in quantum vitiosa est, mala est.

Quod regula dialecticorum de contrariis fallit in his, scilicet bono et malo.

IDEOQUE in his contrariis, quæ bona et mala vocantur, illa dialecticorum regula deficit, quæ dicit, nulli rei duo simul inesse contraria. Nullus enim potus aut cibus simul dulcis est et amarus. Nullum simul corpus ubi album, ibi et nigrum: et hoc in multis.

S. Bon. To. 4.

III 3 ac pene

DISTINCT. XXXIII.

QUOD ACTVALIS PECCATI, NEMPE MALI origo et subiectum, sit bonum.



OST prædicta, de peccato actuali diligenti indagine quadam consideranda sunt, scilicet quæ fuerit origo et causa primi peccati, vtrum res bona, an res mala: Possit in qua re sit peccatum: Deinde, quid sit peccatum, et quot modis fiat, et de differentia ipsorum peccatorum.

Quæ fuerit origo & causa peccati prima.

CAUSA et origo prima peccati res bona existit, quia ante primum peccatum non erat aliquid mali vnde oriretur. Cum enim originem et causam habuit, aut ex bono aut ex malo habuit.

Opin. 3. S. Tb. dema lo q. 5. ar. 3.

Idest in r. lib. de nup. et concupi. ad Valerium c. 28. to. 7. et quo ad sensum lib. 1. cont. Iulian. cap. 3. to. 7.

Aug. c. 23. to. 3.

Cap. 24. in mediocr. post.

Aug. contra Epist. Manich. 10. c. 37. Cap. 12.

Ibid. c. 12.

Ibid. c. 23.

Cap. 13.

Ibid. c. 14. in mediocr. post.

ac pæne in omnibus reperitur contrarijs, ut in una re simul esse non possint. Cum autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt. Et hæc duo contraria ita simul sunt, ut si bonum non esset in quo esset malum, prorsus nec malum esse potuisset: quia non modo ubi consisteret, sed unde oriretur corruptio non haberet, nisi esset quod corrumpere: quoniam nihil est aliud corruptio, quam boni exterminatio. Ex bonis ergo mala orta sunt: et nisi in bonis non sunt: nec fuit prorsus unde oriretur ulla mali natura, nisi ex angeli et hominis natura bona, unde primitus orta est voluntas mala.

Epilogum facit, ad alia transiturus.

EX his aperitur, quod primo et secundo supra inuestigandum diximus, scilicet que fuerit origo mali, et in qua re sit. Ex bona enim re ortum, et in re bona consistere præmissis testimonijs comprobatur.

Sententiæ illi qua dictum est bonum esse malum, opponitur de Prophetia quæ ait: Væ his qui dicunt bonum malum.

AD hoc autem quod dictum est malum esse quod bonum est, quidam sic opponunt: Si bonum malum esse dicimus, incidimus in illam sententiam propheticam, ubi legitur: Væ his qui dicunt bonum malum, et malum bonum. Igitur si hanc maledictionem vitare volumus, nullatenus dicere debemus bonum esse malum, et econuerso. Hoc autem Augustinus in eodem libro determinat, dicens: Id quod dictum est in prophetia, intelligendum est de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus. Unde qui adulterium dicit bonum, in eum cadit illa prophetica detestatio: et in eum qui dicit id est rem malam malum hominem esse, aut quod bonum est iniquum esse. Qui enim dicit hominem, in quantum homo est, malum esse, et bonitatem esse iniquitatem, opus Dei culpatur, quod est homo: et vitium hominis laudatur, quod est iniquitas.

DISTINCT. XXXIII.

De peccato actuali secundum eius causalitatem.

Post prædicta de peccato actuali, et cet.

Expositio textus.

ST A totalis pars secundi Libri, in qua Magister agit de lapsu hominis, diuisa fuit in tres partes, secundum quod tripliciter contingit considerare corruptionem peccati. Diuisio ergo partibus terminatis, in quibus Magister egit de peccato, quo persona corrumpt naturam, et iterum de peccato, quo natura corrumpt personam utpote de originali, sequitur hic tertia pars, in qua agit de peccato, in quo persona corrumpt se, hoc est de peccato actuali, et durat vsque in finem libri. Diuiditur autem hæc pars in duas. In prima determinat de peccato, siue de malo secundum id, quod est. Secundo vero qualiter in voluntate habeat malum, siue peccatum committi, infra: Post prædicta de voluntate, et cet. Prima pars habet duas. In prima determinat de peccato, siue malo secundum eius causalitatem. Secundo vero secundum eius quidditatem, infra: Post hæc videndum est, quid sit peccatum. Prima pars continet præsentem distinctionem. Et diuiditur in duas. In prima agit Magister de malo quantum ad causam originalem. In secunda de malo quantum ad subiectum, siue causam efficientem, ibi: Offensa origine mali, et c. Prima pars habet tres partes. In prima aperit suam intentionem in generali. In secunda vero ostendit, quod malum ortum habet a causa bona, ibi: Causa, et origo, et cet. In tertia vero quod est a voluntate libera, ibi: Mala autem voluntatis, et c. Similiter secunda pars principalis habet tres. In prima ostendit, quod malum est in bono, confirmans hoc auctoritate Augustini. Secundo vero elicit quoddam tollarium, scilicet quod in his contrarijs fallit regula.

A dialecticorum, ibi: Ideo, in his contrarijs, et c. In tertia vero, et vltima remouet quoddam dubium, ibi: Ad hoc autem, quod dictum est, et c. Et sic supposito quod malum sit, duo manifestat Magister de malo, scilicet a quo sit, et in quo.

Mala autem voluntatis illi Angeli, vel hominum causa est etiam malorum subsequendum. Dub. I.

SE D contra: Augustinus in libro 83. quæstio dicit quod nullo alio auctore potest homo fieri deterior: ergo mala voluntas Angeli, vel hominis non potest malas voluntates in alijs causare. Item: Si omne malum debet imputari ei, qui est causa prima, et mala; voluntas Angeli, vel hominis est causa omnium malorum: ergo omnia mala sunt eis imputanda. R E S P. Dicendum quod est causa vere efficiens, et produciens, et est causa quodam modo disponens, et inducens. Cum ergo dicitur: Mala voluntas Angeli, vel hominis est causa malorum voluntatum sequentium, dicitur per quandam dispositionem, et inductionem. Diabolus enim inducit, et disponit suggerendo: homo vero corrumpebat naturam, et malum exemplum præbendo. Cum ergo dicit Augustinus quod nullo alio auctore sit homo deterior, hoc intelligitur tanquam auctore principali. Posset tamen dici, quod littera ista intelligitur de malis subsequentibus primam malam voluntatem Angeli, et hominis, non respectu diuersarum personarum, sed respectu eisdem, ita quod prima mala voluntas est causa omnium malorum, quæ ipse facit.

Causa est tam peccatorum quam peccatorum. Dub. II.

Innit Magister quod voluntas hominis est causa peccatorum quam poenarum. Contra: Quia poena est passio inuoluntaria: sed quod causatur a voluntate, est voluntarium: ergo poena non causatur a voluntate. Item: Si causatur a voluntate, aut a bona, aut a malo.

a mala. A bona non: hoc constat, quia nemo puniatur pro bona voluntate. A mala non: quia mala voluntas non est causa iusti in quantum huiusmodi: sed omnis poena iusta est: ergo nulla poena est causata a voluntate.

R E S P. Dicendum quod voluntas dupliciter dicitur esse causa alicuius, vel per modum merentis, vel per modum efficientis. Cum ergo dicitur voluntas esse causa poenæ, hoc non dicitur per modum efficientis, sed potius dicitur per modum merentis: voluntas vero causando culpam, efficiendo, siue deficiendo, meretur poenam: et ita dicitur esse causa poenarum, et peccatorum, licet aliter, et aliter. Et per hoc patet B solutio obiectionum.

Volunt omnia malo carens integritur bonum est. Dub. III.

Hoc videtur falsum, quia integrum bonum est illud, cui nihil deest de bono: et hoc est bonum, in quo est omne bonum: ergo solum illud est integrum bonum, quod est summum bonum: sed multa creata sunt carentia omni malo, vt beati Angeli, et animæ beatæ: ergo si verum esset quod dicitur, multa essent summe bona. Propter hoc est quæstio, vtrum aliquid creatum mereatur dici bonum integrum.

R E S P. Dicendum quod sicut perfectum dicitur multipliciter, et quantum ad perfectionem sufficientiæ, et quantum ad perfectionem superabundantiæ: Sic etiam et integrum bonum potest dici multipliciter, et quantum ad integritatem sufficientiæ, et sic dicitur integrum bonum, quod caret omni culpa, et poenâ. Et quantum ad integritatem superabundantiæ, et sic dicitur integrum bonum, in quo est omne bonum. Et primo modo bonum non dicitur esse summum bonum, sed bonum purum, quia nihil habet de malo admixtum. Secundo vero modo dicitur esse summum bonum, et est in solo Deo per essentiâ, in creatura autem per participationem, quæ bona dicitur in hoc quod participat summum bonum, ex cuius participatione habere dicitur omne bonum. Et si obijcias, quod summum dicitur per impermixtionem cum contrario, ita bonum quod omnino est impermixtum malo, est summum bonum, dicendum quod illud verum est in his contrarijs, quorum vtrumque est natura aliqua: in his autem quorum vnum est natura, et alterum priuatio, sicut est in bono, et malo, luce, et tenebra, non habet veritatem. Unde sicut non dicitur magis luminosum, quia minus habeat de tenebra, sic non dicitur magis bonum, quia minus habeat de malo: sed quemadmodum vna stella dicitur maior altera, quia magis accedit ad perfectionem luminis, sic magis bonum dicitur, quod magis accedit ad perfectionem bonitatis: nihilominus tamen carens omni malo non potest dici nisi solus Deus, vt fiat vis in hoc, quod dico omnino, vt careat omni malo secundum actum, et secundum potentiam, et secundum aptitudinem, siue secundum primam naturæ possibilitatem.

Væ his, qui dicunt bonum malum, et cet. Dub. IIII.

Innit expositio Augustini quod id quod dictum est in prophetia, intelligendum est de ipsis rebus, quibus homines mali sunt, non de hominibus. Contra: Hoc videtur falsum: quia sicut peccat ille qui adulterium esse dicit bonum, vel homicidium, ita peccat ille qui impium dicit esse iustum. Unde et malus dicitur ille qui iustificat impium pro muneribus: ergo non tantum de rebus, sed etiam de hominibus habet intelligi.

R E S P. Dicendum quod cum dico hominem malum, et dico hominem, et dico malitiam: potest et

go ei attribui bonitas: aut bonitas naturæ secundum quod homo, aut bonitas moris ratione malitiæ. Primo quidem modo attribuere ei bonitatem, veritatis est, non detestationis prophetiæ. Secundo modo meretur maledictionem: sed hoc est, non quia laudat hominem secundum quod homo: sed quia laudat eum secundum quod malus. Et hoc non est aliud quam laudare malitiam. Cum enim dicit Augustinus quod hoc non intelligitur de hominibus, sed de rebus, non negat, quin peccatum sit in commendando hominem malum: sed vult dicere, quod non est peccatum si commendetur natura, sed si commendetur malitia.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis secundum duo, quæ Magister determinat in littera, incidit hic quæstio circa duo principaliter. Primo quæritur, a quo sit malum tamquam ab originali principio. Secundo in quo sit tamquam in subiecto. Circa primum tria quærentur. Primo quæritur, vtrum malum sit a bono, vel a malo. Secundo, vtrum sit a bono vt efficiens, vel deficiente. Tercio vtrum sit ab intentione, vel præter intentionem.

QVÆSTIO I.

An malum sit a bono, vt ab origine.

- Alex. Alens. 2. p. q. 94. Memb. 3. art. 2. S. Th. 1. p. q. 48. art. 3. Et 2. Sent. dist. 34. q. 1. art. 4. Et de Malo. q. 1. art. 2. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 34. q. 1. art. 4. Richardus 2. Sent. dist. 34. q. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 34. q. 1. Gabr. Biel. 2. Sent. dist. 34. q. 1.

TR V M malum sit a bono vt ab origine, et quod sic, videtur. Primo auctoritate Augustini de libero arbitrio: vbi sic ait: Malum est spreto incommutabili bono, rebus commutabilibus adherere, quod facimus libero voluntatis arbitrio. Si ergo liberum arbitrium est bonum, cum peccatum sit a libero arbitrio peccatum, siue malum est a bono.

IT E M hoc ipsum videtur exemplo. Esto quod nihil esset nisi libera voluntas, constat quod ipsa amaret seipsam, et posset se amare immoderate, et vitiose: sed talis amor non est sine malitia: ergo tunc peccatum fieret, et non nisi a bono: ergo, et cet.

IT E M ratione: Malum est vituperabile in se, et vituperabilem reddit actorem: sed nihil est vituperandum in sua actione, nisi aliquo modo possit facere bene: vel nisi habeat aptitudinem naturalem ad hoc: omne autem tale est bonum: ergo nihil potest malum facere, nisi bonum.

IT E M nullus dicitur facere malum nisi quia facit, quod non debet, aut quia non facit quod debet: ergo malum omne suo actori est indebitum, et eius oppositum est conueniens, et debitum: sed omne illud cui malum est indebitum, et oppositum mali conueniens, est bonum: ergo omne illud, a quo sit malum, necessesse est esse bonum.

IT E M si malum est ab aliquo, aut illud est bonum, aut malum. Si bonum: habeo propositum: Si malum: aut illud est ab alio, aut a seipso. Si ab alio, similiter erit querere de illo: ergo si non est abire in infinitum, stare est in aliquo malo, quod sit a seipso: S E P. CONTRA: Omne quod est a seipso, nullo alio indiget

FVNDAMENTA. Lib. 2. c. 19. 10. 1.

nyfius : Ad cuius intelligentiam notandum est, quod cum aliquis effectus dicitur esse a causa aliqua sub dispositione, vel conditione superaddita, hoc potest intelligi dupliciter: aut ita quod illa dispositio dicit aliquid praambulum ad illum effectum, aut quia dicit aliquid annexum, aut quia dicit eundem effectum vt est informans, et denominans suum principium effectuum. Primo modo lumen dicitur esse a sole lucente: lucere enim est actus praambulus ad illuminare. Secundo modo dicitur lumen esse a sole calefaciente: calor enim concomitatur lumen. Tertio modo dicitur lumen esse a sole illuminante: cu enim dico sole illuminare, et lumen esse a sole, idem influxus dicitur, aliter tamen et aliter importatus secundum diuersam comparationem. Per hunc modum intelligendum est in proposito, quod cum dicitur: Malum est a voluntate deficiente, hoc potest intelligi tripliciter. Propter quod notandum quod triplex defectus reperitur circa voluntatem, vnus quidem naturalis, alius culpabilis, et tertius poenalis. Naturalis defectus voco ipsam defectibilitatem, quae inest voluntati hoc ipso, quod ex nihilo. Defectum culpabilem voco ipsum peccatum. Defectum poenalem illud damnus, siue nocumentum, siue laesionem, quae consequitur ad illud. De quolibet horum defectuum praedictus sermo veritatem habet. Nam malum culpae est a voluntate deficiente, defectu naturali, ita quod ille defectus praambulus est ad culpam: nunquam enim voluntas potest in volendo bonum deficere, nisi vanitatem, et defectibilitatem in se haberet. Similiter malum est a voluntate deficiente, defectu poenali, ita quod ille defectus est culpa annexus: nunquam enim est dedecus peccati sine decore iustitiae. Verum est etiam, quod malum culpae est a voluntate deficiente, defectu culpabili: non tamen alia culpa, sed eadem diuersimode comparata: eadem enim est culpa, qua deformatur voluntas, et eius interior actio. Vnde sic conceditur malum esse a voluntate deficiente, sicut actus a substantia agente. Cum igitur triplex sit defectus circa voluntatem, ratione cuius malum dici potest a voluntate deficiente, quorum vnus, scilicet naturalis, est praambulus ad defectum culpae, alter vero, id est poenalis, est consequens, et annexus: defectus poenalis inseparabiliter consequitur defectum culpabilem: impossibile enim est esse dedecus peccati, sicut dicit Augustinus, sine decore vindictae. Defectus autem culpabilis non sequitur necessario, nec inseparabiliter ad naturalem defectum. Vnde non necessario sequitur, si alicubi sit defectus naturalis, quod ibi sit culpa: voluntas enim non hoc ipso peccat, quia ex nihilo: sed hoc ipso quod est ex nihilo, potest deficere: hoc ipso enim quod voluntas est, potest seruare rectitudinem iustitiae: hoc ipso vero quod voluntas est ex nihilo, potens est quantum est de se illam deferere, et ita defectus ille circa voluntatem reddit eam ad peccandum possibilem.

Defectus triplex in voluntate. Defectus naturalis, culpabilis, et poenalis. Naturalis defectus voco ipsam defectibilitatem, quae inest voluntati hoc ipso, quod ex nihilo. Defectum culpabilem voco ipsum peccatum. Defectum poenalem illud damnus, siue nocumentum, siue laesionem, quae consequitur ad illud. De quolibet horum defectuum praedictus sermo veritatem habet. Nam malum culpae est a voluntate deficiente, defectu naturali, ita quod ille defectus praambulus est ad culpam: nunquam enim voluntas potest in volendo bonum deficere, nisi vanitatem, et defectibilitatem in se haberet. Similiter malum est a voluntate deficiente, defectu poenali, ita quod ille defectus est culpa annexus: nunquam enim est dedecus peccati sine decore iustitiae. Verum est etiam, quod malum culpae est a voluntate deficiente, defectu culpabili: non tamen alia culpa, sed eadem diuersimode comparata: eadem enim est culpa, qua deformatur voluntas, et eius interior actio. Vnde sic conceditur malum esse a voluntate deficiente, sicut actus a substantia agente. Cum igitur triplex sit defectus circa voluntatem, ratione cuius malum dici potest a voluntate deficiente, quorum vnus, scilicet naturalis, est praambulus ad defectum culpae, alter vero, id est poenalis, est consequens, et annexus: defectus poenalis inseparabiliter consequitur defectum culpabilem: impossibile enim est esse dedecus peccati, sicut dicit Augustinus, sine decore vindictae. Defectus autem culpabilis non sequitur necessario, nec inseparabiliter ad naturalem defectum. Vnde non necessario sequitur, si alicubi sit defectus naturalis, quod ibi sit culpa: voluntas enim non hoc ipso peccat, quia ex nihilo: sed hoc ipso quod est ex nihilo, potest deficere: hoc ipso enim quod voluntas est, potest seruare rectitudinem iustitiae: hoc ipso vero quod voluntas est ex nihilo, potens est quantum est de se illam deferere, et ita defectus ille circa voluntatem reddit eam ad peccandum possibilem.

Si autem tu quaeras, quid faciat ipsam voluntatem exire in peccatum, et quae sit dispositio ipsius immediata respectu culpae, dicendum quod nulla superadditur dispositio: sed ipsa voluntas, quae est domina sui actus et libera, potest seipsam conuertere ad illud, ad quod vult, et sicut vult: et si indebit se conuertat, tunc peccat nulla super inducta noua dispositione a parte voluntatis, quae sit praambula ad ipsam culpam. Vnde sicut ille, qui stat rectus, potest statim, si vellet, sine noua dispositione adueniente dimittere se cadere, sic voluntas recta consistens, et in ordine ad vltimum finem, potest illam exire: et exitus ille peccati est. Ex dictis igitur patet, qualiter malum est a voluntate deficiente: et ex his manifesta est responsio ad omnia, quae in contrarium obiecta sunt.

1. Ad illud quod obijcitur primo, quod anima est causa mali, sicut ignis calefieri, dicendum quod non est similitudo quantum ad modum causandi speciale, sed generale. In generali enim modo causandi est conuenientia, quia vtrumque se habet in ratione causae efficientis: sed in speciali est differentia, quia ignis est causa per modum naturae, et necessitatis: anima vero per modum libertatis. Ille per modum positionis, et vere efficientis, ista per modum priuationis, et deficientis.

2. Ad illud quod obijcitur quod malum potest prius esse, quam sit, et est, dicendum quod malum eo modo quo habet esse, eo modo habet et fieri: et quoniam malum priuatio est, et defectus, sicut patebit inferius, hinc est, quod sicut malum esse non est aliquid vere esse, sic nec malum effici est vere ab aliquo fieri, vt efficiente, sed vt deficiente.

3. Ad illud quod obijcitur quod anima magis potest in malum, dicendum quod sufficientia in deficiente non est sufficientia simpliciter, sed secundum quid sufficientia, et simpliciter insufficientia: et ideo ex tali sufficientia inferre veram sufficientiam est paralogismus secundum quid, et simpliciter. Prima enim propositio intelligitur de sufficientia simpliciter, sicut patet insipienti.

4. 5. 6. Ad illud quod quaeritur, vtrum ille defectus sit culpa, vel poenae: vtrum sit naturalis, vel praeter naturalis: et iterum respectu cuius, iam patet responsio. Omnibus enim his modis, vt dictum est, potest accipi. Prout autem accipitur pro defectu naturali, qui inest creaturae, et ex hoc quod de nihilo, non notatur ibi conditio defectus tanquam causa proxima, et immediata ipsius peccati, vt prius dictum est. Prout autem accipitur pro culpa, non notatur quod antecedat, sed quod voluntatem denominet. Numquam enim est deformis actus a voluntate, quin voluntas deformetur. Prout accipitur pro poena, non notatur praecedere, sed concomitari. Et per hoc illa tria patent, et alia quae quaeruntur consequenter.

QUESTIO III.

An malum sit a bono secundum intentionem, vel praeter intentionem.

Alex. Alenf. 2. p. q. 94. Membr. 3. Richardus 2. Sent. dist. 34. art. 2. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 34. q. 3.

TRVM malum sit a bono secundum intentionem, vel praeter intentionem, videtur. Primo per Dionysium in cap. 4. de diuin. nom. Malum est praeter intentionem, naturam, et causam: si praeter intentionem, habeo propositum.

ITEM Dionysius: Nemo operatur ad malum aspiciens, sed qui operatur aliquid per intentionem, ad illud aspiciat, quod intendit: nam intentio est quidam mentis intuitus: si ergo nullus operans ad malum aspiciat, videtur quod nullus malum intendit.

ITEM malum dicit deordinationem ad finem: sed intentio dicit voluntatem ad finem directam: ergo malum non cadit sub intentione: ergo, et est.

ITEM omne malum, quod est in natura, est praeter intentionem naturae: ergo pari ratione omne malum, quod est in moribus, est praeter intentionem voluntatis rationalis.

ITEM bonum, et finis idem sunt: sed intentio est respectu finis: ergo respectu boni: ergo non videtur, quod sit respectu mali: ergo nullo modo malum ab operante per voluntatem intenditur: redit ergo idem, quod prius.

SED CONTRA: Voluntas rationalis est agens per intentionem, et deliberationem: ergo si omne malum culpa actualis est voluntarium, omne est per intentionem factum.

ITEM

ITEM nullus peccat nisi habens vsum rationis: A et omnis talis est operans per intentionem: ergo peccatum, vt peccatum est, habet esse per intentionem.

ITEM quod sit ab agente voluntario praeter intentionem, sit a casu, et fortuna: sed malum culpa non est a casu, et fortuna: ergo non est ab agente praeter intentionem.

ITEM nullus iudicatur malus a facto, sed ab intentione: haec enim est quae nomen imponit operi: sed ab eo res proprie, et principaliter procedit, a quo recipit complementum, et denominationem: ergo, et est.

ITEM qui peccat ex malitia, peccat ex certa scientia, et nullus agens aliquid ex certa scientia, et malitia, agit illud praeter intentionem: ergo si contingit sic malum facere, vt pote cum peccatur in Spiritum sanctum, videtur, et est.

CONCLUSIO.

Id quod est malum, est secundum intentionem etiam sub ratione mali simpliciter, sed vt bonum sibi: nam vt malum simpliciter, et sibi, id nemo intendere potest.

RESP. AD ARG. Dicendum quod de malo est loqui dupliciter, aut de eo quod est malum, aut de malo sub ratione mali. Cum ergo quaeritur, vtrum fiat per intentionem, vel praeter, dicendum quod si intentio comparetur ad id quod est malum, sic bene contingit malum intendere, et tanquam finem, et tanquam id quod est ad finem: tanquam finem, sicut aliquis intendit finaliter luxuriari, vel vanagloriari: tanquam id quod est ad finem, sicut facere furtum intendit, vt inde possit viuere voluptuose, et intendit mentiri, vt possit falso laudari. Si vero intentio comparetur ad malum sub ratione mali potest esse dupliciter: aut ita quod intendat hoc facere tanquam malum simpliciter, et malum sibi: et hoc modo nullus intendit, quia nihil appetitur a voluntate, nisi sub ratione boni simpliciter, vel boni sibi. Aut ita quod intendat hoc tanquam malum simpliciter, verumtamen, vt bonum sibi. Et sic malum potest fieri per intentionem: et sit aliquando, licet non ab omnibus, sed a malitiosis, quibus propter corruptionem palati interioris, mala sapient, vt bona. Quoniam igitur id quod est malum, cadit sub intentione, et aliqua sunt, quae habent malitiam coniunctam inseparabiliter: et qui intendit aliquid, per consequens iudicatur intendere, quod est illi vnium inseparabiliter: hinc est, quod malum iudicatur, et punitur vt factum per intentionem. Ex his patet responsio ad quaestionem: ad quam respondendum est non simpliciter, sed distinguendo. Patet etiam responsio ad rationes ad vtramque partem adductas. Nam primae rationes procedunt de intentione, et de malo sub ratione mali. Nam intentio quidquid principaliter considerat, induit ipsum ratione boni, vt appetibilis. Illa tamen ratio de simili in natura non valet, quia natura est agens determinatum: vnde semper intendit quod melius est: operatur autem secundum leges sibi inditas a Deo. Vnde si quid sit ibi malum, hoc est praeter intentionem: non sic autem est de voluntate deliberatiua: ipsa enim non semper desiderat quod melius est.

1. 2. 3. 4. 5. Ad rationes ad oppositum patet responsio: loquuntur enim de malo secundum id quod est: et sic bene intenditur ab agente per voluntatem, verumtamen in quantum consideratur, vt habens intentionem boni simpliciter, vel boni vt nunc, siue boni ipsi facienti, sicut est in illis, qui laetantur cum malefecerint: et sic procedunt omnes illae rationes.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de secundo principali, scilicet de malo in comparatione ad illud,

in quo est. Et circa hoc quaeruntur tria. Primum est, vtrum contingat reperire malum sequestratum ab omni bono. Secundum est, vtrum malum habeat esse in bono sibi opposito. Tertio quaeritur, vtrum malum sit in eo, in quo est tanquam aliquis habitus, vel pura priuatio.

QUESTIO I.

An aliquid sit ita malum, quod nihil habeat de bono.

Alex. Alenf. 2. p. q. 94. Memb. 2. Thom. Arg. 2. Sent. dist. 34. q. 1. art. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 34. q. 4.

TRVM aliquid malum sit ab omni bono sequestratum, et hoc est quaerere, vtrum aliquid sit ita malum, quod nihil habeat de bono, sed sit malum in summo. Et quod sic, videtur in his, quae per se dicuntur sicut simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis, et maxime ad maxime per considerationem philosophi: sed haec est vera per se: Bono opponitur malum: ergo magis bono magis malum, et maxime bono maxime malum: si ergo contingit reperire summe bonum, ergo et summe malum. Nam si vnium oppositorum ponitur in natura, per consequens ponitur et reliquum.

ITEM magis et minus dicitur per accessum, ad terminum: ergo vbi est reperire magis, et minus, contingit reperire summum: sed in malo contingit reperire magis, et minus: ergo, et est.

ITEM aut est status in malis, aut non: constat quod necesse est statum ponere, nam ille ponitur in omni eo, quod actu est, sed status non est contra summum, ergo necesse est ponere summe malum: sed hoc est, quod nihil habet de bono: ergo, et est.

ITEM omne per accidens reducitur ad per se: ergo si est ponere malum per accidens, est ponere malum per se: sed illud per se inest alicui, quod habet ortum ex proprijs principijs illius: si ergo aliquid est malum per se, videtur quod eius principia sint mala: et si principia eius sunt mala, totum est malum: et si totum est malum, nihil factum ibi de bono: ergo a primo, si est ponere malum per accidens, est ponere aliquid, quod sit simpliciter et totaliter malum: constat autem quod primum est ponere: ergo et alterum.

ITEM omne dictum per participationem reducibile est ad dictum per essentiam: cum ergo dicitur aliquid esse malum, aut dicitur per participationem, aut per essentiam. Si per essentiam: sed bonum per essentiam est summe bonum, ita quod nihil habent de malo: ergo similiter erit aliquid ita malum, quod nihil habeat de bono. Si dicitur per participationem, et omne tale reducitur ad dictum per essentiam: ergo redit necessario, quod aliquid sit malum essentialiter: et ita idem quod prius.

ITEM in quolibet genere est reperire vnium, quo mensurantur omnia, quae sunt illius generis. Hoc planum est, et patet per philosophum, qui hanc ponit in prima philosophia. Hoc etiam patet inducendo: ergo in genere malorum est reperire aliquid vnium, quod sit mensura omnium malorum: sed illud non potest esse nisi summum inter omnia mala: ergo, et est.

CONTRA: Si est ponere summum malum, quod nihil habeat de bono, et esse aliquid bonum, est, tunc est ponere summe malum esse, et tamen non habere esse: sed haec sunt duo impossibilia: ergo, et est.

ITEM

Defectus triplex in voluntate.

Li. 3. de lib. ar. c. 9. to. 3.

FVNDAMENTA.

Ad fin. cap.

Cap. 4. pau lo post med. Idem dicit Arist. lib. 2 Magn. Moral. c. 7. recitans opin. Socr.

2. Metaph. cor. 9. Et c. Metaph. c. 1. Et c. Ethic. 7.

AD OPPOSITVM

Prin. 2. c.

Top. li. 2. c. 4. loco 34.

Metaphys. 10. cont. 2.

Mag. Mo
val. c. 2. et
lib. 2. c. 3.

I T E M omnis potentia, vt dicit Philosophus, est de genere bonorum: ergo si aliquid est summe malum, illud omnino nihil potest: sed summum in omni genere plus potest, quam illud quod est citra summum: si ergo illud, quod non est summe malum, aliquid potest, illud quod est summe malum multa potest: ergo eo ipso quod est summum, multa potest, et nihil potest: sed haec duo sunt impossibilia: ergo, *et c.*

I T E M omnis scientia est de genere bonorum, non tantum scientia boni, verum etiam scientia mali: Scire enim malum bonum est. Si ergo aliquid est summe malum, caret notitia boni, et mali: ergo nec scit facere aliquid malum, nec laedere: sed hoc ipso quod malum est, scit ledere bonum: ergo hoc ipso quod summe malum est, scit, et nescit bona, et mala: sed ista sunt impossibilia: ergo, *et c.*

I T E M si aliquid est summe malum, est malum per essentiam, et necessario: sed si malum est per essentiam, et naturam, naturale est ei facere malum: sed vnumquodque dum facit quod est sibi naturale bene facit: et quod bene facit est bonum: ergo si aliquid est summe malum, ipsum est bonum, et dum male facit, bene facit: sed hoc est impossibile: ergo, *et c.*

I T E M si aliquid est summe malum, illud est vilissimum: quanto enim aliquid magis malum est, tanto vilius est: et si vilissimum est inter mala: ergo inter illa est infimum: sed quod est infimum inter mala, non est summum caput malorum: ergo quod est summe malum, non est summe malum. Si dicas quod non sequitur: est vilissimum, ergo non est summe malum: quia hoc est esse summe malum, quod infimum est respectu bonorum. Obijcitur, quia si aliquid ponitur summe malum, non debet poni super alia, sed infra secundum rectum ordinem: ergo non est Deus tenebrarum, sed seruus: quod est contra errorem istum.

I T E M si est summe malum: ergo illud erit ita omnino in malo, sicut summe bonum in bono: ergo omne malum subiacet eius potentiae: sed cuiuscumque boni corruptio est malum: ergo cuiuscumque boni corruptio subiacet potentiae summi mali: ergo si summe malum est, potest corrumpere omne bonum: sed bonum, quod potest corrumpi, non est summum: ergo si est ponere summe malum, nihil est summe bonum: et si non est summe bonum, nihil est summe malum: primo ad vltimum, si est ponere summe malum, nihil est bonum. Quod si hoc est omnino falsum, et impium: patet, *et c.*

C O N C L U S I O .

Malum omnino a bono separatum non potest esse: quia malum fundatur in bono.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod poneremalium aliquid esse, quod nihil habeat de bono, non solum est peruersitatis haereticæ, sed etiam manifestæ cæcitatæ, et stultitiæ. Sicut enim in opponendo monstratum est, ipsa positio implicat in se opposita. Implicat enim quod illud scilicet summe malum sit, et non sit, quod idem possit, et non possit, et quod id sciat, et nesciat. Et dum implicat in se opposita, destruit seipsam. Nam in ponendo summe malum esse, quod nihil de bono habeat, ponit quod illud non sit summum: ponit etiam quod non sit malum: ponit etiam quod nullum bonum habeat oppositum: et hæc omnia in opponendo monstrata sunt: quæ manifeste conuincunt errorem istum esse fatuum, et cæcum, et auctorem, siue inuentorem suum ostendunt fuisse excæcatum, et impium. Numquam enim in tantam tenebrositatem intratus esset impius Manichæus, nisi fuisset longe ante seruus Dei tenebrarum, qui excæcavit mentem eius, vt non fulgeret in eo illuminatio veritatis, quæ super omnem irradiat intellectum, et vsque ho-

die viget hic error pessimus, quamuis sit irrationabilissimus. Et huius ratio est potissima ipsa mater cæcitatæ superbia, quæ regnat in quibusdam laicis quantum ad ea, quæ sunt fidei, et morum. Cum enim sint idiotæ præsumunt sacram Scripturam exponere, quæ est profundissima omnium Scripturarum: cum iterum habeant quandam honestatem exteriorem, cõremnunt vitam omnium aliorum: et merito huius duplicis superbiæ excæcantur, vt incidant in errorem istum pessimum, per quem excæcantur adeo, vt nesciant discernere, quid bonum est, aut quid malum, dum multa genera bonorum ponunt esse a Deo malo, quos Isaias præmonstrat. Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum, ponentes tenebras lucem, et lucem tenebras: et propter nimiam excæcationem, in qua sunt, amisso rationis vsu, nullam habent in eisdem efficaciam argumenta ad persuadendum, nec tormenta ad retrahendum, nec orationum suffragia ad teleuandum, nisi hoc fiat de gratia specialissima. Hanc positionem hereticam, immo stultissimam, blasphemam repudiando, dicamus sicut dicit fides catholica, et ratio recta, nihil esse ita malum, quin habeat aliquid de bono. Ad intelligentiam autem obiectionum notandum quod summum in aliquo genere dupliciter potest dici. Vno modo dicitur summum, quo nihil potest esse maius: et hoc modo non contingit reperire, neque ponere aliquid summe malum: nihil enim est adeo malum, quin posset esse peius, pro eo quod aliquid habet de bono, quo posset magis priuari: et ita adhuc peius esset: Et pro tanto dicit Dionysius quod malum est infinitum. Alio modo dicitur summum, quo nihil est maius secundum actum, sed ipsum excedit inter omnia alia: et sic contingit reperire summum in malis. Nam lucifer, qui est rex super omnes filios superbiæ, pessimus est super omnes. His visis facile est respondere ad obiectiones.

B

C

D

E

F

1. Ad illud quod primo obijcitur de oppositione mali, dicendum quod cõsideratio intelligitur ita quod terminus eodem modo accipiatur, cum dicitur simpliciter, et cum dicitur cum excessu: non sic autem est in proposito. Nam cum dicitur quod bonum opponitur malo, accipitur hic bonum per participationem: cum vero infertur de summo bono, accipitur ibi bonum pro bono per essentiam, quod solum est summe bonum, et illi nihil opponitur.

2. Ad illud quod obijcitur quod magis, et minus accipitur secundum maiorem, et minorem accessum, ad terminum, dicendum quod verum est in his, quæ dicunt positionem: non autem verum est in his quæ dicunt priuationem: immo accipiuntur per recessum. Vnde magis malum dicitur quod magis recedit a bono: et quia numquam tantum recedit, quin adhuc magis possit, hinc est, quod numquam est ibi ponere summum.

3. Ad illud quod obijcitur de statu, dicendum quod status est secundum actum: sed non oportet, quod sit status secundum potentiam, vt non possit esse vltra progressus. Nam est in rebus creatis non contingat inuenire actum infinitum: contingit tamen reperire infinitum in potentia, sicut patet in numero per appositionem, et in continuo per diuisionem. Et sic in proposito intelligendum: et hoc infra manifestabitur, cum agetur de corruptione mali.

4. 5. 6. Ad illud quod obijcitur, quod per accidens reducitur ad per se, et similiter dictum per participationem, reducitur ad dictum per essentiam, et similiter quod in quolibet genere est reperire vnum primum, etc. dicendum quod hoc locum habet in his, quæ dicunt positionem, et naturam, quæ possit causari ex principijs subiecti, et quæ possit essentialiter dici, et secundum quæ possint alia mensurari secundum eius participationem maiorem, et minorem. Malum autem priuationem dicit in quantum malum: et ideo illæ tres rationes non habent hic locum. Et hoc fuit, quod decepit Manichæum.

Isai. 5. 6

Capit. 4. de
Diu. nom.
ad finem.

Lib. de Na
tura boni.
c. 4. 10. 6.

FVNDAMENTA.
Cap. 1. 4.

Ench. cap.
24. 20. 3.

AD OPPOSITIVM.
Cap. 4.

Malum substantificatur in bono, et non modo in bono, sed in bono sibi opposito quodam modo, non tamen in opposito formaliter, et directe.

chæum, vt dicit Augustinus, quia nesciuit, quid esset malum: et quia voluit de malo disputare, nesciens quid hoc esset: ideo se, et multos præcipitavit in errorem. Superbia enim sua fecit ipsum ignorare modum addiscendi. In omni enim inquisitione prius oportet intelligere, quid est quod per nomen dicitur: et hoc tamquam præcognitionem asferre secum ad rei proprietates posterius cognoscendas.

QVÆSTIO I.

An malum sit in bono sibi opposito.

Alex. Ale. 2. p. q. 9. memb. 3. ar. 3.
Steph. Brulef. 2. Sent. d. 35. q. 1.

M TRVM malum, siue malitia sit in bono sibi opposito. Et quod sic, videtur. Augustinus in Enchirid. Cum mala, et bona nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis, et nisi in bonis, esse non possunt. Hic expressè habetur quod mala sunt in bonis sibi oppositis.

I T E M Augustinus: In his contrarijs, quæ bona, et mala vocantur, deficit regula dialecticorum, qua dicunt, nulli rei simul inesse contraria: sed constat, quod non deficeret, nisi mala essent in bonis sibi oppositis, ergo, *et cetera.*

I T E M malum dicitur quod corrumpit: sed non corrumpit nisi illud, in quo est: et ei bono opponitur quod corrumpit: ergo videtur quod malum sit in bono sibi opposito.

I T E M seruitus opponitur libertati: sed peccatum quod facit hominem seruum, proprie inest homini secundum voluntatem per liberi arbitrij libertatem: ergo videtur quod malum substantificari habeat in bono sibi opposito.

C O N T R A : Dionysius in libro de diuinis nominibus: Malum non est existens, neque in existentibus: sed omne bonum est de genere existentium: ergo malum non est in bono: ergo nec in bono sibi opposito.

2. **I T E M** virtus et vitium sunt opposita: et tantum vnum vni opponitur: ergo si vitium non est in virtute: ergo nec est in bono sibi opposito, nec etiam cum illo.

3. **I T E M** regula dialecticorum est vera, et necessaria: ergo non fallit in aliqua materia: nam si falleret in vna sola materia, repudianda esset tamquam falsa: si igitur ars dicit quod vnum oppositum non est in altero, nec cum altero circa idem, et bonum malo opponitur: ergo malum non est in bono sibi opposito.

4. **I T E M** si malum potest esse in bono sibi opposito: ergo ab ipso non expellitur: et si non expellitur a suo opposito, videtur quod non expellatur ab aliquo: et si a nullo expellitur, semper manet: ergo si aliquid semel est malus, semper est malus. Quod si hoc est falsum, restat quod et primum.

C O N C L U S I O .

Malum substantificatur in bono, et non modo in bono, sed in bono sibi opposito quodam modo, non tamen in opposito formaliter, et directe.

R E S P. A D A R G V M. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod bonum in creatura dicitur per ordinationem ad finem. Vnde bonum dicitur quod est ordinatum in finem. Ordinatio autem tria respicit, aut ipsum ordinabile, aut illud secundum bonum, et tunc dicitur ordinabile, aut illud secundum bonum. Tunc dicitur ordinabile, aut illud secundum bonum. Tunc dicitur ordinabile, aut illud secundum bonum.

A cundum quod est ordinabile, aut illud per quod ordinatur. Et secundum hoc triplex reperitur in nobis bonum, scilicet bonum quod est ordinabile, et hoc est naturale: et bonum, per quod ordinatur, et hoc est virtus, vel gratia: et bonum secundum quod natura ordinabilis est a gratia, et hoc est habitus media. Intelligendum est ergo, quod malum culpæ ei bono, quod est ipsa natura, vel substantia, non opponitur, quia ipsam substantiam non corrumpit, vt dicit Dionysius: Nihil existentium corrumpitur in eo quod est essentia, vel natura. Ei autem bono, quod est virtus, et gratia simpliciter, et directe opponitur. Vnde mutuo se expellunt, et simul esse non possunt. Ei autem bono, quod est habitus media, quodam modo opponitur, et quodam modo non. Nam illa habitus media habet comparari ad naturam cuius est, et ad gratiam ad quam est. Et secundum quod comparatur ad naturam cuius est, sic non habet oppositionem ad malum: quoniam habitus illa, vt erat talis naturæ, indifferens erat ad bonum, et ad malum: et sic est subiectum mali. Vt autem comparatur ad gratiam, siue virtutem, vel etiam ad finem, ad quem est, sic habet oppositionem ad malum. Nam malum tollit rectam ordinationem ad illud ad quod est, et reddit minus, et minus habilem. Quoniam igitur malum culpæ primo, et principaliter circa habitatem consistit: et habitus potentia opponitur ipsi malo, cum malum reddat ipsam potentiam inhabilem, hinc est quod Augustinus dicit, quod malum habet esse in bono sibi opposito: et quod in huiusmodi oppositis regula dialecticorum deficit, hoc est dicere quod ad talia opposita non se extendit. Vnde ex hoc non sequitur quod regula dialecticorum falsificetur. Sed quoniam mos est philosophi, positis considerationibus, instatias subinferre, non quæ falsificent ipsas, sed quæ intellectum considerationum rectificent, et manifestent, sic beatus Augustinus tamquam vir prudens ingento in hac instantia manifestat illam maximam dialecticorum in his oppositis tenere, quæ opponuntur oppositione formali, sicut opponitur virtus et vitium, gratia et culpa. In his autem oppositis, quæ non opponuntur ratione eius quod sunt, sed ratione eius ad quod sunt, non est intelligenda illa regula: nam illa simul possunt stare sicut stat gratia cum concupiscentia. Et iterum vnum potest esse in altero, sicut culpa in habitate. Ex his, quæ sunt dicta, manifesta est responsio ad quaestionem propositam. Dico enim quod malum substantificatur in bono, et non solum in bono, sed etiam in bono, quodam modo sibi opposito, sicut ostendunt rationes quæ ad primam partem inducuntur. In bono autem, quod directe et formaliter opponitur, sibi substantificari non habet, sicut duæ vltimæ rationes, quæ ad secundam partem inducuntur, ostendunt.

B

C

D

E

F

1. Ad illud quod obijcitur de verbo Dionysij, quod malum non est in existentibus, et cetera, dicendum quod ipse loquitur per se, quod scilicet non est in existentibus secundum quod existentiæ, sed potius secundum quod deficientia, cum sit priuatio et defectus, vt iam patebit melius.

2. 3. 4. Ad illud quod obijcitur, quod tantum vnum vni opponitur, dicendum quod illud intelligendum est de vno genere oppositionis, et intelligendo secundum idem, et per se loquendo. Habilitas autem potentia non opponitur ipsi vitio nisi ratione virtutis: virtus enim directe opponitur vitio: et quia naturalis habitus quodam modo inclinatur ad virtutem: hinc est quod vitio opponitur quodam modo, licet non omnino vt vitium: et sic patet.

Ench. 1. 3. co. 3.

Ench. c. 14.

Ench. 1. 3. co. 3.

QVÆ

QVÆSTIO III.

An malum sit in bono tamquam habitus, vel sicut pura priuatio.

S. Thomas 1. 2. q. 48. ar. 1. Et 2. Sent. d. 34. q. 1. ar. 1. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 34. q. 1. ar. 1. et 2. Richar. 2. Sent. d. 34. q. 1. Duran. 2. Sent. d. 34. q. 1. Tho. Argenti. 2. Sent. d. 34. q. 1. ar. 1. Gabr. Biel. 2. Sent. d. 34. q. 1.

AD OPPOSITVM.

TRVM malum sit in bono tamquam aliquis habitus et potentia aliqua: et an sit pura priuatio. Et quod non sit ibi tamquam habitus, et potentia aliqua, sed vt pura priuatio, videtur. Primo per illud: Sine ipso factum est nihil. Glossa: Nihil, idest peccatum: ergo peccatum nihil est.

Ioan. 1. a

Ench. 11.

et 12. 10. 3.

Cap. 5.

2. ITEM Augustinus: Malum non est natura aliqua, sed defectus circa naturam mali nomen accepit: ergo malum non est aliqua potentia, sed defectus, et priuatio. 3. ITEM Anselmus de concep. Virg. Iniustitia omnino nihil est, sicut cecitas. No enim aliud est cecitas, quam visus priuatio, vel absentia vbi debet esse, que non magis est quid in oculo vbi debet esse, quam in ligno vbi non debet esse.

4. ITEM hoc ipsum videtur ratione: Bonum, et ens conuertuntur: ergo de quocumque predicatur ens, predicatur et bonum. Si igitur peccatum, vel malitia esset ens, malitia secundum quod huiusmodi haberet aliquid de bonitate: si ergo non haberet aliquid de bonitate, non haberet aliquid de entitate.

5. ITEM omne ens a summo ente procedit, nec est aliqua essentia, que non sit in Dei potentia vt illa producat: sed Deus no potest peccare, nec facere culpam: ergo peccatum in quantum huiusmodi non habet aliquid de entitate: ergo nihil est, et priuatio pura.

6. ITEM omne quod est ens, habet aliquam formam: omne autem quod habet aliquam formam, habet pulchritudinem: sed peccatum non habet pulchritudinem, cum sit deformitas animæ: ergo nihil habet de entitate: ergo puram dicit priuationem.

FVNDAMENTA. Lib. 22. cap. 11. 2. 10. 6. 27. 10. 6.

SED CONTRA est Augustinus: Peccatum est factum, vel dictum vel concupitum contra legem Dei: sed omne dictum vel factum est aliquid: ergo peccatum, siue malum est aliquid, non ergo priuatio pura.

ITEM Virtus, et vitium sunt contraria: sed contraria sunt in eodem genere: et quacumque sunt sub eodem genere, vtrumque eorum est aliquid, et non priuatio pura: ergo vitium aliquid est: igitur malum, siue peccatum non est omnino nihil.

ITEM siue accipiat concretive, vel abstractiue, verum est dicere quod peccatum est in aliquo, et omne quod est in aliquo est ens, sicut omne quod legit est legens, et omne quod amat est amans, et omne quod est ens est aliquid, et non est priuatio pura: ergo peccatum, siue malum siue accipiat concrete, siue abstracte, non est omnino nihil.

ITEM nihil quod est pura priuatio intenditur, et remittitur: sed malum, vel peccatum intenditur, et remittitur, quia vnum peccatum est maius alio, et vna malitia est maior altera: ergo peccatum, siue malitia non est priuatio pura.

ITEM omne ordinatum presupponit esse: sed malum culpæ, secundum quod malum, ordinatur ad malum pœnæ: si igitur secundum quod malum est ordinatur ad pœnam, videtur quod secundum quod malum, habeat aliquod esse.

ITEM aut peccatum est aliquid secundum quod peccatum, aut nihil. Si aliquid, habeo propositum. Si

A nihil, et Deus punit hominem pro peccato: ergo Deus punit hominem pro nihilo: sed qui punit alium pro nihilo, iniuste punit: ergo si Deus punit hominem pro culpa, videtur quod iniuste faciat in puniendo.

CONCLUSIO.

Malum abstractiue sumptum in se, est pura priuatio, nec dicit habitum, vel potentiam aliquam bene tamen concretive sumptum.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod malum, siue peccatum dupliciter potest accipi. Vno modo abstractiue: alio modo concretive. Secundum autem quod malum dicitur concretive, sic concernit illud quod deformat vel aliquam actionem, vel aliquam substantiam: et sic dicitur malum res mala, vt pote actio mala, vel anima mala. Et hoc modo malum aliquid est, et habet esse naturæ. Si autem aliquid dicitur ipsa res mala, siue peccator nihil esse, hoc dicitur quantum ad bene esse, quod quidem est esse ordinatum. Vnde cum dicitur homines nihil fieri, cum peccant, hoc non dicitur, quia omni esse priuentur, sed quia priuantur esse ordinato: quod quidem est esse completum, et de quo dicit Boetius, quod esse est quod ordinem retinet, seruatque naturam. Contingit iterum loqui de malo, siue de peccato abstracte: et hoc modo malum, siue peccatum in recto, siue predicacione formalis non est aliquid, sed nihil, quia non est ens, nec bonum, sed priuatio boni. Quamuis autem malitia, vel peccatum nihil sit in recto, in obliquo tamen alicuius est: et alicuius vt oppositi, et alicuius vt subiecti. Alicuius vt oppositi vt pote boni: malum enim est priuatio boni: et quia sic est priuatio boni, vt tamen non sit omnimoda boni annihilatio, sic priuat bonum quod relinquit bonum: vnde sic priuat bonum gratia: quod relinquit bonum naturæ: sic priuat actum vt relinquit aptitudinem: sic priuat bonum quantum ad effectum, vt tamen in subiecto relinquit debitum: et ideo malum abstractiue sumptum, formaliter loquendo, priuatio est: et ideo nihil est. Est etiam alicuius entis vt subiecti, quia est in aliquo ente. Non enim est omnimoda priuatio siue annihilatio. Et quia secundum hanc viam rationes et auctoritates ad primam partem inductæ ostendunt malum, siue peccatum nihil esse: ideo concedenda sunt.

B

2. AD illud quod obiicitur, quod malum est in aliquo, ergo est, dicendum quod illud non sequitur: nam sicut dicit Philosophus: Quædam sunt entia, et quædam sunt entium: et quamuis priuationes possint dici entium, non tamen dicuntur entia. Cum autem dico malitiam esse in alio, dico eam esse entis: sed cum dico malitiam esse ens, attribuo ei entitatem in se: et primum esse est esse secundum quid, secundum esse est simpliciter: et ideo est ibi philosophum secundum quid et simpliciter.

C

SI autem queratur de hac: Malitia est, vtrum sit concedenda vel non, dicendum quod hoc verbum est, sicut vult Philosophus, dupliciter potest predicari. Aliquando predicatur vt compositio media inter duo extrema, et sic dicitur tertium adiacens, vt cum dicitur, homo est albus. Aliquando vero sic predicatur, vt res importata per ipsum sit attributum, siue alterum extremorum. Quando ergo sic dicitur: Malitia est: si hoc verbum est, accipiat vt predicatum, sicut accipiuntur alia verba, vt legit, et huiusmodi, tunc locutio est falsa. Est enim sensus: Malitia est, idest malitia est ens idest essentia aliqua: hoc enim verbum est, significat essentiam, vel substantiam vniuersiualem. Alio modo potest intelligi predicari, vel accipi in huiusmodi locutione sicut copula, et est oratio quodam modo defectiua: et tunc est sensus: Malitia est, idest malitia alicui inest: ita quod ipsa malitia potius intelligitur vt alteri inherens, quam alteri substantans, sicut cum dicitur malum, et intelligitur aliquid esse malum. Et hoc modo accipiendo non valet: Malitia est: ergo est ens.

4. AD illud quod obiicitur, quod pura priuatio non intenditur, nec remittitur, dicendum quod si dicitur pura priuatio, hoc est priuatio nihil ponens nec in recto, nec in obliquo: hoc modo verum est dicere quod non recipit magis, et minus, sicut chimæra nihil est, et hircoceruus nihil est: nec est vnum magis nihil, quam reliquum. Alio modo pura priuatio dicitur, quia nihil ponit in recto: ponit tamen in obliquo: et hoc modo malitia priuatio potest dici: sed de hac non est verum quod non recipiat magis, et minus. Potest enim magis, et minus recipere ratione eius entis quod respicit quasi in obliquo. Vnde dicitur maior priuatio, in qua est maior boni corruptio, et in qua minus de bono relinquitur: minor vero in qua minus de bono corrumpitur, et plus relinquitur. Et sic patet quod ex hoc non sequitur, quod peccatum, abstractiue loquendo, sit aliqua positio.

5. AD illud quod obiicitur, quod esse ordinatum presupponit esse, dicendum quod verum est quod in his, quæ per se ordinantur, ordinatum presupponit esse: in his autem, quæ ordinantur per accidens, non presupponit esse in se, sed ratione illius, in quo, vel per quod ordinatur. Et hoc modo malum dicitur ordinari: non quia sit in se ordinatum, cum sit priuatio modi, speciei, et ordinis, sed quia ordinabilitatem habet in pœna ratione ipsius punibilis: hoc autem melius determinabitur.

6. AD illud quod obiicitur, quod si peccatum nihil est, quod Deus punit hominem pro nihilo, dicendum quod sicut prædictum est, etsi peccatum nihil sit in recto, nihilominus tamen in obliquo est alicuius entis, vt oppositi, et alicuius vt subiecti, circa quod relinquit debitum respectu boni priuati. Dico igitur quod peccatum est meritum pœnæ, non solum ratione priuationis, sed etiam ratione debiti relicti, et boni priuati: vnde non est homo dignus puniri solum quia bono caret, sed quia caret, et debet habere. Et licet carentia illa nihil sit, debitum tamen habendi aliquid est: et ideo ex hoc non sequitur quod Deus puniat hominem pro nihilo, quamuis peccatum nihil sit. Hoc autem apertum est, si quis consideret in sensibili exemplo, scilicet cum rex incarcerat seruum, quia non reddidit tributum, vel cum aliquis creditor incarcerat aliquem, quia non soluit sibi pecuniam mutuatam: priuatio enim non per se, sed cum debito est in causa.

1. AD illud quod primo obiicitur in contrarium, quod peccatum est dictum, vel factum, et cetera, dicendum quod ibi accipitur peccatum, siue malum concretive prout concernit actionem substratam, et hoc modo aliquid est: sed hoc non repugnat, sed consonat eis, quæ dicta sunt. 2. AD illud quod obiicitur, quod virtus, et vitium sunt contraria, dicendum quod vitium secundum quod contrariatur virtuti, vt pote luxuria castitati, non tantum dicit priuationem, sed etiam dicit aliquem habitum substratum, quo aliquis redditur facilis ad perpetrandum illud peccati genus: et hoc modo accipiendo vitium, vitium non omnino nihil est. Alio modo accipiendo vitium prout est priuatio boni tantum, sic non contrariatur virtuti secundum rem, immo opponitur sicut priuatio, et habitus. Si autem dicatur alicubi hoc modo vitium contrariari virtuti, accipitur largo modo contrarietas pro qualibet oppositione, et repugnantia. Vnde hoc dicitur, quia etsi secundum veritatem vitium opponatur virtuti vt priuatio: habent tamen virtus, et vitium quodam modo legem contrariorum in hoc quod mutuo se expellunt, et ab vno sit regressus ad alterum, in qua conditione opposita vt priuatio et habitus ab his, quæ opponuntur sicut contraria, distinguuntur. Et pro tanto dicit Augustinus in Enchirid. quod in hoc fallit regula dialecticorum: vocans bonum, et malum contraria, et hoc ex causa prædicta. Nihilominus tamen dicendum quod malum est in eodem genere cum.

Lib. 4. de c. 10. so. prof. 2.

Arist. 9. Metaph. cont. 2. et 11. Metaph. 3. et 7. Metaph. 2.

Arist. 2. Periberm. ca. 1.

cum bono: sed hoc non est proprie, et secundum rectam ordinationem, sed hoc est per quamdam deductionem: et ex hoc non sequitur quod malum sit aliquid. Nam priuationes ad idem genus cum suis habitibus reducuntur: et tamen ipsæ, formaliter loquendo, nihil sunt.

3. AD illud quod obiicitur, quod malum est in aliquo, ergo est, dicendum quod illud non sequitur: nam sicut dicit Philosophus: Quædam sunt entia, et quædam sunt entium: et quamuis priuationes possint dici entium, non tamen dicuntur entia. Cum autem dico malitiam esse in alio, dico eam esse entis: sed cum dico malitiam esse ens, attribuo ei entitatem in se: et primum esse est esse secundum quid, secundum esse est simpliciter: et ideo est ibi philosophum secundum quid et simpliciter.

SI autem queratur de hac: Malitia est, vtrum sit concedenda vel non, dicendum quod hoc verbum est, sicut vult Philosophus, dupliciter potest predicari. Aliquando predicatur vt compositio media inter duo extrema, et sic dicitur tertium adiacens, vt cum dicitur, homo est albus. Aliquando vero sic predicatur, vt res importata per ipsum sit attributum, siue alterum extremorum. Quando ergo sic dicitur: Malitia est: si hoc verbum est, accipiat vt predicatum, sicut accipiuntur alia verba, vt legit, et huiusmodi, tunc locutio est falsa. Est enim sensus: Malitia est, idest malitia est ens idest essentia aliqua: hoc enim verbum est, significat essentiam, vel substantiam vniuersiualem. Alio modo potest intelligi predicari, vel accipi in huiusmodi locutione sicut copula, et est oratio quodam modo defectiua: et tunc est sensus: Malitia est, idest malitia alicui inest: ita quod ipsa malitia potius intelligitur vt alteri inherens, quam alteri substantans, sicut cum dicitur malum, et intelligitur aliquid esse malum. Et hoc modo accipiendo non valet: Malitia est: ergo est ens.

4. AD illud quod obiicitur, quod pura priuatio non intenditur, nec remittitur, dicendum quod si dicitur pura priuatio, hoc est priuatio nihil ponens nec in recto, nec in obliquo: hoc modo verum est dicere quod non recipit magis, et minus, sicut chimæra nihil est, et hircoceruus nihil est: nec est vnum magis nihil, quam reliquum. Alio modo pura priuatio dicitur, quia nihil ponit in recto: ponit tamen in obliquo: et hoc modo malitia priuatio potest dici: sed de hac non est verum quod non recipiat magis, et minus. Potest enim magis, et minus recipere ratione eius entis quod respicit quasi in obliquo. Vnde dicitur maior priuatio, in qua est maior boni corruptio, et in qua minus de bono relinquitur: minor vero in qua minus de bono corrumpitur, et plus relinquitur. Et sic patet quod ex hoc non sequitur, quod peccatum, abstractiue loquendo, sit aliqua positio.

5. AD illud quod obiicitur, quod esse ordinatum presupponit esse, dicendum quod verum est quod in his, quæ per se ordinantur, ordinatum presupponit esse: in his autem, quæ ordinantur per accidens, non presupponit esse in se, sed ratione illius, in quo, vel per quod ordinatur. Et hoc modo malum dicitur ordinari: non quia sit in se ordinatum, cum sit priuatio modi, speciei, et ordinis, sed quia ordinabilitatem habet in pœna ratione ipsius punibilis: hoc autem melius determinabitur.

6. AD illud quod obiicitur, quod si peccatum nihil est, quod Deus punit hominem pro nihilo, dicendum quod sicut prædictum est, etsi peccatum nihil sit in recto, nihilominus tamen in obliquo est alicuius entis, vt oppositi, et alicuius vt subiecti, circa quod relinquit debitum respectu boni priuati. Dico igitur quod peccatum est meritum pœnæ, non solum ratione priuationis, sed etiam ratione debiti relicti, et boni priuati: vnde non est homo dignus puniri solum quia bono caret, sed quia caret, et debet habere. Et licet carentia illa nihil sit, debitum tamen habendi aliquid est: et ideo ex hoc non sequitur quod Deus puniat hominem pro nihilo, quamuis peccatum nihil sit. Hoc autem apertum est, si quis consideret in sensibili exemplo, scilicet cum rex incarcerat seruum, quia non reddidit tributum, vel cum aliquis creditor incarcerat aliquem, quia non soluit sibi pecuniam mutuatam: priuatio enim non per se, sed cum debito est in causa.

D I S T I N C T. XXXV.

DIFFINITIO PECCATI ET EIVSDEM EXPLICATIO.



OST hac videndum est quid sit peccatum. Peccatum est, vt ait Augustinus, omne dictum, vel factum, vel concupitum quod sit contra legem Dei. Idem in libro de duabus animabus: Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iniustitia vetat. In vtraque assignatione de actuali peccato agitur et mortali, non veniali. Ex prima descriptione ostenditur peccatum esse voluntas mala, siue locutio et operatio praua, idest, actus malus tam interior quam exterior: ex altera vero tantum ostenditur esse actus interior. Voluntas enim, vt in superioribus dictum est, motus animi est: actus ergo interior est. Ambrosius quoque in libro de Paradiso ait: Quid est peccatum, nisi legis diuine prauaricatio, et celestium inobedientia preceptorum? Ergo in prauaricante peccatum est, sed in mandante culpa non est. Non enim consisteret peccatum, si interdictio non fuisset. Non consistente autem peccato, non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset: qua nisi aliqua malitia fuissent semina, vel subsistere, vel eminere non possent. Ecce prauaricationem legis, et inobedientiam definit Ambrosius esse peccatum.

Dist. 22. c. 8. tra Faust. Manich. c. 27. 10. 6. Cap. 11. 10. 6. et Resr. lib. 1. c. 15. Ca. 8. 10. 4.

QUOCIRCA diuersitatis huius verborum occasione, de peccato plurimi diuersa senserunt. Alij enim dicunt voluntatem malam tantum esse peccatum, et non actus exteriores: Alij, voluntatem et actus: Alij neutrum dicentes, omnes actus esse bonos, et a Deo et ex Deo auctore esse, malum autem nihil esse, vt ait Augustinus super Ioannem: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, idest, peccatum quod nihil est: et nihil sunt homines, cum peccant. Super etiam dixit Augustinus quod malum est priuatio boni, vel corruptio boni: quæ etiam in libro 83. q. ait: Summum malum nullum modum habet: caret enim omni bono. At modus aliquid

Ioan. 2. 10. 9. tractatus Dist. 34. Quæst. 6. 10. 4. ca. 57. 10. 3. cap. 11.

boni est: non igitur est, quia nulla specie continetur: totumq. hoc nomen mali de speciei priuatione repertum est. Idem in dogmatibus ecclesiasticis dicitur malum, vel malitiam non esse a Deo creatam, sed a diabolo inuentam, qui et ipse bonus creatus est. Idem etiam in libro contra Manichaeos, quid sit peccatum ostendit, dicens: Peccare quid aliud est, nisi in veritatis praeceptis, vel in ipsa veritate errare? Quod si non voluntate faciunt peccatores, iniuste indicantur. Quid ergo in hac tanta varietate tenendum, quiduo dicendum?

Vera sententia de peccato proponitur.

SANE dici potest, et libere tradi debet, peccatum esse actum malum interiorem et exteriorem, scilicet malam cogitationem, locutionem, et operationem: praecipue tamen in voluntate consistit peccatum, ex qua tamquam ex arbore mala procedunt opera mala tamquam fructus mali.

Traditio quorundam qui dicunt voluntatem malam et actum, in quantum sunt, esse naturas, et ideo bona: in quantum vero mala sunt, esse peccata.

QVIDAM autem diligenter attendentes verba Augustini quibus supra et in alijs Scripturae locis utitur, non indocte tradunt voluntatem malam et actus malos, in quantum sunt vel in quantum actus sunt, bona esse: in quantum vero mala sunt, peccata esse: qui voluntatem et actum quemcumque bonam Dei naturam esse dicunt, in quantum actus est vel voluntas, ex Deo auctore esse: in quantum vero inordinate et contra legem Dei sit, et sine debito caret, peccatum est: et ita in quantum peccatum est, nihil est. Nulla enim substantia est, nulla natura est.

Auctoritatibus probant voluntates et actus omnes, esse bona, in quantum sunt.

QUOD autem voluntas omnis et actio bonum sit, in quantum est, ex eo probant quod ait Augustinus in libro 83. questionum: Deus boni tantum modo causa est, quocirca mali auctor non est: quia omnium quae sunt, auctor est: quae in quantum sunt, intantum bona sunt. Idem probans nihil casu fieri in mundo, ait in eodem: Quidquid casu fit, temere fit: quidquid temere fit, non fit providentia. Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non providentia uniuersus mundus administratur. Si non providentia uniuersus mundus administratur, aliqua natura vel substantia est, quae ad opus providentiae non pertinet. Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cuius participatione sunt cetera bona: et omne quod mutabile est, non per se, sed boni illius participatione, in quantum est, bonum est: quod diuinam etiam providentiam vocamus. Nihil ergo casu fit in mundo. His testimonijs inuicuntur ad ostendendum omne quod est, in quantum est, bonum esse. Vnde idem Augustinus in 1. libro de doctrina Christiana ait: Ille summe ac primitus est, qui omnino incommutabilis est: et cetera quae sunt, nisi ab illo esse non possunt: et intantum bona sunt, in quantum acceperunt ut sint.

Quid ex praedictis colligitur.

EX praedictis colligitur atque inferitur, quia si mala voluntas et mala actio est, in quantum est, bona est. Sed quis est qui diffitetur malam et voluntatem esse, et malam actionem? Mala ergo voluntas siue actio, in quantum est, bonum est: et in quantum voluntas est vel actio, bonum similiter est: sed ex vitio mala est, quod vitium a Deo non est, neque aliquid est. Quod Augustinus notasse videtur in libro 83. q. dicens: Vitium est voluntatis quo est homo deterior: quod vitium longe abest a voluntate Dei, ut ratio docet. Ex hoc loco probant voluntatem, in quantum vitiosa est, non esse a Deo: et in quantum vitiosa est, peccatum est. Et peccatum est, ut aiunt, in quantum non habet ordinem nec finem debitum. Ita et actio, in quantum ex malo procedit, et ordinem non habet, et ad malum tendit.

Alia probatio quod omnis actus, in quantum est, bonus est.

ITEM et aliter probant omnem actum interiorem vel exteriorem, in quantum est, esse bonum: quia non esset actus malus, nisi esset res bona: quia non est aliqua res mala, nisi eadem res bona sit. Vnde Augustinus in Enchirid. Omnis natura bonum est: nec res aliqua mala esset, si res ipsa, quae mala est, natura non esset. Non ergo potest esse malum, nisi aliquod bonum. Quod cum dici videatur absurde, connexio tamen ratiocinationis nos compellit hoc dicere. Ex praemissis testimonijs asserunt omnes actus, in quantum sunt, esse res bonas, nec aliquid esse malum, id est, peccatum, nisi idem quoque secundum aliquid bonum sit, et omnium quae sunt, in quantum sunt, Deum auctorem praedicant, et eius voluntate omnia esse quaecumque sunt, quae in quantum sunt, natura sunt.

Obiectio

Obiectio contra illos, qui dicunt omnes actus, in quantum sunt, esse bonos.

QUIBUS opponitur: Si omnia quae sunt in quantum sunt, bona sunt, et natura sunt: ergo adulterium et homicidium et similia in quantum sunt, bona sunt, et natura sunt, et Deo volente fiunt. Quod si est, tunc illi qui faciunt illa, bona agunt: quod penitus absurdum est. His vero sic illi respondent: Dicunt equiaem adulterium, homicidium, et huiusmodi, non simpliciter actus denotare, sed actuum vitia. Actusq. ipsos adulterij, et homicidij in quantum sunt, vel in quantum actus sunt, a Deo esse, et bonas naturas esse: sed non in quantum adulterium et homicidium sunt. Et ideo non sequi, dicunt, si actus, qui homicidia et adulteria sunt, a Deo sunt, quod homicidia et adulteria a Deo sunt.

Responsum illorum.

Alia illorum oppositio contra eosdem.

ITEM aliter eis opponitur: Si aliquid non est malum quod non sit natura vel res bona, quo modo ergo peccata sunt, non credere in Deum, non ire ad Ecclesiam, et huiusmodi: cum ista non sint natura, immo omnino non sint? Non est enim aliquid vel res aliqua non ire ad Ecclesiam, vel non credere, et huiusmodi. Ad quod dicunt: His atque huiusmodi dictionibus, quae videntur priuationes simpliciter notare, et nihil ponere, quia per negationem dicuntur, vere aliqua poni, actusq. per eas significari. Non credere enim in Christum, incredulitatem dicunt: et nomine incredulitatis malum mentis actum significari. Ita etiam cum dicitur: Non ire ad Ecclesiam, malum est: non euntis contemptus significatur, id est, voluntas mala vel propositum: hoc est enim declinare a bono, et ideo malum est: sicut econuerso declinare a malo, bonum est. Sicut ergo declinatio a malo aliquid ponit, scilicet voluntatem et propositum vitandi malum: Non enim potest esse bonum quod omnino nihil est, ita declinatio a bono quod est, significat, scilicet voluntatem et propositum mali. Et secundum hoc vera est et generalis illa peccati mortalis descriptio, quam supra posuit Augustinus scilicet: Peccatum est dictum, et cetera.

In principio dist.

Utrum malus actus, in quantum peccatum est, sit priuatio vel corruptio boni.

POTEST etiam quari ab eisdem, cum peccatum sit, ut supra dictum est, priuatio vel corruptio boni, et omnis actus malus sit peccatum: utrum sit priuatio vel corruptio boni in quantum peccatum est, vel non. Si enim, in quantum peccatum est, corruptio boni est, cum corruptio vel priuatio boni poena sit homini: in quantum ergo peccatum est, poena est. Quod si est, tunc in quantum peccatum est: bonum esse videtur, et a Deo esse. Si autem non in quantum peccatum est, corruptio est: queritur ergo secundum quod corruptio sit. Si enim corruptio est, et non in quantum peccatum est, cum non sit nisi bonum, praeterquam in eo quod peccatum est: ergo in quantum bonum est, corruptio vel priuatio boni est. Ad quod etiam ipsi dicunt actum malum, non in quantum est, neque in quantum bonum est, esse priuationem vel corruptionem boni, sed in quantum peccatum est: non tamen in quantum peccatum est, poena est, vel aliquid quod a Deo sit. Ut enim ex verbis praemissis Augustini colligitur, peccatum dicitur corruptio vel priuatio actiue non passiue. Nam ideo malum vel peccatum dicitur corruptio boni, quia naturam bonam qualicumque priuat bono. Nam si non priuat aliquo bono, non nocet, ut supra Augustinus ait: nocet autem: adimit ergo bonum. Non autem nocet, nisi in quantum peccatum est: ergo in quantum peccatum est, priuat bono. Itaque in quantum peccatum est, priuatio est vel corruptio boni.

Distinctio praecedenti. et presenti.

Quo modo in quantum peccatum est, possit corrumpere bonum, cum nihil sit.

SED cum nihil sit, in quantum peccatum est, quo modo potest bonum corrumpere vel adimere? Augustinus te hoc docet in libro de natura boni, dicens: Abstinerere a cibo non est aliqua substantia: tamen substantia corporis, si omnino abstinetur a cibo, languescit et frangitur: sic non est substantia peccatum, eo tamen natura animae corrumpitur.

Responsum August.

Quod peccatum proprie corruptio est animae, et quo modo.

PECCATVM vero, id est culpa, proprie animae corruptio est. Si autem queritur, in quo possit corrumpi anima: in parabola illius qui incidit in latrones, qui eum vulnerauerunt et spoliauerunt, clarescit. Incidit enim homo in latrones, quando per peccatum in potestatem diaboli traditur: et tunc per peccatum expoliatur gratuitis bonis, id est, virtutibus: et in naturalibus bonis vulneratur, quae sunt ratio, intellectus, memoria, et ingenium, et huiusmodi, quae

Luc. 10. f

S. Bon. To. 4.

ff 3 per.

per peccatum obtenebrantur et vitiantur. Per peccatum etiam priuatur illo bono, cuius participatione cetera bona sunt: quo tanto magis priuatur, quanto magis se ab eo elongat.

Qualiter homo se elongat a Deo, scilicet per dissimilitudinem, quam facit, hoc est, peccatum.

Ab eo autem se elongat homo per peccatum, non loci distantia, quia ubique totus et presens est omnibus, et omnia in ipso sunt, ut ait Augustinus in libro 83. q. et ipse locus non est. Locus tamen Dei ab ipso dicitur templum Dei: non quod eo contineatur, sed quod ei presens sit et inhabitans: id autem anima munda intelligitur. Per peccatum ergo, non secundum locum aliquis longe fit a Deo: sed in eo longe fit quod ab eius similitudine recedit: et tanto longius, quanto fit dissimilior. Illa autem, ut Augustinus ait in libro 83. q. que participatione similia sunt Deo, recipiunt dissimilitudinem. At ipsa similitudo nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis. Unde fit ut cum similitudo Patris Filius sit, ex nulla parte patri possit esse dissimilis: cuius participatione similia sunt quocumque Deo similia sunt, et illa possunt recipere dissimilitudinem. Nihil est autem quod hominem a deo Deo dissimilem faciat, quemadmodum peccatum. Cum autem peccatum sit priuatio vel corruptio boni, que est in anima: est etiam priuatio vel corruptio boni corporis: sicut corpus hominis priuatur beneficio illius immortalitatis et impassibilitatis, quam habuit ante peccatum.

An pena sit priuatio boni.

Quaeri autem solet: Vtrum et pena sit priuatio vel corruptio boni. Ad quod facile respondere potest, si predicta ad memoriam reuocentur. Diximus enim supra, priuationem vel corruptionem boni accipi actiue vel passiue, id est, secundum efficientiam vel effectum. Ideo priuatio vel corruptio boni dicitur et peccatum et pena: sed peccatum secundum efficientiam, quia priuat, vel corrumpit bonum: pena autem secundum effectum, id est, secundum passionem, que est effectus peccati. Aliud est enim culpa, aliud pena: alterum est Dei, id est, pena: alterum diaboli vel hominis, id est, culpa.

DIST. XXXV.

De peccato actuali secundum eius quidditatem, et diffinitionem.

Post hac videndum est quid sit peccatum, et cetera.

Expositio textus.

Diuisio.

Super praegit Magister de peccati causalitate, et origine, hic agit de peccati quidditate, et diffinitione. Diuiditur autem pars ista in tres partes. In quarum prima inquit Magister, quid sit peccatum, vtrum sit actus, vel priuatio pura. In secunda, dato quod aliquo modo sit actus, et aliquo modo priuatio, inquit, vtrum peccatum sit peccati poena, infra distinct. 36. Sciendum est tamen quaedam sic esse peccata. In tertia vero inquit, vtrum actio subtrata, in qua peccatum committitur, sit a Deo tamquam a causa prima, dist. 37. Sunt autem et alij, et cet. Prima pars, que continet presentem dist. diuiditur in tres partes. In prima ponit Magister peccati notificationes. In secunda vero ex ipsis notificationibus inquirendo elicit, quid sit peccatum secundum rem. In tertia vero dissoluit rationes, siue oppositiones, que contrariae videntur veritati praedeterminatae. Primum facit, ibi: Post hac videndum est, quid sit peccatum, et cetera. Secundum, ibi: Quod circa diuersitatis, et cet. Tertium, ibi: Quibus opponitur, si omnia qua sunt, et cet. Prima pars diuidi potest in tres partes secundum tres notificationes peccati, sed ratione suae breuitatis remanet indiuisa. Secunda vero pars principalis diuiditur in tres partes. In prima parte diuersorum opiniones narrat. In secunda vero veritatem aperit, et iuxta quorundam opinionem explanat, ibi: Sane dicitur peccatum esse contra legem, et cet. In tertia vera auctoritatibus Sanctorum

A confirmat, ibi: Quod autem voluntas omnis, et actio, et cet. Similiter tertia pars principalis tres habet partes secundum tres dubitationes, quas mouet: quarum prima sumpta est ex hoc quod dicebat illa positio, quod omnia que sunt, bona sunt. Secunda vero ex hoc quod peccatum est corruptio boni. Tertia vero sumpta est ex hoc quod corruptio boni est poena. Primum ponit, ibi: Quibus opponitur, si omnia, qua sunt, et cet. Secundum, ibi ponit: Potest etiam dari ab eisdem, et cet. Tertium, ibi: Quare autem solet, vtrum, et cet. Et in qualibet istarum partium primo opponitur, secundo soluit.

B Peccatum est, ut ait Augustinus, omne dictum, vel factum, vel concupitum, quod sit contra legem Dei. Dub. I.

Videtur dicere falsum. Aut enim hoc quod est, vel intelligitur distinctiue, aut subdistinctiue. Si subdistinctiue: ergo membra non possunt simul stare: ergo nullum idem peccatum est concupitum, et factum: sed hoc falsum est, quia omne peccatum factum est concupitum. I T E M videtur quod non conueniat omni peccato, quia peccatum omissionis nec est factum, nec concupitum, nec dictum: ergo videtur quod male sit assignata, quia non conuenit omni peccato mortali actuali.

R E S P O N. Dicendum quod praedicta diffinitio est peccati actualis, et mortalis. Secundum hoc quod est peccati actualis, dicitur quod est dictum, vel factum, vel concupitum secundum triplicem actum, videlicet potentiae interpretatiuae, et operatiuae, et affectiuae, que omnes sunt potentie quodam modo motiuae. Secundum quod est mortale, dicitur quod est contra legem Dei: et sic conuenit omni, et soli. Omni quia omne peccatum actuale aut est concupitum tantum, aut est concupitum, et exterius consummatum: et hoc vel per verbum, vel per opus. Solum vero conuenit, quia non conuenit veniali, cum non sit contra legem Dei: nec originali, cum non sit dictum, vel factum. Ad il-

Ad illud, quod quaeritur, vtrum vel teneatur ibi distinctiue, vel subdistinctiue, dicitur quod distinctiue: sed vltimum membrum intelligendum est cum praecisione: reliqua vero minime. Unde sensus est quod omne peccatum aut est dictum et concupitum, aut factum et concupitum, aut concupitum tantum. Ad illud vero quod obijciatur de peccato omissionis, dicitur quod omne peccatum, sicut vult Augustinus radicem habet amorem malum: et ideo quamuis in peccato omissionis sit priuatio alicuius actus principalis, tamen illa priuatio ortum habet ex amore alicuius boni commutabilis: quod patet, quia aliquis non vult ad matutinas surgere, quia vult in lecto quietescere: ideo peccatum omissionis cadit sub hoc membro, quod dicitur concupitum.

Trahitur ex lib. de duabus animabus. cap. 11. to. 6. et lib. 1. Retract. 15.

Peccatum est voluntas retinendi, vel assequendi quod iustitia vetat. Dub. I I.

C O N T R A: Aliquod enim est peccatum in quo aliquis nec vult aliquid retinere, nec aliquid assequi: immo potius intendit destruere, sicut est in ira, et odio, et inuidia. I T E M velle assequi quod iustitia vetat, vel retinere, hoc est auaritia, vel rapina: ergo omne peccatum erit rapina. Est igitur quaestio, cum peccata ita bene sint contra alias virtutes sicut contra iustitiam, quare magis diffinitur peccatum per oppositum ad iustitiam, quam per oppositum ad virtutes alias.

Li. de duabus animabus ca. 11. to. 6. Et 1. Retract. c. 15. to. 2.

R E S P O N. Dicendum quod Augustinus diffinit peccatum per illud quod est radix omnis mali: hoc autem est amor libidinosus: et quoniam omnis amor libidinosus vel est rei habitae vel habendae: et hoc praeter ordinem, et regulam legis aeternae: ideo dicitur quod peccatum est voluntas assequendi, vel retinendi quod iustitia vetat, ita quod describit amorem inordinatum, qui est radix omnis peccati, et per id ad quod est, et per id contra quod est. Quod ergo obijciatur de ira, et odio, dicitur quod est sit detestatio consequens, est tamen ibi delectatio antecedens, et propterea continetur sub hac assignatione. Ad illud quod obijciatur, quod tunc omne peccatum erit rapina, dicitur quod assecutio ibi stat non solummodo pro cupiditate rerum terrenarum, immo etiam cuiuslibet appetibilis: iustitia vero non tantum ibi stat prout est cardinalis virtus, sed prout est virtus generalis, qua omnes virtutes complectitur, et cui omnia vitia opponuntur.

In vtraque assignatione de actuali peccato agitur, et mortali, et non veniali. Dub. I I I.

C O N T R A: Videtur quod male fiat assignatio peccati: si enim recta descriptio, et assignatio debent conuenire omni descripto, et praedictae diffinitiones non conueniunt omni peccato: ergo non recte assignantur. Si tu dicas quod peccatum non dicitur de eis vniuoce, sed aequiuoce. C O N T R A: Quae conueniunt in causa et effectu, habent vniuocationem: sed omne genus peccati ortum habet ex peccato Adae tam originale, quam actuale, quam etiam veniale: omnia etiam genera peccatorum in hoc conueniunt, quod reddunt animam dignam poena, et priuant ea aliquo bono, quod est iustitia, vel ad iustitiam ordinatum: ergo videtur quod de eis vniuoce dicatur peccatum: et si hoc, ergo videtur quod vna debeat ratio communis assignari de peccato prout dicitur de his omnibus generibus. Est igitur quaestio, vtrum contingat vnam communem rationem assignari omni generi peccati, hoc est quaerere, vtrum peccatum de his dicatur vniuoce. Et si tu dicas quod sic, in contrarium est, quia quae vniuocantur in aliquo, habent proportionem: sed mortalis et venialis, nulla est proportio: ergo nec vniuocatio. I T E M: Videtur fal-

sum dicere, cum dicit quod praedictae assignationes non conueniant peccato veniali: veniale enim peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, sicut dicitur ad Romanos super illud: Non concupisces. Glossa: Bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet: ergo venialia prohibentur a lege Dei: sunt igitur contra legem Dei: ergo praedicta ratio conuenit veniali.

Rom. 7. 6

R E S P. Dicendum quod peccatum prout dicitur de originali, actuale mortali, et veniali: nec dicitur omnino vniuoce, nec dicitur omnino aequiuoce: sed quasi medio modo, scilicet analogice. Ratio enim culpabilitatis primo, et principaliter reperitur in peccato actuale mortali, et consequenter in originali, et postremo in veniali: et ideo notificationes quae dantur de peccato simpliciter, potissime referuntur ad peccatum actuale mortale, quod est peccatum simpliciter. Et per hoc patet responsio ad illa, quae obijciuntur. Nam ex hoc quod illa tria genera peccatorum conueniunt in causa, et in effectu, non concluditur quod peccatum dicatur de eis vniuoce, sed analogice, quia in his non communicat aequaliter, sed secundum prius et posterius. Et ideo cum quaeritur, vtrum possit vna communis ratio assignari, dicitur quod potest vna assignari ratio, quae conueniat eis secundum prius, et posterius: et ita secundum communicationem analogiam: vtpote si dicatur quod peccatum est meritum poenae, vel priuatio boni. Ad illud ergo quod obijciatur quod nulla est proportio, dicitur quod est nulla est proportio quantum ad commensurationem quantitatis demeriti, est tamen proportio inter veniale et mortale secundum similem comparationem et ad originem, et ad effectum consequentem.

Quid est peccatum nisi legis diuinae praeruaricatio, et caelestium inobedientia praceptorum. Dub. I I I I.

Videtur quod haec ratio Ambrosij non conueniat omni peccato. Quaedam enim, ut dicit Augustinus, sunt mala quia prohibita, quaedam prohibita quia mala: ergo si nulla esset lex, nec aliqua praecipita data, adhuc essent peccata: non ergo omne peccatum est praeruaricatio legis, et cetera. I T E M sicut obedientia distinguitur ab alijs virtutibus, ita et inobedientia ab alijs vitijs: ergo male diffinitur omne peccatum per inobedientiam. I T E M ita peccat qui non obedit praelato, sicut qui non obedit Deo: ergo non tantum est peccatum inobedientia caelestium praceptorum, sed etiam terrenorum.

R E S P O N. Dicendum quod lex aliquando accipitur stricte pro lege scripta, vel data. Aliquando large prout comprehendit legem naturae, et legem Scripturae, et legem gratiae. Et in praedicta notificatione lex accipitur large. Ad illud quod obijciatur de obedientia, dicitur quod obedientia dupliciter accipitur: vno modo prout dicit obseruantiam mandatorum Dei: et sic est communis omnibus virtutibus. Alio modo prout specialiter considerat rationem praecipi: et sic est virtus diuisa ab alijs, quia potissime habet usum suum in his, quae ideo sunt bona, quia praecipita. Et sic obedientia dupliciter accipitur scilicet large, et stricte: et in praedicta notificatione accipitur large. Ad illud quod obijciatur de obedientia praelati, dicitur quod totum pendet ex mandato Dei, quia Deus mandat quod obedientur homini.

Non consistente autem peccato, et cetera, virtus forsasse non esset. Dub. V.

Videtur falsum dicere, quia si non esset culpa, prior esset charitas: ergo virtus perfectior, et verior. Si tu dicas quod hoc non asserit, sed sub dubitatione dicit.

dicit. CONTRA: Ita falsum dicit qui certum proponit vt dubium, sicut qui dubium asserit vt certum. R E S P. Dicendum quod in illo verbo non ponitur, nec significatur virtus non esse, non existente malitia, sed hoc significatur quod non ita apparet, sicut nunc apparet: et ideo dicit: fortassis non esset, id est non cognosceretur ita esse.

Potest etiam dari ab eisdem: cum peccatum, et cetera. Dub. V I.

Quaeritur. Si priuatio, et positio opponuntur, et peccatum recte diffinitum est supra: Peccatum est dictum vel factum, et cetera, ergo male diffinitur per priuationem. Iuxta hoc quaeritur, cum vnus rei vna sit diffinitio: vnde est hoc, quod peccatum ita multipliciter et varie diffinitur a Sanctis. Quaeritur etiam penes quid illa diffinitiones distinguantur.

Peccati diffinitio duplex, et multiplex.

R E S P. Dicendum quod de peccato est loqui formaliter, et est loqui materialiter, scilicet ratione substrati. Et quia formaliter loquendo priuatio est: materialiter vero loquendo substratit sibi actum: ideo aliquando diffinitur per priuationem, aliquando per positionem: quia quaedam sunt formales diffinitiones, quaedam materiales: et vtroque modo multipliciter. Si enim consideramus peccatum secundum quod dicit priuationem, hoc potest esse tripliciter, aut in quantum dicit recessum a bono, aut in quantum dicit recessum a rectitudine naturae, aut in quantum dicit simpliciter recessum ab omni boni complemento, et perfectione. Primo modo sumitur diffinitio triplex ab Augustino: quae omnes idem circumloquuntur diuersis modis, quarum prima sumitur in libro de Ciuitate Dei, et est haec: Peccatum est absentia boni, vbi debet esse. Secunda de libro de vera religione: Peccatum non est appetitio naturarum malarum, sed desertio meliorum. Tertia in libro de natura boni: Peccatum est corruptio modi, speciei, et ordinis. Secundo modo scilicet prout peccatum dicit recessum a rectitudine naturae, inueniuntur tres diffinitiones, quae idem circumloquuntur, quamuis aliter, et aliter: quarum vna est Damasceni quae est: Peccatum est ab eo quod est secundum naturam in id quod est praeter naturam auersio. Alia est Anselmi: Peccatum est carentia debitae iustitiae. Tertia est Augustini: Peccatum est defectus quidam a luce veritatis naturam non perimens, sed obscurans. Tertio vero modo videlicet prout dicit recessum ab omni boni complemento, et perfectione, sic reperitur triplex diffinitio, quae differunt solo dicendi modo, quarum prima sumitur ab Augustino in libro de libero arbitrio: Malum est auersio a bono incommutabili. Altera vero ab eodem, in libro de vera Religione. Peccatum est carere bonis incommutabilibus, quibus fruendum est. Tertia sumitur ab eodem Augustino: Peccatum est tenebra intelligibilis: hoc enim dictum est in quantum priuat a visione lucis aeternae. Haec omnes sunt notificationes peccati quasi formales. Sunt et aliae notificationes quae concernunt actum substratum. Et istae variantur secundum triplicem considerationem peccati, quam habet sub hac ratione: aut videlicet ad Deum, quem offendit, aut ad virtutem, quam excludit, aut ad bonum vt nunc, quod praetendit. Si in comparatione ad Deum, quem offendit, sic est triplex, quarum vna accipitur ab Augustino in libro contra Manichaeos: Peccatum est in praecipis veritatis, vel in ipsa veritate errare. Alia ab Ambrosio in libro de paradiso: Peccatum est praeteritio legis diuinae, et caelestium inobedientia praceptorum. Tertia ab eodem Augustino, et habetur in littera: Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Secundo modo, scilicet per comparationem ad virtutem, quam excludit, sic reperitur triplex diffinitio, quarum vna

De natura boni ca. 34. et 36. 10. 6. Cap. 4. et 37.

Damas. lib. 2. c. 30. de Fide orho. Ansel. de concep. Vir. cap. 6.

Lib. 2. c. 19. 10. 1.

Elicitur ex Ench. c. 23. 10. 3.

De Fide contra Manich. c. 8. 10. 6. Lib. de Praeteritio legis diuinae, et caelestium inobedientia praceptorum. c. 8. 10. 1. Contra Fau. Manich. li. 2. c. 27. 10. 6.

A sumpta est a Basilio: Peccatum est dispositio animae contrarie se habens ad virtutem. Secunda ab Augustino in libro de duabus animabus. Peccatum est voluntas recipiendi, vel assequendi quod iustitia vetat: ibi enim accipitur iustitia generaliter prout omnem virtutem tunc complectitur. Tertia ab eodem Augustino in libro de vera Religione: Peccatum est appetere quae Christus contempsit, vel contemnere quae Christus appetijt. Nam Christus fuit omnis virtutis speculum, et exemplar. Tertio modo scilicet per comparationem ad bonum quod praetendit, similiter inuenitur triplex assignatio rei conueniens, licet differat modo dicendi, quarum vna est ab Augustino in libro de Ciuitate Dei: Peccatum est male vti bono. Secunda vero in libro de Trinitate: Peccatum est vti fruendis, et frui vtendis, et similiter in libro 83. q. 1. Tertia est eiusdem Augustini in libro de libero arbitrio: Peccatum est spreto incommutabili bono rebus commutabilibus adherere. Fortassis autem aliae notificationes ab istis. 18. poterunt reperiri. Nam duae aliae sunt, quae videntur circulo qui peccatum secundum vtramque acceptionem, vt est illa: Peccatum est actus incidens ex defectu boni. Et illa: Peccatum est poenae aeternae meritum. Et sic in vniuerso sunt viginti.

Ca. 1. 10. 6.

Ca. 1. 6. 10. 1.

De natura boni. ca. 30. 10. 6.

9. de Tri. c. 8. et lib. li. 10. c. 10.

in sensu, et lib. 83. q. 1. 10. 4. lib. 2. c. 19. 10. 1.

in fine. Peccati diff. 20.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis, in qua inquiritur, quid sit peccatum, cum peccatum sit priuatio magis quam positio, est hic quaestio de corruptione boni, quae habet fieri per peccatum. Et circa hoc duo quaeruntur. Primo quaeritur, vtrum bonum habeat per peccatum corrumpi. Secundo vero quaeritur de modo corrupendi. Circa primum quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum a peccato sit boni corruptio. Secundo quaeritur, vtrum peccatum sit ipsa corruptio passio. Tertio quaeritur, vtrum peccatum in quantum corrumpit bonum, contrarietur bono increato.

QVÆSTIO I.

An peccatum sit boni corruptio.

Alex. Alenf. 1. p. q. 19. Memb. 8. S. Thomas 1. p. q. 48. ar. 4. Et 1. 2. q. 85. ar. 1. Et de malo q. 2. ar. 11. et 12. Scot. 2. Sent. d. 35. q. 1. Tho. Arg. 2. Sent. d. 35. q. 1. ar. 2. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 35. q. 1.

TRVM peccatum aliquod bonum habeat corrumpere. Et quod sic, videtur per Augustinum in Enchirid. Quid est aliud quod dicitur malum, nisi priuatio boni: bonum enim minus malum est: cum ergo culpa committitur, ibi necessario aliquod bonum priuatur: sed non est dare quod priuatur per aliud, quam per culpam: ergo necesse est ponere quod peccatum habeat bonum priuare, et priuando corrumpere. Et hoc Augustinus insinuat expressius paulo post, cum subiungit: Ideo malum corruptio est naturae, quia eam qualemque priuat bono.

FVNDAMENTA. Ench. c. 13.

Ibidem.

ITEM hoc ipsum ostendit Augustinus: Quod nullo bono priuat, non nocet: ergo quod nocet, aliquo bono priuat: sed malum nocet, hoc manifestum est: ergo aliquod bonum adimit, et aliquo bono priuat: sed quod priuat, et adimit bonum illud, corrumpit: ergo, et cetera.

Ench. c. 12. 10. 3. Et De Ciuit. Dei 10. 5. li. 12. c. 6.

ITEM sicut se habent vitia corporum ad corpora, sic vitia

sic vitia animarum ad animas: sed vitia corporum ledunt, et aliquo modo corrumpunt corpora: ergo vitia animarum aliquid corrumpunt circa ipsam animam: talia autem vitia sunt peccata: ergo, et cetera.

ITEM quando quis peccat, aut perdit aliquid boni, aut nihil. Si nihil: ergo ita bonus est post, sicut ante: ergo ita bonus est qui peccat, sicut ille qui non peccat: ergo ita debet placere Deo vnus, sicut alter: quod est manifeste falsum. Restat igitur quod aliquid boni perdit: sed illud bonum quod perdit, corrumpitur: ergo est alicuius boni corruptiuum.

AD OPPOSITIVM. De Natura boni. c. 4. et cap. 37. 10. 6.

1. SED CONTRA hoc arguitur sic: Primo auctoritate Augustini qui dicit quod peccatum est corruptio modi, speciei, et ordinis: sed corruptionis non est corrumpere, nam si corruptio corrumpet, pari ratione et alia corruptio, et sic in infinitum. Et iterum: Actionis non est agere: ergo videtur quod si peccatum sit corruptio, quod eius non sit corrumpere.

2. ITEM si peccatum corrumpit, aut ratione boni substrati, aut ratione defectus. Ratione substrati non, quia cum corrumpere bonum sit malum, bonum in quantum bonum esset causa mali, quod est falsum. Si ratione defectus. CONTRA: Corruptio est agere: sed nullus defectus est principium actionis: ergo peccatum ratione defectus non corrumpit.

3. ITEM si corrumpit, aut corrumpit peccantem, aut alium. Alium non: constat, quia multa sunt peccata quae non fiunt in alium. Si corrumpit peccantem. Sed contra: Nihil corrumpit seipsum, et nihil secundum idem natum est esse agens, et patiens. Et iterum: Nullum malum poenae corrumpit patientem: ergo videtur quod malum culpae non corrumpat peccantem, nec aliquem alium: ergo, et cetera.

4. ITEM si corrumpit, aut ex parte carnis, aut ex parte animae. Ex parte carnis non, quia multa sunt peccata quae conferunt ad regimen sanitatis corporalis, et ad oblectationem carnis. Si ex parte animae. Sed contra: Anima est immortalis, ergo in eam nulla cadit corruptio. Nam si corruptio in eam caderet, impossibile esset ipsam esse perpetuam.

5. ITEM si corrumpit, aut quantum ad substantiam, aut quantum ad potentias, aut quantum ad actum: quantum ad substantiam non, hoc conitatur. Quantum ad potentias non, vt videtur, quia potentiae sunt incorruptibiles, sicut et substantiae. Praeterea. Nec intenduntur, nec remittuntur, nec habentur quis minorem potentiam voluntatis post culpam, quam ante culpam. Quantum ad actum non, vt videtur, quia peccatum substratit sibi actum, et supponit: et nihil corrumpit illud, sine quo esse non potest, et per quod egreditur in esse: ergo peccatum non corrumpit quantum ad actum, nec quantum ad potentiam, vt visum est: ergo, et cetera.

6. ITEM: Si peccatum corrumpit aliquod bonum, aut ergo corrumpit bonum naturae, aut bonum gratiae. Non bonum naturae, quia ei non opponitur: et vt vult Dionysius, Nihil existentium corrumpitur in eo quod est essentia, vel natura. Si igitur corrumpit bonum gratiae: ergo nullus potest peccare nisi habens gratiam, quia bonum non corrumpitur nisi in eo in quo est: sed hoc est falsum, quia peccatores peccare possunt: ergo, et cetera. Est igitur quaestio quod bonum est illud quod habet in nobis peccatum corrumpere.

CONCLUSIO.

Malum culpa bonum corrumpit, quia animam obscurat, atque deformat: adimendo rectitudinem, dum videlicet habitum iustitiae omnino tollit et habitatem ad eam diminuit.

Ench. 12.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod absque dubio, sicut Augustinus in pluribus locis dicit, peccatum corrumpit, et aliquo bono priuat. Cum

Anim per peccatum fiat animae deformatio, et obscuratio, nec possit intelligi aliquid deformari, vel obscurari sine amissione alicuius luminis, et pulchritudinis, necesse est intelligi per peccatum aliquid in nobis bonum corrumpi. Ad quod intelligendum notandum est quod peccatum non est qualicumque priuatio, nec cuiuscumque boni, nec in quacumque creatura reperta, sed peccatum, siue culpa priuatio est iustitiae. Iustitia autem, vt dicit Anselmus, est reclusio voluntatis. Voluntas autem est in sola rationali creatura, ac per hoc et iustitia: et sicut iustitia est voluntatis reclusio, sic culpa, quae iniustitia est, est voluntatis obliquatio. Sicut igitur per obliquationem fit declinatio a reclusione, et quaedam reclusio exterminatio, sic in culpa commissione fit in anima quaedam reclusio ademptio, siue corruptio. Et est attendendum quod cum ad reclusio voluntatis tria concurrant, scilicet ipsa potentia reclusio, et ipse habitus reclusio, et ipsa habitus media, peccatum non corrumpit ipsam potentiam secundum quod potentia est, nec simpliciter, nec secundum quid: ipsum vero habitum reclusio simpliciter tollit: ipsam vero habitatem mediam

CONTRA hoc. Sec. dist. 37.

quodam modo corrumpit, et quodam modo relinquit: ergo potentiam nec diminuit, nec aufert: iustitiam simpliciter tollit: habitatem vero mediam, diminuit, dum homo per peccatum minus et minus redditur ad reclusio iustitiae habitus, secundum quod linea, quae magis et magis curuatur, minus est habitus ad dispositionem reclusio. Concedendum est igitur, sicut rationes ostendunt, quod malum culpae habet bonum corrumpere.

1. AD illud vero quod obijcitur, quod priuatio non est priuare, nec corruptionis corrumpere, dicendum quod quamuis actus non habeat generare alium actum, tamen habitus habet generari ex actibus: et ideo malum culpae, prout est corruptio, et deordinatio existens in actu, potest esse causa deordinationis voluntatis secundum habitum: et ideo peccatum, siue malum culpae dicitur corrumpere, cum actus inordinatus voluntatem reddit inhabilem: nec sequitur ex hoc quod actio sit ex actione, sed quod deordinatio in habitu sit ex deordinatione in actu.

2. AD illud quod quaeritur, vtrum malum corrumpat ratione boni substrati, vel ratione defectus, dicendum quod corrumpere duo dicit, scilicet agere, et deficere. Nam corruptio est actio cum defectu. Dico igitur quod malum culpae habet corrumpere, ita quod ratione boni substrati est ratio agendi, ratione vero defectus est ratio deficiendi. Istud patet: Voluntas enim dum peccat, corrumpit se, quia dum seipsum mouet deordinate, reddit se inordinatam, et ad bonum minus habitilem, nec potest se deordinare nisi volendo, et seipsum mouendo. Et quod dico se mouere, dico aliquod bonum substratum. Quod autem dico inordinatum, dico defectum. Et huius satis congruum exemplum ponit Augustinus et Magister recitat in littera quod malitia corrumpit, sicut abstinentia corrumpit. Ad corruptionem autem abstinentiae et concurrat vis naturalis consumptiua, et defectus alimenti, et ita actio cum defectu. Similiter in proposito intelligendum est.

3. AD illud quod quaeritur, aut peccans corrumpit se, aut alterum, dicendum quod corrumpit se. Quando vero subiungitur quod nihil corrumpit seipsum, dicendum quod verum est, si agat secundum operationem naturae suae debitam: culpa autem non fit secundum ordinem naturae, sed praeter naturam. Et si obijciatur quod nihil est agens, et patiens secundum idem, dicendum quod istud falsum est in his potentijs, quae possunt super seipsas reflecti. Nam, sicut dicit Anselmus: Voluntas est instrumentum se ipsum mouens: et cum deordinate seipsum mouet, se laedit, et sibi ipsi nocumētum infert, pro eo quod arbit. vel

Ansel. de concord. gra. ipsum mouens: et cum deordinate seipsum mouet, sic et lib. se laedit, et sibi ipsi nocumētum infert, pro eo quod arbit. vel

vel recto ordine se priuat, vel contrario ordine se elongat.

4. Ad illud quod queritur, aut peccatum corrumpit ratione carnis, aut animae, dicendum quod principaliter ratione animae. Nam et si peccatum aliquod corrumpat ratione carnis, hoc accidit, sicut superfluitas coitus, vel cibi, vel potus nocet corpori. In anima autem peccatum semper aliquam corruptionem facit non secundum substantiam, secundum quam est immortalis, et incorruptibilis, sed secundum rectitudinem, et habilitatem ad ipsam, secundum quam anima est variabilis, et vix in eodem statu permanet, sicut patet per experientiam quamdiu sumus in hac miseria.

5. Ad illud quod queritur, vtrum corrumpat quantum ad substantiam, aut quantum ad potentiam, aut quantum ad actum, dicendum quod malum culpae corrumpit quantum ad actum, non simpliciter, sed in quantum actus ille est ordinabilis in finem: non enim culpa priuat ipsam actum, sed priuat ordinem actus in finem. Et per hunc etiam modum dico quod non corrumpit potentiam, sed habilitatem, siue ordinabilitatem, per quam ordinatur ad suum complementum. Obiectio autem illa currit, ac si diminueret potentias sub ratione potentiae, et actum sub ratione actus: et ideo patet illud.

6. Ad illud quod queritur, vtrum corrumpat bonum gratiae, vel naturae, dicendum quod proprie loquendo, et generaliter malum culpae est priuatio habilitatis mediae inter bonum naturae, et bonum gratiae, quae quodam modo tenet medium inter bonum gratiae, et bonum naturae. Et ratione eius quod ad bonum gratiae ordinat, attenditur penes ipsam bonum, et malum moris: ratione vero eius quod naturalis est, non tantum habet esse in iustis, sed etiam in peccatoribus: et ideo peccatum siue fiat ab aliquo, qui habet iustitiam, siue fiat a peccatore, semper inuenit aliquid quod priuet, et corrumpat.

QVÆSTIO II.

An peccatum essentialiter sit corruptio passio.

Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 35. q. 1. ar. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 35. q. 2.

FVNDAMENTA. Ex lib. de concep. Virg. ca. 6.

TRVM peccatum sit ipsa corruptio passio, essentialiter loquendo. Et quod sic, videtur. Peccatum, sicut dicit ipse Anselmus, non est aliud quam absentia, vel carentia iustitiae, vbi debet esse: sed priuatio iustitiae passiva non est aliud, quam carentia debite iustitiae: ergo, essentialiter loquendo, culpa est corruptio prout est passio.

Cap. 12. in fine.

ITEM Augustinus in lib. 1. confession. Iussisti Domine, et sic est, vt omnis animus inordinatus poena sibi sit: sed motus inordinatus est culpa: poena autem motus inordinati non est nisi corruptio passiva, quam homo incurrit ex illa inordinatione: ergo peccatum est ipsa priuatio passio, formaliter loquendo.

1. Ani. con. rex. 3. 12. et 39.

ITEM omnes actiones animae passiones sunt, sicut vult Philosophus: ergo omnis inordinata actio animae est inordinata passio: sed quod est inordinatum, est culpa: ergo illa passio, siue corruptio inordinata est culpa.

ITEM cum anima deformat seipsam, ipsa deformatas, qua anima deformatur, remanet in ea, et culpa similiter. Aut ergo illa deformitas est culpa, aut aliquid aliud: et constat quod culpa, quae remanet in anima, non est aliud quam ipsa deformitas, qua anima deformatas facta est: ergo videtur quod peccatum sit ipsa corruptio passio.

ITEM corruptio passio in qua est priuatio modi speciei, et ordinis, aut est culpa, aut est poena. Si poena: ergo talis priuatio videtur quod sit a Deo: ergo Deus reddit animam deformem, et iustitia priuatam: quod profanum est dicere. Restat igitur quod sit culpa.

1. SED CONTRA per Augustinum de libero arbitrio: Culpa est malum quod facimus, et poena mali quod patimur: si ergo corruptio passio est malum quod patimur, videtur quod non sit culpa, sed poena.

2. ITEM Augustinus: Malum culpae est affectio voluntaria: malum vero poenae est affectio inuoluntaria: sed corruptio passio non est voluntaria, sed inuoluntaria, quia nemo vult corrumpi, nec deformari: ergo videtur quod non sit culpa, sed poena.

3. ITEM Magister in littera: Peccatum dicitur priuatio actiue, non passiue: nam ideo malum, vel peccatum dicitur corruptio, quia naturam qualicumque bono priuat.

4. ITEM hoc videtur ratione: Omnis poena est iusta, et laudabilis: sed omnis corruptio inuoluntaria, cum damnificet, et puniat ipsum, qui corrumpitur: ergo omnis corruptio passio est iusta, et laudabilis: sed nulla culpa est iusta, et laudabilis, ergo nulla culpa est corruptio passiue dicta, sicut prius ostensum est.

5. ITEM causa et effectus essentialiter distinguuntur: sed peccatum corrumpit, et est principium corruptionis passiue: ergo corruptio passio, et ipsa distinguuntur essentialiter: non est igitur culpa corruptio boni passiue dicta.

CONCLUSIO.

Corruptio passio, qua est rectitudinis priuatio, est culpa essentialiter.

RESPON. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, sicut praetactum est: Peccatum est corruptio consistens circa voluntatem, et eius actum, cum sit obliquatio a rectitudine iustitiae: voluntas autem in actu suo est instrumentum seipsam mouens. Vnde quando voluntas ad aliquid mouetur libere, si moueatur, vel afficiatur inordinate, illa inordinatio respicit et voluntatem mouentem, et voluntatem motam. Quia voluntas dum inordinate afficitur, inordinate mouet, et inordinate mouetur: quoniam igitur culpa, prout consideratur in actu, nihil aliud est, quam motus voluntatis inordinatus, et ad illum motum concurrat actio, et passio, non tantum est corruptio actio, immo etiam corruptio passio. Nam et inordinatio, qua anima se deordinat, et inordinatio, qua anima deordinatur, vtraque est culpa differens comparatione: vna tamen per essentiam. Et quia quales sunt actus, tales sunt habitus, maxime cum habitus generantur ex actibus, sicut est in genere malorum habituum, hinc est quod deformitas, vel priuatio in voluntate relicta et habet in se aliquid correspondens actioni, et aliquid correspondens etiam passioni. Nam voluntas dum peccat actualiter, efficitur inhabilis, et in quantum habet rationem mouentis et in quantum habet rationem moti: et ita culpa, considerata vt in habitu, et in quantum remanet in anima post actum peccati, et est corruptio, siue priuatio correspondens actioni, et est corruptio, siue priuatio correspondens passioni. Et sic eadem culpa est corruptio, siue priuatio boni, non solum actiue, sed etiam passiue dicta secundum veritatem loquendo: secundum appropriationem vero corruptio illa in quantum est actiue intellecta, tenet mere rationem culpae: in quantum vero passiue dicta, tenet rationem poenae. Quia in quantum est actiue dicta, tenet rationem voluntarij, in quantum vero passiue, rationem inuoluntarij: nec ista sunt incompatibilia circa eandem.

AD OPOSITVM. Lib. 2. cap. 19.

Aug. 2. Retract. ca. 9. et 3. de lib. arb. c. 28.

Ansel. li. de concor. praescien. et li. arb. longo ante fin.

Exemplum

dem actionem, et motu. Nam expresse videmus quod in eadem actione corporali vna et eadem actio et delectat et laedit, et per consequens contritatur: sicut cum scabiosus scalpendo cutem suam dilaniat, et dilaniando delectatur, et dilaniando etiam laeditur quod vnum placet, et reliquum displicet. Similiter et in eadem actione spiritali est auersio ab incommutabili bono, et conuersio ad commutabile bonum, et conuersio placet, et auersio displicet. Sic in proposito intelligendum est, quod eadem culpa potest dici actiue et passiue: prout tamen actiue dicitur, proprie tenet rationem culpae. In quantum vero passiue, tenet rationem poenae. Concedenda sunt igitur rationes ostendentes quod aliqua corruptio passio, vt pote illa, quae est rectitudinis priuatio, culpa est.

1. 2. Ad illud ergo quod primo obijcitur, quod culpa est malum quod facimus, et cetera, iam patet responsum ex his, quae dicta sunt. Nam cum idem motus possit esse actio, et passio, in quo voluntas seipsam mouet: sic et eadem actio potest esse poena, et culpa, licet sub alia, et alia ratione. Similiter respondendum est ad sequens quod obijcitur de voluntario, et inuoluntario.

3. Ad illud quod obijcitur tertio de verbo Magistri, dicendum quod illud dicitur per quamdam appropriationem: magis enim proprie dicitur culpa corruptio actio, quam corruptio passio. Verum est etiam quod aliquis dum caret iustitia, quam debet habere, culpabilis est. Ratio vero principalis quare culpabilis est, est ex hoc quod ipse fecit sibi illam carentiam: nam si inuoluntarie eam sustineret aliunde, tunc teneret potius rationem poenae, quam culpae.

4. Ad illud quod obijcitur, quod omnis poena est iusta, et laudabilis, dicendum quod est poena iniusta, et poena acta, et poena contracta. Et cum dicitur quod omnis poena est iusta, et laudabilis, hoc intelligitur de poena iniusta: de poena acta, vel contracta non habet veritatem, nisi prout intelliguntur sub ratione poenae: priuatio autem boni passiua, siue ipsius animae deformatio, non est poena iniusta, sed est poena acta, quia anima hanc poenam in se factum peccat.

5. Ad illud quod obijcitur, quod peccatum est causa corruptionis passiue, dicendum quod illud intelligitur de peccato quod est in actu, quod est causa corruptionis in voluntate per modum habitus: et vtrumque, sicut ostensum est prius, habet rationem actionis, et passionis. Potest tamen dici quod est peccatum dicatur corrumpere: non tamen est proprie causa corruptionis, sed potius ipse peccans. Et si dicatur peccatum esse causa corruptionis passiue, hoc dicitur ratione ipsius peccantis, sicut actio dicitur esse causa passionis ratione ipsius agentis: fortassis enim idem potest esse actio, et passio sola comparatione differens.

QVÆSTIO III.

An peccatum ex eo quod corrumpit bonum, contrarietur bono increato.

Alex. Ales. 2. p. q. 94. Memb. 8. ar. 1. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 35. q. 3.

FVNDAMENTA. Aug. de Ciuit. Dei 10. s. lib. 12. cap. 3.

TRVM peccatum ex hoc quod corrumpit bonum, contrarietur bono increato. Et quod sic, videtur. Primo per Augustinum dicentem 11. de Ciuitate Dei: Vitium est contrarium Deo tamquam malum bono: naturae vero, quam vitiat, non tantum est contrarium, sed etiam obnoxium: ergo videtur malum in eo quod corrumpit naturam, contrariari summo bono.

ITEM quod facit hominem rebellem, et contra-

rium Deo, illud potissime Deo contrariatur: sed peccatum facit hominem inimicum Deo, et pugnare aduersus Deum, et resistere, sicut ex diuersis locis Scripturae accipi potest: ergo, et cetera.

ITEM contrarietas effectuum attestatur contrarietati causarum, maxime quando causa sic est in alterum contrariorum quod non potest esse in reliquo: sed summi boni est iustitiam facere, peccati vero est iustitia priuare: nec Deus potest priuare iustitia, nec malum potest facere iustitia: ergo videtur quod malitia sit summo bono contraria in hoc quod priuat iustitia.

ITEM quod contrariatur praepcepto alicuius, contrariatur ipsi praepicienti: sed malum contrariatur verbis, et mandatis Dei, in hoc quod est corruptio, et corrumpit illud quod mandata Dei praepiunt seruari: ergo, et cetera.

ITEM charitas, et cupiditas opponuntur: similiter gratia, et culpa opponuntur: sed gratia, et charitas Deo vniunt, et assimilant: et in hoc maximam habent cum somno bono conuenientiam: ergo e contra, cupiditas, et culpa reddunt animam Deo deformem, et ab eo separant: et si hoc, ergo habent cum Deo contrarietatem, et repugnantiam.

SED CONTRA: Malum nulli contrariatur, nisi ei cui est malum, et nulli inest malum, nisi ei cui nocet: si ergo nullum malum summo bono potest nocere, quia iam non esset summum, videtur quod ratione priuationis boni non contrarietur malum aliquod summo bono.

ITEM omnia contraria nata sunt fieri circa idem: sed malum nullo modo natu est fieri circa summum bonum: ergo nullo modo contrariatur summo bono.

ITEM omnium contrariorum aliqua est proportio: sed mali ad bonum increatum nulla est proportio: ergo nulla contrarietas est istius mali ad illud summum bonum.

ITEM omne contrarium aliquo modo resistit, et repugnat suo contrario: sed diuina virtuti cui sit omnipotentissima nihil potest resistere: ergo impossibile est malum contrariari Deo, nec in se, nec in suo opere.

ITEM nihil quod facit ad pulchritudinem operis, contrariatur sapientiae artificis: sed mala, quae perpetrantur, faciunt ad decorem vniuersitatis: ergo nullo modo contrariantur nec bonitati, nec sapientiae Conditoris. Queritur ergo pro quanto habeat illud intellegi, quod malum facit hominem Deo inimicum, et aduersarium, cum Dei voluntas impletur ex omnibus, et omnia subiaceant eius voluntati, et nutui.

CONCLUSIO.

Peccatum bonum corrumpens, bono increato contrariatur in effectu suo sicut in parte, licet non vniuersaliter.

RESP. AD ARG. Dicendum quod aliquod malum contrariari alicui bono dupliciter potest intellegi. Aut in se, et secundum formam: aut in suo effectu, et in operatione. Primo modo malum non potest contrariari summo bono, cum illud sit bonum, per essentiam, cui nihil omnino est contrarium. Secundo vero modo quodam pacto potest contrariari, et quodam pacto non. Nam dupliciter potest aliquis repugnare alicui in suo effectu, aut quia repugnat ex parte virtutis ipsius agentis, aut quia repugnat ex parte idoneitatis ipsius susipientis. Primo modo nihil potest repugnare Deo in suo opere, quoniam virtus Dei omnipotentissima est: et ideo nullum potest inuenire obstaculum. Secundo modo subdistinguedum est, quia nocentium inferre effectui, hoc potest esse dupliciter, aut simpliciter, et vniuersaliter, aut in parte. Primo modo nihil potest contrariari Deo in opere suo. Tantus enim est, et talis ordo vniuersitatis, quem ei Conditor dedit, vt a nullo possit malo

Aug. lib. 3. de li. arb. c. 22. et seq. tribus 10. 1. et 12. de Ci. ni. Dei c. 18 et seq. 10. 5.

malò perturbari, secundum quòd in pluribus locis vult Augustinus. Vltimo vero modo aliquid potest repugnare Deo in effectu suo, quia, per malum bene contingit aliquid Dei effectum reddi minus habilem ad susceptionem diuinæ influentiæ ad obtentum perfectionis, et beatitudinis, ad quem ordinatur ex sua primaria conditione. Et sic patet, quòd vno modo malum potest dici contrariari Deo in suo effectu, sicut rationes ad primam partem inducta ostendunt: alijs vero modis non, sicut ostendunt rationes, quæ ad secundam partem inducuntur, et ita diuersis vijs verum concludunt, et concedenda sunt.

Voluntas duplex.

PER hunc etiam modum soluendum est illud, quòd vltimo quærebatur, scilicet pro quanto quis dicatur Deo inimicus. Nam iuxta modum prædictum distinguenda est voluntas beneplaciti, et voluntas signi. Voluntas beneplaciti est ipse Deus. Voluntas vero signi dicit aliquid effectum creatum. Dum ergo dicitur, quòd aliquis homo aduersatur Deo, hoc non intelligitur quòd aduersetur, et inimicetur voluntati beneplaciti, cui nullus potest resistere, immo semper impietur vel ab homine, vel de homine: sed hoc dicitur quantum ad voluntatem signi, quia cum Deus præcipiat vnum, homo malus facit contrarium, et ita Deo aduersatur: et talem hominem, qui sic aduersatur Deo, Deus odit non affectu, et repugnantia voluntatis, sed effectu punitionis: sic enim hominem affligit, sicut quis affligeret suum aduersarium. Et sic eum affligendo, ordinat eum ad honorem suum, et reddit eum sibi subiectum, et sic voluntati beneplaciti voluntates ceteræ subseruiunt, et militant, quamuis aliqæ contrariæ videantur ratione eius, quòd repugnat voluntati signi. Sic etiam omnia mala a Deo ordinantur, quamuis repugnare videantur diuino ordini in aliquo effectu particulari. Et per hæc, quæ dicta sunt, satis potest faciliter ad quaesita responderi.

Aug. Ench. 107. in sententia. 3. de Tri. cap. 4. 20. 3.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quantum ad secundum principale quaeritur de modo corrumpendi bonum per peccatum. Et cum dicat Augustinus quòd malum sit corruptio modi, speciei, et ordinis, ideo circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum per quodlibet malum corrumpantur ista tria simul, et inseparabiliter. Secundo quaeritur, vtrum hæc tria per malum corrumpantur æqualiter, siue æque principaliter. Tertio quaeritur, vtrum possint corrumpi totaliter.

QVÆSTIO I.

An modus, species, et ordo per quodlibet peccatum corrumpantur.

S. Tho. 1. 2. q. 85. art. 1. Et 2. Sent. dist. 35. q. 1. art. 4. Et de malo q. 2. ar. 11. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 35. q. 2. ar. 1. et 2. Rich. 2. Sent. d. 35. ar. 2. q. 3. et 4. Stephana Brulef. 2. Sent. dist. 35. q. 4.

FVNDAMENTA. Lib. de Natura boni. c. 4. fo. 6.

TRVM per quodlibet malum habeant ista tria, scilicet modus, species, et ordo corrumpi simul, et inseparabiliter. Et quòd sic videtur. Primo per diffinitionem mali, quam ponit Augustinus: Malum est priuatio boni, speciei, et ordinis. Si enim hæc diffinitio recta est, ergo debet conuenire, cuiuslibet malo: ergo quodlibet malum est priuatum, istorum trium.

ITEM impossibile est esse modum sine specie, et ordine, et econuerso: sed quæ necessario se concomitantur in esse, necessario se concomitantur in priuatione. Si ergo malum est priuatio alicuius horum, necesse est quòd simul illa tria habeat corrumpere.

ITEM maior est connexio in his tribus, videlicet modo, specie, et ordine, quam sit in habitibus virtutum, qui sunt diuersi formaliter secundum speciem: sed propter connexionem habituum cum amittitur vnus habitus, necessario et omnes perduntur: ergo multo fortius cum per malum priuatur ordo, priuatur simul species, et modus.

ITEM per donum gratiæ melioratur anima, et eius habitus quantum ad hæc tria, scilicet modum, speciem, et ordinem. Nam gratia reddit animam meliorem, et pulchriorem, et rectiorem: ergo cum culpa directe opponatur gratiæ, et tollat ipsam gratiam, videtur quòd hæc tria simul, et inseparabiliter corrumpat, et minuat.

ITEM per donum gratiæ melioratur anima, et eius habitus quantum ad hæc tria, scilicet modum, speciem, et ordinem. Nam gratia reddit animam meliorem, et pulchriorem, et rectiorem: ergo cum culpa directe opponatur gratiæ, et tollat ipsam gratiam, videtur quòd hæc tria simul, et inseparabiliter corrumpat, et minuat.

AD OPPOSITVM.

DEO per comparisonem sub ratione finis, nihilominus tamen saluator comparatio ipsius ad Deum, sub ratione efficientis, et exemplaris: ergo ad corruptionem ordinis non sequitur necessario corruptio modi, et speciei.

ITEM in corporibus videmus modum auferri sine specie, et speciem etiam auferri posse sine ordine per aliquod malum, quòd nocet bono naturæ. Nam aliquis habens indebitam quantitatem, habet pulchritudinem formæ, et econuerso, et similiter est in ordine: sed sic se habet malum culpæ ad modum, speciem, et ordinem in spiritualibus, sicut malum quòd nocet naturæ ad modum, speciem, et ordinem in corporalibus: si ergo in corporalibus non priuantur illa tria simul, et inseparabiliter, videtur quòd nec in spiritualibus.

ITEM nos videmus quòd alia bona naturalia sic se habent, quòd vnum potest auferri sine altero, sicut fortitudo sine eloquentia, et econuerso: ergo si modus, species, et ordo dicunt bona naturalia ipsius animæ: videtur quòd vnum sine altero priuari habeat per malum culpæ.

ITEM tantum vnum vni opponitur: ergo malum vnum opponitur vni bono: aut igitur quodlibet peccatum claudit in se tria peccata, siue mala, aut si vnicum est peccatum siue malum, videtur quòd non tollat simul, et semel ista tria. Si tu dicas quòd ista tria concurrant simul in vnum bonum, quaero qualiter possit intelligi cum videantur differre formaliter. Et iterum cum in omnibus habeant reperiri, qualiter dicuntur per malum culpæ priuari, quòd non reperitur nisi in sola creatura rationali.

Aristot. 1. cali. 11. et 10. Metaph. 1. 4. et 17. et Auer. 3. Phy. 62.

CONCLUSIO.

Omne peccatum corrumpit circa voluntatem hæc tria, modum speciem, et ordinem simul, et inseparabiliter.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quòd triplex fuit modus assignandi, et distinguendi modum, speciem, et ordinem in rebus. Nam aliqui acceperunt ista tria secundum diuersas proprietates in eadem re considerata, ita quòd modus dicat aliquid pertinens ad genus quantitatis, et species aliquid pertinens ad genus qualitatis, et ordo aliquid pertinens ad genus relationis. Sed iste modus assignandi non consonat verbis Augustini. Nam ipse vult quòd in quolibet quantumcumque paruo bono, non solum in substantia, sed etiam in proprietate substantiæ, reperire ista tria: vnde hæc tria se extendunt ad omnia entium.

Opinio 1.

Improbatio

De Natura boni cap. 3. fo. 6.

Opin. 2.

entium, et prædicamentorum genera. Alius vero modus assignandi, et distinguendi ista tria sumitur per comparisonem ad diuersa. Quælibet enim res tripliciter habet considerari, videlicet in se, et per comparisonem ad alias res vniuersi, et in comparisonem ad finem. Vt autem in se consideratur, sic attenditur in ea modus. Nam vnaquæque res in seipsa finita est, et modificata. Vt autem comparatur ad res alias, sic attenditur in ea species, sicut attenditur pulchritudo partium secundum situm, quem habent in toto. Vt autem comparatur in relatione ad finem, sic attenditur in ea ordo. Vnaquæque enim res ordinata est, dum directe tendit ad finem, ad quem est.

Improbatio

Opin. 3.

Iste autem modus dicendi, etsi videatur elici ex verbis Augustini, adhuc tamen veritate perfecte non attingit, omnibus enim alijs rebus circumscriptis remanente vna sola anima adhuc potest peccare: et adhuc potest attendi in ea modus, species, et ordo. Et ideo hic est tertius modus dicendi prædictis rationalior, quòd modus, species, et ordo considerantur in eadem re secundum diuersas comparationes, siue relationes ad idem. Attenduntur enim in vnaquaque creatura, secundum quòd ipsa est vestigium Creatoris: quòd quidem vestigium consistit in comparatione creaturæ ad Creatorem secundum triplex genus causæ, sicut in primo libro dictum fuit: ita quòd modus attenditur secundum comparisonem creaturæ ad Creatorem in ratione causæ efficientis, species in ratione exemplaris causæ, et ordo in ratione finalis causæ. Et quia quodlibet ens quatumcumque modicum habet istam comparisonem ad Deum, in quolibet ente creato reperitur hæc tria. Iuxta hunc igitur modum attendendum est, quòd creatura rationalis et est natura, vel creatura quædam, et est vterius præter alias creaturas operans per voluntatem: et vtroque modo habet comparari ad Deum: et vtroque etiam modo habet reperiri in ea modus, species, et ordo: vtroque etiam modo habet circa eam reperiri malum, quòd est istorum trium corruptiuum: sed malum culpæ proprie habet consistere circa ipsam, secundum quòd est voluntarie operans: et ideo priuare habet modum, speciem, et ordinem secundum quòd consistunt circa ipsam voluntatem, vt est voluntarie operans. Voluntas autem cum habet modum, speciem, et ordinem, sicut debet, bona est. Tunc autem voluntas nostra bona est, quando in mouendo siue operando continuatur diuinæ voluntati, vt principio mouenti, et conformatur ei, vt regulæ dirigenti, et vnitur ei vt fini quietanti: et in primo attenditur modus, in secundo species, et in tertio ordo secundum comparisonem in triplici genere causæ. Quando cumque vero aliquis peccat, necessario discontinuatur Deo tamquam a principio mouente, quia Deus numquam mouet ad peccatum. Discordat a Deo tamquam a regulæ dirigente: et elongat se, et deordinat se a fine quietante, ponens creaturam finem: et in omni peccato necesse est ista tria concurrere. Et sic patet, quòd omne peccatum corrumpit circa voluntatem hæc tria, scilicet modum, speciem, et ordinem simul, et inseparabiliter. Et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt. Ad rationes vero in oppositum adductas facile est respondere.

AD primum enim quòd obijcitur, quòd semper manet salua comparatio ad efficiens, et exemplar, dicendum quòd voluntas, vt natura quædam est, habet ad Deum comparari illo triplici genere causæ: et secundum hoc habet quandam modum, speciem, et ordinem, in quibus communicat cum omni genere creaturæ, et malum culpæ non habet hoc modo illa priuare. Alio modo, sicut prædictum est, habet comparari ad Deum vt mouentem, et dirigentem, et quietantem: et hoc modo non manet salua comparatio ad Deum sub ratione exemplaris siue regulæ dirigentis, nec etiam sub ratione mouentis, sicut

S. Bon. To. 4.

non manet sub ratione finis.

AD illud quòd obijcitur, quòd in corporibus vnum potest adimi sine altero, dicendum quòd hæc in corporibus dupliciter possunt accipi. Vno modo prout accipiuntur penes dispositiones diuersas: et hoc modo vnum potest adimi sine altero: sed hoc modo non attenditur in eis ratio vestigij. Alio modo prout attenduntur penes idem secundum comparationes, videlicet prout eadem forma substantialis dat modum, speciem, et ordinem secundum diuersas comparationes in triplici genere causæ: et hoc dico quantum ad primum esse. Vel prout eadem forma accidentalis dat quantum ad bene esse: et hoc modo numquam fallit, quin si fiat corruptio in modo, per consequens etiam fiat in specie, et ordine, et econuerso.

AD illud quòd obijcitur, quòd in alijs bonis naturalibus non est ita, dicendum quòd non est simile, quia alia bona naturalia essentialiter differunt: et ideo vnum potest corrumpi, et tolli sine altero: non sic autem est in modo, specie, et ordine, immo circa idem fundantur, sicut ostensum est.

ET per hoc patet responsio ad vltimum. Nam etsi modus, species, et ordo, videantur esse tria bona, non tamen sunt diuersa per essentiam, sed dicuntur tres comparationes eiusdem boni. Patet etiam illud quòd vltimo quærebatur, quare scilicet culpa non est in omnibus, in quibus reperitur modus, species, et ordo, quia non est priuatio illorum trium, secundum quòd in eis consistit generalis ratio vestigij, et consistunt circa omnem creaturam, sed prout consistunt, circa voluntatem deliberatiuam.

QVÆSTIO II.

An modus, species, et ordo corrumpantur per peccatum.

S. Tho. 1. 2. q. 8. art. 4. Et 2. Sent. dist. 35. q. 1. art. 5. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 35. q. 2. art. 1. Richardus 2. Sent. dist. 35. art. 2. q. 3. Thom. Arg. 2. Sent. dist. 35. q. 1. art. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 35. q. 4.

TRVM hæc tria per quodlibet peccatum corrumpantur æqualiter. Et quòd sic videtur. Primo per Augustinum in lib. de natura boni: Vbi hæc magna sunt, magnum est bonum: vbi parua paruum: ergo secundum hæc tria attenditur intentio, et diminutio in omni bono: ergo si idem bonum non potest esse magis et minus seipso, necesse est, cum ista tria priuantur, quòd æqualiter priuentur.

ITEM ista tria sunt vestigium Trinitatis summæ, vbi est perfecta æqualitas, et consubstantialitas: ergo sicut hæc tria ita sunt consubstantialia, quòd vnum sine altero esse non potest, sic etiam sunt æqualia: ergo quantum diminuitur de vno, necesse est tantum diminui de reliquo.

ITEM hæc tria priuari, non est nisi bonum priuari, sicut prius ostensum est: sed in eodem, et secundum idem non est magis, et minus reperire: ergo si per idem malum ista tria priuantur, necesse est priuari æqualiter.

ITEM quanto voluntas plus recipit a Deo, tanto est Deo similior, et quanto est Deo simillior, tanto magis ad Deum tendit: ergo necesse est quòd quantum habet de modo, tantum habeat de specie, et ordine: et sic hoc.

Improbatio Opia. 4. dios soli illuminanti, sol posset continue radios suos reftaurare, quamvis habeat actualiter finitatem, sic et in proposito dicunt fe habere: et ideo cum peccatum non possit ipsam voluntatem, quæ est radix, et principium illius habitatis perimere, et voluntas semper possit illam habitatem continuare, malum culpæ nūquam potest eam totaliter consumere, quamvis aliquo modo possit diminuere. Sed nec iste modus dicendi satisfact. Nam si ideo habitas non finiretur, propter hoc quod continue restaturatur, sic duo sequerentur inconuenientia, quorum vnum esset, quod nec habitas minueretur nisi ad tempus, sicut nec aqua fontis: aliud esset, quod homo posset resurgere a peccato per seipsum, si illam habitatem posset voluntas sine gratia restaurare, et restaurando continuare. Et propterea est quartus modus dicendi, videlicet quod habitas semper potest minui, et numquam totaliter consumi: et hoc quia est elongabilis a reftitudine in infinitum. Sicut enim linea curva potest infinities elongari a reftitudine, id est, numquam tantum elongari, quin adhuc possit magis: sic cum malum corrupat habitatem elongando ipsam a reftitudine, pro eo quod ipsum malum, siue malitia est, curuatur, et intentio in malo est per recessum a bono, habitas illa numquam adeo diminiuitur, quin adhuc possit magis diminiui, quia numquam adeo elongatur, quin magis possit elongari, et numquam adeo curuatur, quin possit magis curuari: et ideo semper potest per malum diminiui, et numquam totaliter tolli. Hic autem modus dicendi inter ceteros prædictos magis videtur esse rationalis, pro eo quod fundatur super modum adimendi ipsius mali. Corruptum enim, sicut dictum est, per elongationem a bono, sicut dicit Augustinus, et Magister in sine distinctionis recitat in litera. Ad huius igitur modi intelligentiam ampliorem habendam notandum est, quod sic corrumpit, et diminiuit culpa habitatem illam sicut ei opponitur: sed non opponitur illi habitati secundum id quod est, vt prædictum est supra, siue prout fundatur in natura, sed secundum id ad quod est, id est pro ut ordinatur ad gratiam: et ideo numquam corrumpit eam, nec diminiuit ita quod aliquam partem sui auferat secundum id quod est: sed quia deordinat ab eo ad quod est, ac per hoc sic diminiuit quod relinquit: et ideo sic corrumpit quod numquam totaliter tollit. Vnde sicut dicit Magister quod concupiscentia ex vsu charitatis continue minuitur, et numquam finitur, quia charitas numquam opponitur ipsi concupiscentiæ secundum radicem suam et secundum id in quo radicatur, sed secundum id ad quod inclinatur: sic intelligendum est esse in proposito: et illud melius manifestatur, si sumatur exemplum in terminis. Habitatio enim illa, quam dicimus diminiui, non est aliud quam idoneitas animæ ad suscipiendam gratiam, et ad cooperandam gratiæ iam susceptæ. In hoc igitur dicitur culpa illam habitatem minuere, quod reddit animam minus idoneam ad vtrumque. Nam enim homo peccat, Deum offendit, et ex hoc efficitur indignus, et ineptus ad suscipiendam gratiam Dei. In hoc etiam quod peccat, pronus ad malum redditur, et in hoc efficitur ineptus ad opera virtutum: sed planum est istud, quod numquam est aliquis adeo indignus gratiæ Dei, quin adhuc possit esse indignior, quia numquam tantum offendit, quin adhuc possit magis offendere: numquam est adeo indignus quin quamdiu est in statu viæ, sit susceptibilis gratiæ: et ita nūquam ex illa parte efficitur inhabilis in summo ad susceptionem gratiæ. Similiter ex parte pronitatis nullus est adeo pronus, quin possit adhuc magis pronus

A effici, pro eo quod voluntas semper est libera: et ideo numquam pronitas in voluntate potest fieri necessitas: et ita potest homo semper fieri magis, ac magis pronus, et magis ineptus ad cooperandum gratiæ, et per hoc ex neutra parte totaliter dehabitatur. Et sic patet, quod habitatio illa per culpam semper potest minui, et numquam totaliter tolli. Et ratio huius est, quia non minuitur alicuius partis ablatione, sed elongatione, non secundum id quod est, sed secundum id ad quod est: hoc enim modo culpa illi habitati opponitur: et ideo per hunc modum ab ea diminiuitur. Concedenda sunt igitur rationes, quæ hoc ostendunt. Ad rationes ad oppositum satis plana est responsio.

1. 2. 3. NAM quod obijcit primo, secundo, et tertio, per hoc soluitur, quia illæ tres rationes ex malo intellectu diminutionis procedunt. Arguunt enim ac si habitatio minueretur secundum id, quod est, et eius pars aliquota tolleretur: hoc autem non est sic, sed per elongationem, vt dictum est. Et ideo numquam potest tot peccatis dehabitari, quia adhuc possit magis pluribus, nec etiam tanto peccato, quin adhuc maiori. Et ideo dicit Dionysius quod malum est infinitum: non quia aliquod sit malum summum quo nihil possit esse peius, sed quia non est aliquod ita malum, quin adhuc possit esse peius. Et ideo per quantumcumque malum numquam adimitur habitatio secundum totum: quamvis enim sit finita, modus tamen adimendi ipsam protendit vsque in infinitum, non in infinitate actuali, sed potenciali, qua scilicet dicimus, quod curuum a recto in infinitum potest recedere.

Ca. 4. de di. nom. ad. fi.

4. Ad illud vero quod obijcitur, quod gratia totaliter tollit concupiscentiam, dicendum quod quedam est gratia, quæ opponitur ipsi concupiscentiæ secundum id, quod est: quedam vero quæ opponitur ipsi solum secundum id, ad quod est: et prima est quedam gratia gratis data, et totaliter potest tollere concupiscentiam, dum sanatur, et reintegratur naturam vitiatam. Alia vero est gratia gratum faciens. Et de hac dicit Augustinus quod quamuis diminiuat concupiscentiam, numquam tamen finit eam: et huic gratiæ assimilatur culpa respectu habitatis, non alteri. Nam sicut dictum est, non opponitur illi habitati secundum se, siue secundum id in quo est, sed secundum id ad quod est.

5. Ad illud quod obijcitur, quod gloria reddit impossibile ad malum, dicendum quod etiam pena reddit impossibile ad bonum: sed tamen aliter, et aliter, quia gloria reddit impossibile ad malum, in hoc quod in eo auferatur radix mali, scilicet ipsa concupiscentia, et datur plenitudo boni. Damnatio vero æterna reddit impossibile ad bonum, non quia ibi fit plenitudo omnis mali, nec etiam quia auferatur naturalis aptitudo ad bonum, sed quia auferatur merendi spatium, et Deus amplius non offert gratiam iuuantem ad bonum. Et ideo illa impossibilitas non dicitur per priuationem habitatis omnimodam, sed potius propter benefaciendi impedimenta. Vnde si aliquis damnatus ad statum viæ reduceretur, nulla sibi habitate collata, de notio habitatem haberet ad susceptionem gratiæ. Et propterea quamuis ordinario habitatis impediatur, tamen habitatio numquam totaliter tollitur. Esto autem quod concederetur, quod tolleretur in inferno, adhuc tamen non sequeretur, quod totaliter tolleretur per peccatum: Nulla enim culpa ponit hominem extra statum viæ: et ideo nec auferat homini habitatem ad gratiæ susceptionem.

D I S T I N C T. XXXVI.

QVOD QVAEDAM SIMVL SVNT PECCATA et pœna peccati: quædam peccata et causa peccati: alia vero peccata, et causa, et pœna peccati.



SCIENTVM est tamen quedam sic esse peccata, vt sint etiam pœna peccatorum. Vnde Augustinus super illum locum Psal. 57. Supercedidit ignis, et non viderunt solem, ait: Ignis superbia, et concupiscentia, et ira intelligitur. Ista pœna pauci vident: ideo eas maxime commemorat Apostolus in Epistola ad Romanos, et enumerat multa que peccata sunt, et pœna peccati. Inter primum enim peccatum apostasia, et vltimam pœnam ignis æterni, media que sunt, et peccata sunt, et pœna peccati: Gregorius quoque super Ezech. ait: Contemnentii qui non vult pœnitentiam citius non deletur, aut peccatum est et causa peccati: aut peccatum et pœna peccati: aut peccatum simul et causa et pœna peccati. Vnde Moyses: Nondum sunt completa peccata Amorreorum. Et Dauid inquit: Appone iniquitatem super iniquitatem eorum. Et alius Propheta: Sanguis sanguinem tetigit, id est, peccatum peccato additum est. Paulus quoque ait: Propterea tradidit illos Deus in passionem ignominie, et cet. Et item: Vt impleant peccata sua semper. Ioanni quoque per angelum dicitur: Qui in sordibus est, sordescat adhuc. Ex his testimonijs colligitur peccatum aliquod et peccatum esse, et pœnam peccati.

Rom. 1. d. Homil. 11. ibi. et si conuert. et 25. Mor. c. 9. Gen. 15. d. Psal. 68. o. Ofce 4. a. Rom. 1. d. 1. Thes. 2. c. Apoc. 22. c.

Ex prædictis quæstio oritur, scilicet an in quantum peccatum est, sit pœna peccati.

ET ideo merito quaritur, vt in quantum peccatum est, sit pœna peccati. Quod non videtur, cum omnis pœna peccati iusta sit. Vnde Augustinus in libro Retractionum: Omnis pœna peccati iusta est, et supplicium nominatur. Si ergo peccatum quod est peccatum et pœna peccati, in quantum peccatum est, pœna peccati est, cum omnis pœna iusta de iustitia Dei veniat, videtur in quantum peccatum est, iustum esse, et a Deo prouenire. Ad quod illi respondent, peccatum sic dici pœnam peccati, quia per peccatum, in quod merito præcedentis peccati homo labitur deserente Deo, corrumpitur bona natura. Sicut ignis æternus dicitur pœna malorum, quia ea cruciantur: nec tamen ipse cruciatus malorum ignis est, sed per ignem fit in homine. Ita per peccatum corrumpitur natura, et imminuitur bonum natura: et est ipsa imminutio et corruptio boni, passio et pœna: et non est essentialiter ipsum peccatum, per quod fit: sed ideo peccatum dicitur, vt præmissum est, quia per peccatum illico, vt peccat homo, fit in homine illa corruptio, que tamen fit Deo auctore. Illa enim pœna siue passio, que est boni corruptio, a Deo est. Illius tamen, vt sic dicam, materia et causa est peccatum, quod a Deo non est. Quod videtur Augustinus notasse, et iuxta hunc sensum intellexisse, cum ait in libro de prædestinatione Sanctorum: Prædestinatione Deus ea præscit que fuerat ipse facturus. Sed præscit Deus etiam que non est ipse facturus, id est, omnia mala, quia etsi sunt quedam, que ita peccata sunt, vt etiam pœne sint peccati, secundum illud Apostoli: Tradidit illos Deus in passionem, et cet. non tamen peccatum Dei est, sed iudicium, scilicet pœna. In Scriptura enim sepe nomine iudicij pœna intelligitur. Hic diligenter intendentibus insnuare videtur, ea que peccata sunt, et pœna peccati: non in quantum peccata sunt, sed in quantum pœna, Dei esse. Nam cum dixisset Deum non esse facturum mala aliqua, id est, peccata, quia posset ei obijci, quedam peccata esse etiam pœnas peccati, et pœna peccati omnis iusta est, et ideo a Deo est: quasi determinando secundum quid faciat ea, vel secundum quid non faciat, addidit reliqua. Iuxta vero prædictam intelligentiam peccata sane dicuntur pœna. Vnde Apostolus appellat eas passionem ignominie, quia, vt ait auctoritas, licet quedam peccata sint qua delectant, sunt tamen passionem naturæ non nominanda: quia per ea corrumpitur natura.

Lib. 1. c. 9. et lib. 3. de li. arb. c. 19 10. 1. Ca. 10. 10. 7. Rom. 1. d.

Quod cum omne peccatum possit dici pœna, non tamen omne est pœna peccati.

ET licet ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici pœna, non tamen omne potest dici pœna peccati. Pœna enim peccati, vt prædictum est, est illud cuius causa est aliud præcedens. S. Bon. To. 4. tit 3. peccatum.

D I S T I N C T.

peccatum . Nam peccatum sic dicitur pœna peccati respectu precedentis , sicut dicitur causa peccati respectu sequentis . Quo fit ut idem peccatum et causa sit , et pœna peccati : sed alterius peccati pœna , et alterius causa : ut enim Gregorius in Moral. ait : Peccatum quod pœnitentia non diluitur , suo pondere mox ad aliud trahit . Unde fit ut non solum peccatum sit , sed et causa peccati , ex illo quippe vitio culpa subsequens oritur . Peccatum vero quod ex peccato oritur , non solum peccatum , sed pœna peccati est : quia iusto iudicio Deus cor peccantis obnubilat , ut precedentis peccati merito , etiam in alia cadat . Quem enim liberare noluit , deserendo percussit . Proinde , ut Augustinus ait : Precedentis est hæc pœna peccati , et tamen etiam ipsa peccatum est . Iudicio enim iustissimi Dei traditi sunt , ut ait Apostolus de quibusdam , siue deserendo , siue alio modo explicabili , siue inexplicabili , in passionem ignominie , ut crimina criminibus vindicarentur , et supplicia peccantium non tantum sint tormenta , sed et vitiorum incrementa . Illa ergo peccata quæ enumerat Apostolus , quia de superbia sunt , non solum peccata , sed etiam supplicia sunt . Ecce ex his iam fit perspicuum quedam peccata etiam pœnas , et causas peccati esse : et illud peccatum esse pœnam peccati , quod causam precedentem habet peccatum : atque illud peccatum esse causam peccati , quod est meritum sequentis culpe .

Li. 25. c. 9. circa illud Iob c. 34. no. uis Domini opus eorum. Aug. cõtra Iul. li. 5. c. 3. inter prin. et med. Ibid. super. viori.

Ex prædictis videtur significari ipsa eadem quæ peccata sunt , esse et pœnas peccati .

S E D cum ait crimina criminibus vindicari , videtur insinuare ea ipsa quæ peccata sunt , essentialiter esse pœnas peccati , id est , punitiones peccati . Ad hoc autem , inquit illi , hæc et de Tr. non longe a me die . similia dicta esse secundum rationem prædictam : et ideo intelligenda fore secundum præmissam expositionem . Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi .

Hilar. lib. 4. de Tr. non longe a me die .

Quòd non obuiat veritati , si quis dicat ipsa peccata esse pœnas peccati essentialiter .

I N nullo tamen præiudicium factum veritati putatur , si quis dicat ipsa eadem quæ peccata sunt , essentialiter , ut ita dicam , esse pœnas , id est , punitiones peccatorum precedentium , quæ iuste sunt , et a Deo sunt . Nec tamen in quantum peccata , a Deo sunt , nec in quantum peccata sunt , pœna peccati sunt : et tamen in quantum peccata sunt , priuationes boni sunt , sed ut supra dictum est , causaliter et actiue dicuntur priuationes .

Dist. præcedenti .

Aperte ostendit peccata quedam esse pœnam peccati , et pœnam ipsam iustam esse a Deo .

Q U O D autem quedam peccata pœna sint , et ipsa pœna iusta sit , et a Deo sit , euidenter tradit Augustinus in libro Retractionum primo , dicens quedam necessitate fieri ab homine quæ mala sunt , et eadem iusta pœna peccati sunt . Sunt , inquit , quedam necessitate facta improbanda , ubi homo vult recte facere , et non potest . Unde et illud Apostoli : Non quod volo facio bonum , sed quod odi malum , hoc ago . Et illud : Caro concupiscit aduersus spiritum , et spiritus aduersus carnem . Hæc enim inuicem sibi aduersantur , ut non ea quæ vultis faciatis : sed hæc omnia ex illa mortis damnatione sunt . Nam si non est ista pœna hominis , sed natura , nulla ista peccata sunt . Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est homo , cum hæc facit , ea utique facit quæ debet . Si autem homo , quia ita est , non est bonus , nec habet in potestate ut sit bonus , siue non videndo qualis esse debeat , siue videndo et non valendo esse qualem se esse debere videt , pœnam istam esse quis dubitet ? Omnis autem pœna si peccati pœna est , iusta est , et supplicium nominatur . Si autem iniusta est pœna , quoniam pœnam esse nemo ambigit , iniusto aliquo dominante homini imposita est . Porro quia de omnipotentia Dei et iustitia dubitare demeritis est , iusta est hæc pœna , et pro peccato aliquo impenditur . Non enim quisquam iniuste dominans , aut surripere hominem potuit , veluti ignoranti Deo , aut extorquere inuito tamquam inuidiori , ut hominem iniusta pœna cruciaret . Relinquitur ergo , ut hæc pœna iusta de damnatione hominis veniat . His atque alijs pluribus testimonijs docetur quedam esse peccata , et pœnas peccati essentialiter .

Ca. 9. et li. 3. de lib. ar. c. 18. 10. r. Rom. 7. d. Gal. 5. c.

De quibusdam quæ sine dubio peccata sunt et pœnæ , ut ira , inuidia .

P R A E T E R E A nullatenus ambigendum est , quedam peccata absque ullo scrupulo pœnas esse , ut inuidia quæ est dolor alieni boni : et ira , quæ etiam non in quantum pœna sunt , peccata sunt : ita etiam de cupiditate et timore , et alijs huiusmodi sentiendum est . Unde Augustinus in libro 83. questionum ait : Omnis perturbatio passio : omnis cupiditas , perturbatio . Omnis ergo cupi-

Quest. 77. 10. 4.

ergo cupiditas , passio . Omnis vero passio cum est in nobis , ipsa passione patimur . Omnis ergo cupiditas cum est in nobis , ipsa cupiditate patimur : et in quantum cupiditas est , patimur ea . Omnis autem passio in quantum ipsa patimur , non est peccatum : ita et de timore . Non enim consequens est , ut si patimur timorem , ideo non sit peccatum , quia multa sunt peccata quæ patimur , sed non in quantum patimur eis .

Quòd verbis Augustini præmissis quedam sententia Hieronymi obuiare videtur .

I L L V D autem diligenter est annotandum , quòd supra positis verbis Augustini dicentis , quedam necessitate facta esse improbanda et mala , videtur obuiare quod Hieronymus ait in explanatione fidei : quòd licet supra sit positum , tamen ut perfectius sciatur , iterare non piget . Execramur , inquit , eorum blasphemiam , qui dicunt impossibile aliquid homini a Deo esse præceptum , et mandata Dei non a singulis , sed ab omnibus in commune posse seruari , et paulo post : Et tam illos errare dicimus , qui cum Manicheo dicunt hominem peccatum vitare non posse , quam illos qui cum Ioviniano asserunt hominem non posse peccare . Ecce Hieronymus dicit errorem esse , si quis dicat hominem vitare peccatum non posse . Qui autem dicit quedam necessitate fieri , quedam dicit non posse vitari . Cum ergo id Augustinus dicat , videtur aut erroris esse quod tradit , aut non esse verum quod Hieronymus ait .

To. 4. ad Damas. Pam. Dist. 28. huius. 2.

Determinatio contrarietatem submouens de Sanctorum medio .

A D quod dici potest , quia Augustinus secundum statum huius miserie , ad quam pertinet ignorantia et difficultas , ut idem ait in libro de libero arbitrio , quæ ex iusta damnatione descendunt , illud tradidit , ubi et venialia peccata incluse . Hieronymus vero tantum de mortalibus peccatis loquitur , quæ vnusquisque gratia illuminatus vitare ualet : uel de homine secundum statum liberi arbitrij ante peccatum , illud ait .

Lib. 3. c. 18. Aug. de bo. perseuer. c. 11. paulo post ma. hoc idem dicit 1. Retract. c. 9. 10. 1.

Epilogum facit ad alia transiturus .

S A T I S diligenter eorum posuimus sententiam , qui dicunt omnes actus naturas bonas esse , et in quantum sunt , bonos esse . In quo tractatu quedam interseruimus , quæ non eorum tantum persona accipienda sunt , quia ab omnibus catholice sapientibus absque hesitatione tenentur : atque auctoritatem testimonijs et rationibus eorundem traditionem munimus , qui dicunt omnes actus essentia sui , id est , in quantum sunt , esse bonos , quosdam vero in quantum inordinati sunt , peccata esse . Addunt quoque quosdam non tantum essentia , sed etiam genere bonos esse , ut resicere esurientem , qui actus est de genere operum misericordia : quosdam vero actus absolute , ac perfecte bonos dicunt , quos non solum essentia vel genus , sed etiam causa et finis commendat : ut sunt illi qui ex bona voluntate proueniunt , et bonum finem metiuntur .

D I S T I N C T . XXXVI .

Vtrum peccatum sit pœna peccati .

Sciendum est tamen quedam sic esse peccata , et cet.

Expositio textus .

Diuisio .

V P R A determinauit Magister , quid sit peccatum secundum rem , et diffinitionem . In hac parte inquit , vtrum peccatum sit pœna peccati . Diuiditur autem ista pars in duas partes . In quarum prima Magister mouet questionem illam , et determinat secundum opinionem aliorum . In secunda vero secundum opinionem propriam , ibi : In nullo tamen præiudicium factum veritati , et cet . Prima pars habet tres partes . In prima adducit Magister auctoritates , quibus ostendit , quòd vnus peccatum sit alterius peccati pœna . In secunda vero mouet questionem , vtrum peccatum secundum idem sit culpa , et pœna , an secundum diuersa : et determinat iuxta aliorum opinionem , ibi : Et ideo merito quaeritur . In tertia vero subiungit illius opinionis maiorem explanationem , ibi : Et licet ex hoc

A sensu omne peccatum mortale possit dici . Similiter secunda pars principalis , in qua istam questionem determinat secundum propriam opinionem , diuiditur in tres partes . In quarum prima determinat propositam questionem secundum propriam opinionem , confirmans eam auctoritate Sanctorum . In secunda vero determinat quoddam dubium in prædictis auctoritatibus propositum , ibi : Illud autem diligenter notandum est , quòd supra positum , et cet . In tertia vero breuiter epilogat ea , quæ prædicta sunt , ibi : Satis diligenter eorum posuimus , et cet . Et sic in hac totali parte agitur principaliter de comparatione culpæ ad pœnam . Vtrum videlicet culpa sit pœna causaliter tantum , an causaliter simul , et essentialiter . Et quamuis secundum aliorum opinionem peccatum sit pœna tantum causaliter , secundum tamen opinionem Magistri , quam in littera innuit , non tantum causaliter , sed etiam essentialiter pœna est .

Peccatum est , et causa peccati . Dub. 1 .

Sed contra : Aut peccatum est causa peccati voluntaria , aut necessaria . Non voluntaria , quia nihil voluntarie operatur , nisi quod cognoscit , et appetit : talis autem est rationalis creatura , non culpa : ergo non est .

libro primo Retractationum, distinguens inter substantias siue naturas, et bonas actiones siue malas. Aperiens enim quo modo intelligendum sit quiddam in libro de vera Religione ab eo traditum, ait: Hoc de substantijs atque naturis dictum est. Inde enim disputabatur, non de bonis actionibus atque peccatis. Aperte hic videtur diuidere inter naturas siue substantias, et actiones siue peccata. Ideoq. asserunt prefati doctores, actiones interiores vel exteriores non esse naturas vel substantias, quae si mala sunt, peccata sunt, neque a Deo sunt. Quod vero mali actus non sint natura, Augustinus videtur notare in prima responsione contra Pelagianos ita dicens: Opera diaboli quae vitia dicuntur, actus sunt, non res. Idem in quarta responsione: Omne malum natura non est, sed actus accidens ex defectu boni. Quamobrem quod natura non est: Deus non fecit. Item: Omne quod natura bonum est, Deus ex nihilo fecit, non diabolus.

Hypog. li. 1. in fine. 10. 7. Ibid. lib. 4. in princ.

Secundum hoc res aliqua sunt quae a Deo non sunt, quibus homines mali sunt.

EX quo colligitur res aliquas esse, quae a Deo non sunt, eiq. homines mali sunt. Quod nihilominus et ipsi concedunt innitentes verbis Augustini superius positus, qui in Enchirid. determinans illa verba propheta: Veh his, qui dicunt bonum malum, dicit de ipsis rebus, quibus homines mali sunt, non de hominibus hoc esse intelligendum: Sunt ergo aliqua res, quibus homines mali sunt. Id autem quo homo fit deterius a Deo non est, quia ut ait Augustinus in libro 83. q. Deo auctore non fit homo deterius. Non est ergo Deus auctor rerum, quibus homo deterius fit. At sunt aliqua res, ut dictum est, quibus homines mali sunt, quia peccata ipsae sunt. Ideoq. Scriptura in pluribus contestatur locis, Deum non esse auctorem malorum, id est, eorum, quae peccata sunt.

Isa. 5. 6. Aug. Ench. 6. 13. et 19. 10. 3. Aug. 9. 3. 10. 4. Gen. 1. 6. Sap. 1. d.

Ex parte eorum praemissa opponitur sententia in illo verbo: Deus auctor malorum non est.

IN hoc autem verbo superiorum sententia recte opponitur, qui dicunt Deum non esse auctorem eorum, quae mala sunt in quantum mala sunt, sed in quantum sunt: et in quantum mala sunt, dicunt ea nihil esse. Quid ergo mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum in quantum nihil sunt, cum nihil nullus auctor existere queat? Ideoq. cum dicitur Deus esse auctor omnium, quae sunt, bonorum, isti subintelligi volunt, bona autem illa esse dicunt, quae naturaliter sunt. Ea vero naturaliter esse dicunt, non solum quae substantiae sunt vel concreta substantijs, qualiter supra acceperunt: sed et omnia quae naturam non priuant bono. Et ita secundum eisdem multiplex in scripturis fit intelligentia, ubi de natura siue de substantia, vel de his quae naturaliter sunt, sermo occurrit. Sed super illum locum Psalmi: Non est substantia, ita Augustinus de substantia disseruit, ut praemissa sententia videatur consentire, dicens: Substantia intelligitur illud quod sumus, quidquid sumus, homo, pecus, terra, sol: omnia ista substantia sunt, et eo ipso quo sunt natura ipsae substantiae dicuntur. Nam quod nulla est substantia nihil omnino est: substantia ergo est aliquid esse. Deus fecit hominem substantiam, sed per iniquitatem lapsus est homo a substantia, in qua factus est: iniquitas quippe ipsa non est substantia. Non enim iniquitas est natura, quam formauit Deus, sed iniquitas est peruersio quam fecit homo. Naturae omnes per ipsum factae sunt: iniquitas per ipsum non facta est, quia iniquitas non est substantia. In illo hymno trium puerorum vniuersa creatura laudans Deum commemoratur. Laudant enim omnia Deum, sed quae fecit Deus. Laudat ibi serpens Deum, sed non auaritia. Omnia reptilia ibi nominata sunt, sed non aliqua vitia. Vitia enim ex nobis, et ex nostra voluntate habemus, et vitia non sunt substantia. Intendant diligenter his verbis praemissarum assertores sententiarum, et percipere poterunt rationem et causam dictorum, ubi Scriptura de natura vel substantia mentionem facit. Illarum vero sententiarum iudicium prudentis lectoris, cui utriusque sententiae notitiam plenarie dedimus, arbitrio relinquimus, ad ea quae adhuc nobis supersunt tractanda festinantes.

Psal. 68. a. Ibidem infra.

Dan. 3. f.

Amos. 3. b. Isa. 45. b. Aug. 9. 27. 10. 4.

Quod de peccato, non de poena intelligitur, cum dicitur: Deus non est auctor mali.

CV M igitur in hoc omnes consentiant catholici Tractatores, scilicet quod Deus non est auctor malorum, cauendum est tamen ne malorum nomine poenas sicut peccata generaliter includas. Poenarum enim Deus auctor est, sicut ipse per prophetam ait: Non est malum in Ciuitate quod Dominus non fecerit. Item alibi ex persona sua ait: Ego sum Deus, creans malum, et faciens bonum. Ecce hic dicitur creasse et fecisse malum: sed mali nomine poena intelligitur, non peccatum: sicut e conuerso cum dicitur Deus non esse auctor malorum, nomine mali peccata intelliguntur. Ideoq. Augustinus qui dixerat in lib. 83. q. quod Deus auctor mali non sit, in libro

libro primo Retractationum quo modo intelligendum sit, aperit dicens: Videndum est, ne male intelligatur quod dixi: Deus auctor mali non est, qui et omnium quae sunt auctor est: quia in quantum sunt, in quantum bona sunt: et ne hinc putetur non ab illo esse poenam malorum, quae utique malum est his, qui puniuntur: sed haec ita dixi, sicut dictum est, Deus mortem non fecit: cum alibi scriptum sit: Mors et vita a Domino est. Malorum ergo poena quae a Deo est, malum est quidem malis, sed in bonis Dei operibus est: quoniam iustum est, ut mali puniantur: et utique bonum est omne quod iustum est. Sic ergo dicitur Deus non fecisse mortem, quia non fecit illud pro quo mors infligitur, id est, peccatum. Audiisti lector causam dictorum: ex qua sana intelligentia firmatur cum dicitur, Deus non est auctor mali: et, Deus mortem non fecit.

Lib. 2. c. 26.

Sap. 1. d. Eccl. 11. b.

D I S T I N C T. XXXVII.

Utrum actio substrata, id est in qua peccatum committitur, sit a Deo, et cetera.

Sunt autem et alij plurimi longe aliter de peccato, et cetera.

Expositio textus.

SUpra ostendit Magister quo modo peccatum sit peccati poena, ad declarandum qualiter peccatum est priuatio. In hac parte intendit Magister inquirere, utrum actio, in qua peccatum committitur sit a Deo, propter hoc quod supra dictum fuit quod peccatum est actus. Et quoniam supra profectus fuit opinionem illorum, qui dicunt actionem substratam malitiae esse a Deo, hic secundo profectus aliam opinionem, quae quidam ponebant nec malitiam, nec actionem malam esse a Deo. Diuiditur autem pars ista in duas partes. In quarum prima ponit praedictam opinionem. In secunda vero opponit contra opinionem partis aduersae, ibi: In hoc autem verbo superiorum sententia, etc. Prima pars habet tres partes. In prima explicat Magister illam opinionem. In secunda vero subiungit eius defensionem, ibi: Illa quoque Augustini verba, quibus dicit, et cetera. In tertia vero ex praedictis elicit quandam conclusionem, ibi: Ex quo colligitur res aliquas, et cetera. Similiter secunda pars principalis habet tres partes. In prima parte opponit contra aduersam opinionem. In secundo vero loco determinationis ponit quandam commonitionem ad auditoris eruditionem, ibi: Intendant diligenter his verbis, et cetera. In tertia vero remouet quandam dubitationem, ibi: Cum igitur omnes catholici Tractatores in hoc consentiant, et cetera.

Dimisso.

Opera diaboli, quae vitia dicuntur, actus sunt, non res. Dub. I.

SED CONTRA: Fulgentius dicit, et habetur Glossa in Epist. ad Romanos: Deus illius rei est vltor, cuius non est actor: ergo si Deus est vltor peccati, peccatum est res. I T E M videtur quod contraria implicentur in illo verbo: Omne enim ens est aliqua res: sed vitium est actus sicut ipse dicit, et actus est quaedam differentia entis: ergo idem est dicere vitia esse actus, et non res, quod affirmare inferius, et negare superius de eodem: quod est impossibile. I T E M ipse Augustinus videtur sibi contradicere, cum dicit in Enchir. quod aliqua sunt res, quibus homines mali sunt: et tales non sunt nisi vitia, et peccata: ergo vitia sunt res.

Ca. 23. 10. 3.

Res vnde dicitur.

RESP. Dicendum quod res accipitur communiter, et proprie, et magis proprie. Res secundum quod communiter dicitur, dicitur a reor reoris: et sic comprehendit omne illud, quod cadit in cognitione, siue sit res exterius, siue in sola opinione. Proprie vero dicitur res a ratus rata ratum, secundum quod ratum dicitur esse illud quod non tantum modo est in cognitio-

ne, immo est in rerum natura, siue sit ens in se, siue in alio: et hoc modo res conuertitur cum ente. Tertio modo dicitur res magis proprie, secundum quod dicitur a ratus rata ratum, pro ut ratum dicitur illud, quod est ens per se, et fixum: et sic res dicitur solum de creaturis, et substantijs per se entibus. Si igitur res accipitur primo modo, peccatum est res, et quantum ad actionem substratam, et quantum ad deformitatem: et sic accipit Fulgentius. Si vero res dicitur secundo modo, sic peccatum dicitur res non ratione deformitatis, sed ratione actus substrati: et sic accipit Augustinus in Enchirid. Tertio modo accipiendo hoc nomen res, sic peccatum nec est res ratione deformitatis, nec ratione actus substrati: et sic accipit Augustinus in verbo proposito cum dicit, quod opera diaboli vitia sunt, non res. Et per hoc patet responsio ad totum.

Quod natura non est, Deus non fecit, et cetera. Dub. II.

Videtur hoc esse falsum, quia multa sunt, quae sunt praeter naturam, et tamen constat, quod a Deo sunt, sicut multa accidentia quae inducuntur per acquisitionem, et per violentiam, et etiam per gratiam, et per miraculum. I T E M omne quod est natura aliqua, vel est substantia, vel proprietas ei naturaliter inherens: sed multa sunt quae nec naturaliter insunt, nec per se sunt: ergo non videtur esse verum illud, quod dicitur quod Deus non facit illud, quod natura non est.

RESP. Dicendum quod sicut hoc nomen res tripliciter accipitur, ita hoc nomen natura, vno modo dicitur natura res, quae naturaliter est, vel proprietas quae naturaliter inest. Secundo modo dicitur natura largius non solum res per se ens, vel proprietas naturaliter inherens, sed etiam omne quod conseruat naturam, vel quod saltem aliquo bono non priuat: et istos modos ponit Magister in littera. Tertio modo dicitur natura largissime omne ens, quod est in aliqua re materiali, siue sit naturaliter inherens, siue non, siue sit saluatiuum, siue non. Cum ergo dicit Augustinus, quod natura est omne quod Deus fecit, potest accipi natura tribus modis, secundum quod facere Dei accipitur tripliciter. Vno enim modo facere dicitur Deus creando. Secundo modo creando. Tertio modo cooperando: et ita secundum quod extenditur verbum faciendi, extenditur nomen naturae: sicut facere dicitur Deus actionem substratam peccato cooperando libero arbitrio, sic etiam nomen naturae se extendit ad illam actionem. Et sicut facere Dei nunquam se extendit ad deformitatem, sic nec natura. Et ideo ex hac auctoritate non potest haberi, quod actio substrata deformitati non sit a Deo.

Quid ergo mirum si Deus dicitur non esse auctor eorum in quantum nihil sunt, cum nihil nullus auctor existere queat. Dub. III.

Istam rationem Magister dimittit in littera insoluta, et tamen videtur efficaciter arguere. Cum enim peccatum aliquo modo habeat auctorem, et non possit habere secundum quod nihil: habet ergo secundum quod aliquid

aliquid est: si igitur nullo modo habeat Deum auctorem, videtur quod peccatum in quantum actus est, a Deo non sit.

R.ESP. Dicendum est ad hoc, quod istud argumentum deficit, quia aliter peccatum est nihil, aliter illud quod nullo modo est: peccatum enim formaliter nihil est, nihilominus tamen circa aliquid est, et alicuius boni privatio est: et quamvis illud quod nullo modo est, non possit habere auctorem, tamen illud quod dicitur defectum circa ens, potest habere auctorem, non inquam auctorem efficientem, sed deficientem. Et sic patet, quod ratio illa non recte procedit.

Iniquitas quippe ipsa non est substantia. Dub. IIII. B

CONTRA: Aut enim substantia dicitur proprie, aut dicitur communiter. Si dicitur proprie, nec etiam infortia est substantia. Si dicitur communiter: ergo omne quod habet aliquam essentiam, dicitur substantia: sed habitus malus habet aliquam essentiam in quantum habitus: ergo videtur quod malus habitus, et luxuria, debeat laudare Deum.

R.ESP. Dicendum quod sicut nomen naturae multipliciter accipitur, ita et nomen substantiae. Praeter enim illos quatuor modos, quos dicit Philosophus, quod substantia dicitur materia, et forma, compositum, et essentia uniuscuiusque, potest aliter distingui substantia iuxta verbum beati Augustini: Vno modo videtur dicatur res permanens, et per se stans: alio modo videtur dicatur res permanens, et per se stans, sed alij inhaerens: tertio modo videtur substantia quaelibet essentia actus ens, siue per se stans, siue non: et hoc modo substantia se extendit ad omne ens. Et sic accipit Augustinus cum dicit: Quod nulla substantia est, nihil omnino est: cum ergo dicitur quod iniquitas substantia non est, dicendum quod iniquitas accipitur abstracte pro ipsa deformitate, non pro habitu circa quem deformitas consistit.

Poenarum enim Deus auctor est. Dub. V.

Videtur hoc esse falsum, quia nullius Deus est auctor nisi quod habet exemplar in Deo: sed poena secundum quod poena non habet exemplar in Deo: ergo videtur quod Deus non sit auctor poenae. **I. T. E. M.** idem est fieri Deo auctore, et Deo volente. Sed sicut dicit Damascenus, Dominus non plasmavit nos ad puniendum: ergo si Deo non placent mala poenae, videtur quod non sint ab ipso tamquam ab auctore.

R.ESP. Dicendum quod quaedam sunt quae exemplar habent in Deo secundum conformitatem, quae attenditur quantum ad esse eorum speciale: quaedam vero secundum conformitatem, quae attenditur quantum ad esse generale. Quamvis ergo poena, siue passio non habet correspondens in Deo, passionem vel poenam, habet tamen correspondens in genere entis, et in genere ordinis: et istud sufficit ad hoc, quod habeat aliquod in Deo exemplar. Ad aliud dicendum quod voluntas in Deo duplex est, videlicet antecedens et consequens: et quamvis poena non sit a voluntate antecedente, nihilominus tamen est a voluntate consequente. Qualiter autem poena sit a Deo, et quae, hoc determinatum est supra dist. precedenti. Licet autem Magister dicat poenas a Deo esse, non tamen hoc intelligendum est vniuersaliter: ideo ad hoc quod ista verba, quae dicuntur in hac distinctione, intelligatur sane, necessario oportet istas quatuor propositiones tamquam regulas infallibiles supponere. Quarum prima est, quod omne illud quod dicitur positionem aliquam, est a Deo. Secunda est, quod omne illud quod aliquem ordinem dicit, in quantum huiusmodi, est a Deo. Tertia est, quod nullus defectus secundum quod huiusmodi, est a Deo, propter hoc quod hoc repugnat diuinae potentiae. Quarta est haec quod nullus inordinatus secundum quod huiusmodi, est a Deo, quia repugnat diuinae sapientiae. His autem tam-

quam manifestis praesuppositis, oportet etiam scire distinguere. Primo circa poenam quantum ad rationem poenae, et quantum ad illud, quod subfertur. Secundo oportet scire, quod aliqua poena est acta, aliqua contracta, aliqua infligta. Tertio oportet intelligere distinctionem huius nominis res, quoniam dicitur tripliciter. Quarto oportet intelligere distinctionem huius nominis natura, et substantia secundum quod distincta sunt supra. Et his intellectis, manifestantur ea, quae dicuntur in littera.

ARTICVLVS I.

AD intelligendum huius partis, in qua Magister inquit, utrum actio culpabilis sit a Deo, incidit hic quaestio circa duo principaliter. Primo quaeritur. Vtrum omnis actio secundum quod actio, sit a Deo. Secundo quaeritur, Vtrum actio defectiua secundum quod defectiua, a Deo sit. Circa primum quaeruntur tria. Primo quaeritur, Vtrum a Deo sit omnis actio secundum quod actio. Secundo quaeritur, Vtrum a Deo sit omnis conferuatio. Tertio quaeritur, Vtrum a Deo sit omnis copositio.

QVAESTIO I.

An omnis actio secundum quod actio sit a Deo.

S. Tho. 1. 2. q. 79. art. 2.
Et de malo q. 3. art. 2.
Et 2. Sent. dist. 37. q. 2. art. 1.
Scot. 1. Sent. dist. 37. q. 1.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 37. q. 1. art. 3.
Richardus 2. Sent. dist. 37. art. 2. q. 1.
Durandus 2. Sent. dist. 37. q. 1.
Thom. Arg. 2. Sent. dist. 37. q. 1. art. 3.
Greg. Arim. 2. Sent. dist. 37. q. 1. art. 3.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 37. q. 1.

VTRUM omnis actio secundum quod actio sit a Deo, et cetera. Et quod sic, videtur: Sine enim nihil potestis facere: sed omnis actio aliquo modo est ens, siue sit actio peccati, siue alia: ergo, et cetera. Si tu dicas, quod illud intelligitur de actione bona. Contra: Numquid eleuabitur securus contra eum, qui fecit in ea. Glossa: Sicut instrumenta nihil sunt per se agentia, ita Sennacherib nihil per se operatus est: si ergo actio Sennacherib mala erat, et crudelis, et Sennacherib in illa actione erat instrumentum Dei, videtur ergo quod omnis mala actio sit ab ipso tamquam a primo principio.

I. T. E. M. quae sunt eiusdem generis, habent eadem principia prima: sed dare eleemosynam propter Deum, et dare eleemosynam propter vanam gloriam eiusdem generis actiones sunt in genere naturae: si ergo actio ista, qua quis dat eleemosynam propter Deum est a Deo, videtur quod et actio illa, qua quis dat eleemosynam, causa inanis gloriae sit a Deo.

I. T. E. M. operatio miraculorum est a solo Deo: sed aliquis in faciendo miracula peccat, quia facit propter vanam gloriam: ergo videtur quod aliqua actio substrata deformitati culpae sit a Deo: ergo pari ratione et omnia alia.

I. T. E. M. omnis scientia a Domino Deo est: sed aliquis addiscit propter auaritiam: ergo cum addiscere non possit nisi Deo coadiuuante, et cooperante, et illud addiscere sit peccatum, actio substrata peccato comparatur ad Deum sicut ad principium.

I. T. E. M. aliquis adulterando generat prolem. Quaeritur igitur, utrum illa actio, siue coitus ille sit a Deo, vel non. Si est a Deo, habeo propositum. Si non est a Deo, ergo proles genita non est a Deo. Si igitur hoc est impossibile ponere, quod aliquis homo sit, qui non sit a Deo: ergo et illud ex quo sequitur, videlicet quod actio substrata peccato non sit a Deo.

FVNDAMENTA. Ioan. 15. 4

ff. 10. d

1. de Calo contex. 61.

I. T. E. M. actio, quae subfertur peccato, non omnino nihil est, sicut manifeste apparet. Si igitur aliquo modo est ens, quaeritur a quo sit. Si est a potentia creaturae, necesse est quod sit ab ea secundum id quod habet de entitate: illud ergo secundum quod actio est ab illa potentia, aut est a Deo, aut non. Si est a Deo, cum omne illud quod est causa causae, sit causa causati, per se intelligendo, videlicet si mediū causati est causa postremi secundum id quod habet a primo, tunc sequitur necessario quod talis actio sit a Deo. Si vero non est a Deo, tunc quaeritur, aut est a se, aut ab alio. Si ab alio, tunc quaeritur similiter de illo alio: aut est a se, aut ab alio: ergo vel erit abire in infinitum, vel erit ponere quod creatura aliquid habeat a seipsa, vel quod habeat ab alio quam a Deo quod sit primum principium in quo sit status: sed haec omnia sunt impossibilia, et sequitur ex hoc, quod aliqua actio non est a Deo: ergo, et cetera.

AD OPPOSITVM Gen. 2. c

1. SED CONTRA: Deus non facit contra suam prohibitionem, quia tunc sibi ipsi contrarius esset: sed Deus prohibet aliquam actionem secundum quod actio est, sicut prohibuit Adae non comedere de pomo: ergo videtur quod illa comestio Adae non fuerit a Deo. Quo autem illa actio prohibita fuerit secundum quod actio, apparet, quia comedere de pomo illo de se erat bonum, et nulla erat in eo deformitas, nisi postquam fuit prohibitum.

2. I. T. E. M. omnis actio, quae est a bona voluntate, ut est operari pro charitate, est bona bonitate perfecta in genere moris: sed omnis actio, quae egreditur a Deo, egreditur a voluntate optima, in qua est summa charitas: ergo omnis actio, cuius Deus principium est, est bona bonitate moris: sed actio substrata peccato non est bona bonitate moris: ergo non est a Deo.

PROM. 16. A

3. I. T. E. M. omnia quaecumque Deus facit, bono fine facit: vniuersa enim operatur propter se: omne autem quod fit bono fine, simpliciter bonum est: actio autem substrata peccato non est simpliciter bona: ergo non potest esse a Deo tamquam a causa.

4. I. T. E. M. quoad documque operans continetur regula dirigenti in operando, recte operatur, et bene: sed regula liberi arbitrii, est ipsa rectitudo voluntatis diuinae: ergo in omni operatione, in qua Deus cooperatur libero arbitrio, quoniam sit continuatio operantis ad regulam, est rectitudo: si igitur in aliqua operatione per totum est obliquatio, videtur quod cooperatio eius non sit a Deo.

5. I. T. E. M. si operatio, quae est subiecta peccato, est a Deo, et a libero arbitrio, aut tota est a Deo, et tota a libero arbitrio, aut pars a Deo, et pars a libero arbitrio: Si tota a Deo, et tota a libero arbitrio: ergo videtur quod tota sit simul et bona, et mala, quod est omnino impossibile. Si pars a Deo, et pars a libero arbitrio: sed qua ratione ponitur vna pars esse a libero arbitrio, eadem ratione potest poni et altera: et sic videtur quod tota operatio ita sit a libero arbitrio, quod non sit a Deo.

6. I. T. E. M. si Deus cooperatur libero arbitrio in actione quae est substrata peccato, aut igitur liberum arbitrium mouet principaliter quam Deus, vel e conuerso. Costat quod liberum arbitrium in illa operatione neque principaliter, neque aequae principaliter potest mouere sicut Deus, cum Deus tam in mouendo, quam in causando cuiuscumque dicitur esse, siue causa, siue motor principalissimus intelligatur: ergo Deus mouet principaliter. Si ergo motor principalis excitat, et mouet motorem non principale, videtur quod in operatione culpabili liberum arbitrium excitetur a Deo: ergo cum adulter luxuriatur, et latro furatur, ad tales actiones a Deo excitantur: quod omnino absurdum est.

CONCLUSIO.

Omnis actio quantumuis peccata substrata, est a Deo, cum ipsa sit ens, et a causa bona procedat.

R.ESP. AD ARG. Dicendum quod sicut Magister dicit in littera, circa istam quaestionem fuerunt di-

A uersae positiones a deo magnorum virorum, et adeo rationabiles, ut nec Magister ausus fuerit diffinire, quae earum magis contineat veritatem. Attamen quia per multam discussionem dubia ducuntur ad manifestationem, nunc communiter tenetur, quod illa opinio verior sit, quae dicit, quod omnis actio, siue substrata peccato, siue non, secundum id quod est actio, est a Deo: nec immerito, quia illud oportet ponere si pensetur eminentia diuinae potentiae, et indigentia potentiae creatae. Quia enim Deus est causa primordialissima: ideo est influentia maxima in causas secundas: et adeo magnae influentiae, ut nec modicum, seu quantumcumque parum, dum tamen aliquo modo sit ens, procedat ab aliqua causa creata, nisi cooperante diuina potentia. Omnis etiam potentia creata quantum est de se, defectiua est, nec est pure actiua: ergo quantumcumque faciat modicam operationem, necesse habet adiuuari ab ea potentia, quae est actus purus propter omnimodam impermixtionem cum materia: et quae sola sibi sufficit, nullo modo indigens adiuuari a causa alia. Et ideo haec positio, quae dicit omnem actionem esse a Deo secundum quod actio est, absque omni ambiguitate tenenda est. Vnde Anselmus in libro de concordia praedestinationis, et praescientiae: Omnis qualitas, et omnis actio, et quidquid habet aliquam essentiam, a Deo est, a quo est omnis iustitia, et nulla iniustitia. Facit igitur Deus omnia, quae iusta, vel iniusta voluntate sunt, id est bona opera, et mala. In bonis quidem facit quod sunt, et quod bona sunt: in malis vero facit quod sunt: sed non quod mala sunt. Et iterum ibidem: Omnes actiones, et omnes motus facit Deus, quia ipse facit res a quibus, et ex quibus, et per quas, et in quibus fiunt: et nulla res habet vllam potentiam volendi, aut faciendi nisi illo dante: ipsum quoque velle (quod aliquando iustum est, aliquando iniustum) in quantum est, bonum est, et a Deo est. Non esse vero bonum, non est quid, nec a Deo est. Concedenda sunt igitur omnes rationes ad primam partem inductae.

1. AD illud vero quod obijciunt, quod Deus non facit contra suam prohibitionem, dicendum quod verum est: sed Deus cum prohibet aliquam actionem, non prohibet sibi, sed alij: et non prohibet suam cooperationem, quam non subtrahit creaturae, sed ipsi creaturae prohibet operationem: et ideo dum cooperatur ei, non facit contra suam prohibitionem. Et si tu obijcias mihi, quod nihilominus actio prohibita a Deo, est a Deo, dicendum quod in actione prohibita est duo considerare, et quod est actio, et quod est prohibita. Ab eo autem sit secundum quod est actio, non autem secundum quod est prohibita: et ideo non sequitur, quod contra seipsum faciat.

2. AD illud quod obijciunt, quod omnis actio quae est a voluntate bona, est bona, dicendum quod veritatem habet in voluntate creata, sed non oportet, quod veritatem habeat in voluntate increata, loquendo de bonitate moris. Et ratio huius est ista: quia cum aliqua actio est a bona voluntate creata, cum voluntas increata, quae ei cooperatur, absque dubio bona sit, simpliciter actio illa bona est, quia tota eius causa est causa bona. Sed cum hoc quod voluntas increata est bona, quae cooperatur voluntati creatae, voluntas creata potest esse deordinata, et ratione illius potest venire defectus circa operationem illam. Vnde sicut videmus, quod in aliqua operatione, quae est a Deo, et a virtute creata ex defectu virtutis creatae totaliter deficit operatio illa, sic etiam ex deordinatione illa voluntatis creatae contingit deprauari illam actionem. Aliter posset dici, quod operatio dicitur dupliciter. Vno modo dicitur operatio opus operans: alio modo opus operatum. Et cum dicitur: Si voluntas est bona, opus est bonum, hoc intelligendum est de opere operante, quod scilicet est actus ipsius voluntatis, ut velle: et sic non habet instantiam in Deo, quia velle Dei Deus est, et actio Dei Deus est, isto modo. Si autem dicatur operatio ipsum opus operatum, sic non sequitur, quod tale opus sit bonum bonitate.

nitate completa, siue meritoria, sed sufficit, quod sit bonum bonitate naturae, sicut patet. Opera quae procedunt a voluntate Dei, bona sunt bonitate naturae, et hanc bonitatem habet actio quae subtrahitur est malitiae.

3. Ad illud vero quod obijcitur, quod Deus facit omnia propter se, dicendum quod verum est: et concedendum est etiam quod actionem malitiae subtraham propter se facit, propter se enim cooperatur creaturae. Cum autem dicitur, quod operatio, quae fit propter Deum, est bona bonitate moris, hoc intelligitur de operatione creaturae rationalis. Nam de Deo intelligi non potest, pro eo quod Deus non tantum cooperatur creaturae rationali, sed etiam irrationali: illa tamen operatio non dicitur esse bona bonitate moris.

4. Ad illud quod obijcitur, quod quando agens creatum continuatur regulae dirigentis, non erat dicendum quod verum est, si simpliciter continuetur ei. Tunc autem continuatur ei simpliciter, quando continuatur et quantum ad operationem, et quantum ad circumstantias: cum vero exit in operationem circumstantiis debitis priuatam, in hoc quod exit in operationem ei continuatur, sed in hoc quod priuat eam debitis circumstantiis, deficit, et ab ea discontinuatur: et ita discontinuatur non agendo, sed deficiendo, et deficiendo est principium mali: et in hoc quod deficit, a Deo recedit, quia defectus ille a Deo non est. Quamuis enim Deus cooperetur operanti, non tamen deficit, cum deficit.

5. Ad illud quod quaeritur: aut tota operatio est a Deo, et certum dicendum quod tota est a Deo, et tota a libero arbitrio. Non enim est intelligendum, quod Deus cooperetur libero arbitrio, sicut cum duo ferunt lapidem, unus cooperatur alteri: sed quia Deus est intime agens in omni actione, et intus est ipsi pertinet operanti, ita quod potentia ipsa in nihil exit, quod non sit ab ipso. Et si obijciatur, quod eadem actio erit tota bona, et tota mala, dicendum quod Deus illi actioni non dat nisi bonitatem naturae: liberum autem arbitrium non priuat eam bonitate naturae, sed bonitate moris. Et ista duo non habent oppositionem, videlicet quod aliquid habeat bonitatem naturae, et priuatum sit bonitate moris.

5. Ad illud quod obijcitur quod Deus est principale mouens in tali actione, dicendum quod verum est: attamen non sequitur ex hoc, quod excitet liberum arbitrium ad faciendam illam operationem. Excitatio enim dicitur aliquid effectum gratiae, praueientem ipsam voluntatem. Haec autem requiritur in bonis meritorijs: in alijs vero operibus indifferentibus, vel etiam malis non est nisi sola cooperatio diuinae virtutis, quae existens in creatura potentialiter, essentialiter, et praesentialiter, sicut conseruat eam in essendo, sic adiuvat in operando: propter quod conceditur ibi esse cooperatio, non praueitio, vel subsecutio.

QVÆSTIO II.

An conseruatio omnis rei sit a Deo.

Richardus 2. Sent. dist. 37. art. 2. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 37. q. 2. Gabr. Biel 2. Sent. dist. 37. q. 1. art. 2.

FVNDAMENTA. Lib. 4. Mor. c. 18. a medio. Aristot. de caus. prob.

TRVM omnis rei conseruatio sit a Deo. Et quod sic, videtur. Primo per Gregorium: Cuncta in nihilum cederent, nisi manus conditoris ea contineret: ergo omnia, quae conseruantur, a Deo conseruantur. Item esse, est actus entis, et viuere viuens: sed nullus actus est, qui non sit a Deo immediate: ergo nullum esse, et nullum viuere: si ergo creatura continetur esse, et continuatur in esse non est aliud quam duratio,

cum esse eius non possit esse nisi a Deo, omnis rei conseruatio est a Deo.

ITEM nihil mutabile subsistit, nec saluatur in esse nisi per immutabile, et fixum: sed omne esse creatum mutabile est, et variabile, saltem a praeterito in futurum: sicut enim dicit Hieronymus: Solus Deus est, qui non notat praeteritum, vel futurum: ergo nihil potest subsistere nisi Deo conseruante.

ITEM quanto effectus magis percipit a causa, tanto magis pendet ab ipsa, et quanto magis pendet ab ipsa, tanto minus potest durare, vel subsistere sine ipsa: sed omne creatum totum quod est, et quod habet, a Deo habet: ergo impossibile est aliquid nec ad momentum conseruari in esse nisi Deo conseruante.

ITEM sicut se habet essentia ad primam essentiam, et sapientia ad primam sapientiam, ita se habet duratio ad primam durationem: sed omnis essentia a prima essentia, et omnis sapientia a prima sapientia est: ergo omnis duratio a prima duratione producitur sicut a principio: ergo nihil in esse conseruatur nisi per Deum.

SED CONTRA: Augustinus in libro de natura boni tractans illud, quod dicitur: Sermo eius potestate est plenus, dicit quod suum dicere est suum facere: sed statim quando Deus fecit creaturam, simul cum hoc disposuit quantum creatura durare debuit: ergo videtur quod statim dedit ei virtutem continuandi se in esse: ergo non videtur quod amplius Deus immediate eam conseruet. Quod si tu dicas, quod virtus creaturae data indiget adhuc virtute diuina simul cooperante. Contra: Si suum dicere est suum facere, et dicere non potest esse successiuum: ergo nec facere: sed conseruatio creaturae est cum successione: ergo non videtur quod illa conseruatio sit a Deo sicut a conseruante.

ITEM ad nobilitatem agentis creati pertinet, quod potest facere opus per se stabile, non indigens ipso artifice continue sustentante: sed Deus est artifex multo nobilior, et multo potentior: ergo videtur quod operibus suis det tale esse, quod non indigeat ipso conseruante continue: igitur conseruatio rerum non videtur immediate esse a Deo.

ITEM idem est principium efficiendi, et conseruandi: sed forma sufficienter dat vnicuique rei esse: ergo videtur, quod ad conseruationem vniuscuiusque rei sufficiat virtus propriae formae. Quod si tu dicas, quod forma non potest conseruare suam materiam: planum est hoc esse falsum in anima, quae habet vim vegetatiuam, et regitiuam corporis.

ITEM si omnis res conseruatur a Deo immediate, cum diuina virtus nec possit a se deficere, nec possit ab alio separari, videtur quod nulla operatio creaturae nec per defectum sui ipsius, nec per actionem contrarij possit aliquando terminari: numquam enim deficit duratio sine defectu virtutis conseruantis: et planum est illud quod multarum actio terminatur: ergo videtur quod talium conseruatio non sit a Deo tamquam a principio immediato.

ITEM esto quod creatura sibi ipsi relinquantur, aut conseruatur in esse, aut corrumpitur. Si conseruatur in esse: habeo propositum, videlicet quod non omnis conseruatio est a Deo. Si corrumpitur: aut hoc est aliena actione, aut propria inclinatione. Aliena actione non, quia nulla creatura potest aliam in nihilum redigere. Propria inclinatione non, quia natura semper desiderat quod melius est, et forma appetit vniri materiae, et materia formae: ergo si motus sequitur inclinationem, et appetitum, semper durabit, et numquam deficiet: ergo redit idem, quod prius, videlicet quod non omnis conseruatio a Deo est.

CONCLUSIO.

Qualibet res a Deo conseruatur tamquam ab immediato principio, non tamen sicut a tota causa.

RESP. AD ARG. Dicendum quod non solum omnem

omnem actionem, verum etiam omnem conseruationem necesse est a Deo esse. Et ratio huius est necessitas, et indigentia ex parte creaturae. Omnis enim creatura ex nihilo est, et aliunde habet esse. Quia ex nihilo est: ideo quodam modo vana est, et vanitati subiecta est. Quia vero aliunde habet esse: ideo esse est sibi quodam modo accidentale: contrario modo est in Deo. Vnde Hilarius in lib. 7. de Trinitate: Esse non est accidens Deo: sed subsistens veritas et manens causa, et naturalis generis proprietates. Sicut igitur vanum non potest fulciri nisi per verum et stabile, et accidens non potest fulciri nisi per subiectum, sic esse creaturae non potest conseruari abque munificentia creatricis essentiae. Vnde sicut creatura habet essentiam, et actionem, ita etiam habet et durationem: et propter hoc quamuis creatura non possit esse actu infinita, nihilominus tamen ponitur duratione infinita. Infinitas enim durationis non ponit in creatura aliquam actualem infinitatem. Et ratio huius est, quia potentia per quam durat creatura, non tantum est ipsius creaturae, immo etiam creatricis essentiae. Verum est etiam quod in creatura est aliqua potentia ad durandum: sed illa non est omnino in actu, immo est in potentia quodam modo respectu illius virtutis, quae est actu infinita. Et hoc est quod vult dicere Philosophus in libro de causis: quod omnes virtutes infinitae pendentes sunt per vnum infinitum principium, quod est virtus virtutum. Concedendum igitur rationes ostendentes, quod omnis rei conseruatio est a Deo tamquam ab immediato principio: non tamen est ab ipso sicut a tota causa. Sicut enim in creatura est aliqua virtus operatiua creata, sic etiam aliqua virtus conseruatiua.

Propositio 10.

Ad oppositum Eccl. 3. a

2. Ani. conser. 2. q. 2.

tardiorum sequitur diuturnior, vel minus diuturna duratio creaturae: et cum est idoneitas creaturae ad durandum in perpetuum, vtpote simplicitas, Deus esse eius aeternaliter continuatur.

Ad illud quod quaeritur, vtrum si creatura sibi relinqueretur, corrumpetur. Dico quod sic. Et si quaeratur, vtrum aliquo agente, vel non. Dico quod nullo agente, sed propter defectum in se ipsa. Talis enim corruptio, quae est annihilatio, dicitur purum defectum: et ideo non requirit causam efficientem, sed deficientem: haec autem in creatura est ex hoc, quod ex nihilo est. Et si obijciatur quod naturalis inclinatio cuiuslibet rei est ad durandum in esse, et quod motus sequitur inclinationem, dicendum quod verum est de inclinatione motus dicente positionem. Verum est etiam de principijs rei saluatis in esse, super quae fundatur illa inclinatio. Si autem creatura sibi relinqueretur, principia rei in esse non conseruarentur, immo in seipsis deficerent: et ideo inclinatio ad esse periret. Posset etiam dici, quod cum ponitur quod creatura sibi relinquantur: ponitur quod diuina virtus se subtrahat: et cum ponitur, quod diuina virtus se subtrahat, per consequens ponitur creaturae annihilatio. Sicut enim per operationem virtutis infinitae potest fierieductio de nihilo in esse, ita etiam per subtractionem potest fieri annihilatio: et pro tanto dicit Hugo, quod soli diuinae virtuti possibilis est annihilatio creaturae. Verum tamen illud verbum intelligendum est sane, quia multum calumniabile est.

QVÆSTIO III.

An omnis compositio sit a Deo.

Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 37. q. 3.

TRVM omnis compositio sit a Deo. Et quod sic, videtur. Vbi cumque est aliqua compositio, ibi est aliqua componentis actio: sed omnis actio est a Deo: ergo omnis compositio est a Deo.

ITEM sicut potentiae, et virtutis est distinguere, et separare, sic potentiae, et virtutis est res vnire, et componere: sed omne quod est potentiae, est ab omnipotentia Creatoris: ergo, et certum.

ITEM vbi cumque est compositio, ibi est aliqua vnio: et vbi cumque est vnio, ibi est aliqua vnitas: sed omnis vnitas est a prima vnitate: prima autem, et summa vnitas Deus est: ergo omnis compositio est a Deo.

ITEM Augustinus de vera religione: Omnis res habet haec tria, scilicet quod vnum aliquid sit, et specie propria discernatur, et rerum ordinem non excedat: sed sicut dicit Augustinus in lib. 11. de Ciuit. Dei: Ab eo est omnis modus, et omnis species, et omnis ordo, sine quibus nihil esse, nec cogitari potest: ergo si omne compositum, et omnis compositio aliquo modo est, videtur igitur omnis compositio a Deo esse.

ITEM super illud: Scimus quia idolum nihil est: Glossa: Materiam idoli Dominus formauit, sed stultitia hominum formam dedit. Et post: quaecumque in creaturis facta sunt, facta sunt per verbum: sed forma hominis in idolo non est facta per verbum, sicut peccatum non est factum per verbum: videtur ergo quod compositio talis formae cum tali materia non sit a Deo.

ITEM quaedam sunt quae impossibilia sunt coniungi non tantum a natura, sed etiam a Deo, vtpote quod aliquid sit simul, et semel album, et nigrum: sed intellectus noster phantasticus frequenter componit talia: nullorum autem compositio est a Deo, nisi eorum

FVNDAMENTA.

Ca. 7. in fi. 20. 1.

Ca. 15. fo. 3

Ad opp. 1. Cor. 8. a

rum quæ sunt a Deo componibilia: si ergo opposita non sunt a Deo componibilia, et componuntur ab intellectu, videtur quod non omnis compositio sit a Deo.

3. I T E M quedam sunt quæ non possunt coniungi in eodem sine monstruositate, sicut duo capita in eodem corpore: et talis compositio non potest esse a natura nisi cum errore, et præter intentionem: si ergo Deus in nulla compositione errat, nec facit errare, videtur quod talium compositio nullo modo possit esse a Deo.

4. I T E M aliqua sunt quæ impossibile est coniungi sine deordinatione, utpote si homo commiseretur bruto, vel econverso: si igitur talis compositio non est aliud, quam componibilium deordinatio, hoc ipso enim deordinantur, quod sic compositio, et deordinatio non fit a Deo, videtur quod aliqua compositio non sit a Deo.

CONCLUSIO.

Compositio qualibet secundum quod actionem, vel passionem, vel dispositionem componibilis dicitur, est a Deo: quod si defectui sit coniuncta, malitia illa non est Deo tribuenda.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum compositionis nomen tripliciter accipitur, in qualibet suarum acceptioinum aliquid dicitur. Dicitur enim compositio componentis actio: dicitur etiam compositio componibilis passio: dicitur tertio modo compositio rei compositæ dispositio. Et quoniam tam actio, quam passio, quam etiam dispositio rei compositæ secundum quod composita est, aliquid dicitur: et omne quod dicitur aliquam positionem, a Deo est, concedendum est simpliciter, quod omnis compositio sit a Deo secundum quod compositio, sicut et omnis actio, et conservatio.

Compositio- nis diuisio, et distinctio

Attendendum est tamen, quod quemadmodum quedam actiones sunt quæ mox nominatæ coniunctæ sunt malo, sicut mendacium, et adulterium, sic quedam quarundam rerum compositiones sunt, quas inseparabiliter comitatur aliqua deformitas, et inordinatio. Vnde quemadmodum actio, quæ coniuncta defectui malitiæ inseparabiliter dicitur a Deo esse: ita tamen, quod defectus malitiæ non est a Deo, sed a defectu creature, utpote libere voluntatis: sic compositio cui iuncta est deformitas, et inordinatio sic est a Deo, quod illa deformitas, quæ vere defectus est, est a defectu alicuius causæ componentis create, vel a defectu ipsorum componibilium. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod omnis compositio est a Deo.

1. A D illud quod primo obijcitur de compositione, quæ est in idolo, dicendum quod idolum secundum quod huiusmodi nominat aliquid artificiatum, continens in se aliquid numinis, vel diuinitatis, et secundum hoc dupliciter intelligitur ibi compositio, scilicet formæ artis ad materiam, et diuinitatis ad artificium: et prima quidem compositio est ex parte rei: secunda vero est solummodo secundum æstimationem idololatræ. Quantum ad primam compositionem idolum aliquid est, quantum vero ad secundam nihil est in mundo in re, quamuis aliquid æstimetur. Concedo ergo, quod coniunctio talis formæ cum hac materia, cum sit realiter ens, a Deo est. Concedendum est nihilominus, quod illa æstimatio inquantum animæ actus est, a Deo est: sed compositio diuinitatis ad illud artificium quæ æstimatur esse, omnino nihil est: et hæc a Deo non est, quia non est talis compositio secundum rem. Similiter ordinatio illius formæ artificialis ad continentiam diuinitatis, illa quidem potius est deordinatio, quam aliqua positio: et hæc quidem a Deo non est, sed a defectu cognitionis, et fidei. Cum ergo dicitur quod forma idoli in tali materia non sit a Deo, non negatur compositio huius formæ cum hac materia absolute esse a Deo: sed hoc negatur, quod

A non est a Deo ad id propter quod homo illam effigiem efficit. Et sic patet pro quanto dicitur idolum nihil esse, scilicet pro eo quod est nomen impostum a fictione, cui subest falsitas. Patet etiam quod idolum quantum ad aliquid, quod nominat, sit a Deo, et quantum ad aliquid non. Vnde quidquid est positionis ibi, a Deo est: illud autem quod est priuationis, vel defectus non est a Deo, sed a defectu nostro.

2. A D illud quod obijcitur, quod intellectus componit aliqua, quæ sunt impossibilia componi, dicendum quod talia impossibilia componi sunt propter inseparabilitatem deordinationis. Numquam enim potest esse, nec intelligi aliquid simul, et semel sub duobus oppositis, quin intelligatur confusio, et inordinatio. Et quoniam in actione Dei, quam Deus per se agit ut tota causa, non potest esse defectus ordinis, quia si esset, iam potentia eius in operando deficeret: hinc est quod talia a Deo non possunt componi. Sed cum Deus cooperatur intellectui potest deficiere, sic potest esse quod illud, quod est ibi positionis sit a virtute Dei: quod vero est priuationis, sit a defectu intellectus creati: ideo ratio illa non valet, quod si non potest Deus per se illam compositionem facere, quod non possit in faciendo alij cooperari.

3. A D illud quod obijcitur de his, quæ non possunt componi sine monstruositate, iam patet responsio. Quoniam cum dico compositionem monstruosam, duo dico: et dico compositionem, et dico vterius luxuriam deordinantem. Et compositio quidem est a Deo: deformitas autem monstruositatis est a defectu, et errore naturæ, qui venit ex improportione virtutis ad materiam supra quam agit, siue pro eo quod materia superabundat, siue pro eo, quod deficit, et vtrouque est defectus debitæ proportionis.

4. A D illud quod obijcitur, quod quedam est compositio, quæ non potest esse, nec intelligi præter inordinationem, utpote si pes poneretur in pectore, si homo coiret cum iumento, dicendum est, quod est vni necessario consequatur ad aliud, et intellectus vnus inseparabiliter consequatur ex intellectu alterius, nihilominus tamen diuersitatem habent, quia vnus dicit priuationem, et aliud dicit positionem: et ideo potest vnum Deo attribui, quamuis alterum non, attribuat.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER circa secundum articulum quaeritur de actione defectiua, vtrum sit Deo attribuenda. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum a Deo sit actio iniusta secundum quod iniusta. Secundo quaeritur, vtrum a Deo sit operatio fortuita secundum quod fortuita. Tertio quaeritur, vtrum a Deo sit enunciatio falsa secundum quod falsa.

QVÆSTIO I.

An actio iniusta secundum quod iniusta sit a Deo.

S. Tho. 2. 2. q. 79. art. 1. Et de Malo. q. 3. art. 1. Et 3. contra Gent. c. 162. Et 2. Sent. dist. 37. q. 2. art. 1. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. q. 1. art. 2. Richardus 2. Sent. dist. 37. art. 3. q. 1. Tho. Argent. 2. Sent. dist. 37. q. 1. ar. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 37. q. 4.

TRVM actio iniusta secundum quod huiusmodi sit a Deo. Et quod sic, videtur: Quis decipiet Achab regem Israel? et post subiungitur, quod Dominus dixit spiritui mendaci

AD OPPOSITVM 3. Reg. vii. 10.

Exemplum de naua, et Naui. 2. Phys. com. 112. 37.

mendaci egredere, et fac: sed quod sit Deo præcipiente, sit a Deo volente, et auctore: si ergo spiritus illi malignus mentitus est, et Achab decipit Deo mandante sibi mentiri, et decipere, videtur quod tam mendacium, quam decipio secundum quod huiusmodi sit a Deo: et si hoc verum est, ergo actio iniusta secundum quod iniusta, a Deo est.

2. I T E M sicut vult Philosophus: Si aliquid per sui præsentiam est causa alicuius, per sui absentiam, est causa oppositi: sed Deus per sui præsentiam est causa operationis iustæ secundum quod iusta est: ergo ab oppositis per sui absentiam causa erit iniustitiæ in actione.

3. I T E M qui adiuuat aliquem furem scienter ad actionem furti, siue velit ipsam iuare ad furtum, siue non: nihilominus dicitur currere cum fure, et culpa furis ei attribuitur: si ergo Deus adiuuat hominem ad actionem substatam malitiæ, et iniustitiæ, videtur quod talis deformitas tamquam auctori tribuenda sit Deo.

4. I T E M dare elemosynam propter vanam gloriam est peccatum: et hoc ipso est peccatum, et iniustitia, quod actio ista refertur ad talem finem: sed sicut datio elemosynæ non nihil est, sic relatio ad talem finem non nihil est: si ergo talis relatio fuit ratio, quare illa actio est mala, et talis relatio est a Deo, cum non sit omnino nihil, videtur quod talis actio sit a Deo.

5. I T E M iste qui peccat in amando creaturam, hoc ipso peccat quo quiescit in creatura: sed quiescere in creatura, non omnino nihil est: immo hoc ipso quod quiescere est, aliquid est: ergo cum omne quod est aliquid, sit a Deo, talis quies est a Deo, et talis erat ratio culpæ, ergo, et cetera.

6. I T E M nobilior est potentia voluntatis ut est deliberatiua, quam ut est natura quadam: sed omne quod est a voluntate, ut est natura, est a Deo: ergo omne quod est a voluntate deliberatiua est a Deo: sed delibata secundum quod huiusmodi, est a voluntate deliberatiua: ergo, et cetera.

FVNDAMENTA. Ioan. 1. 2 Rom. 1. 6

I. SED CONTRA: Sine ipso factum est nihil. Glossa, id est peccatum: ergo videtur quod peccatum non sit a Deo.

I T E M: Tradidit eos, ut contumeliosi afficiant corpora sua in semetipsis. Glossa: Immundas actiones, et contumeliosas, quibus afficiunt, et insciant corpora sua habent in semetipsis mali, id est non aliunde, sed a semetipsis. Non enim habet homo hoc a Deo: sed hoc non potest dici de actionibus secundum quod actiones sunt: ergo dicitur de actionibus secundum quod iniustæ sunt.

I T E M quicumque facit iniustitiam iniustus est: sed Deus non potest esse iniustus: ergo non potest facere iniustitiam: ergo iniustitia actionis, vel actio secundum quod iniusta non est a Deo.

I T E M quicumque facit iniustitiam offendit Deum, qui est summa iustitia: sed Deus non potest seipsum offendere, neque seipsum negare, sicut dicit Apostolus: ergo Deus non potest iniustitiam facere: ergo nec actionem iniustam, in quantum huiusmodi.

I T E M iniustitia defectus est: ergo facere iniustitiam est deficere: sed diuinum posse non potest deficere: ergo nec iniustitiam facere: ergo actio secundum quod iniustitia est, non est a Deo.

I T E M quidquid est a Deo, laudat Deum: sed iniustitia nullo modo laudat Deum, nec operatio iniusta secundum quod huiusmodi: nullo igitur modo secundum quod iniusta, vel mala, est Deo attribuenda.

CONCLUSIO.

Actio mala et iniusta secundum quod huiusmodi a Deo non potest esse, cum hoc repugnet potentia, sapientia, et bonitati.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum in- S. Bon. 10. 4.

A iustitia, siue malitia circa actionem dicat defectum, et priuationem, et defectum deordinatum de se, et defectum carentem debito fine, facere actionem iniustam, hoc repugnat potentia, sapientia, et bonitati. Est enim ibi priuatio utilitatis, et ordinis, et entitatis: et quia nihil est attribuendum Deo, nisi quod decet potentiam suam, sapientiam et bonitatem: ideo actionem malam Deo tribuere non solum falsitatis est, sed etiam blasphemia, et impietatis. Concedendum est igitur quod actio mala, et iniusta secundum quod huiusmodi non est a Deo. Et ideo rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

B 1. A D illud ergo quod obijcitur de lib. Regu, dicendum quod egredere, et fac non intelligitur ibi imperatiue, sed intelligitur ibi permissiue: vnde verbum imperatiui modi multipliciter accipitur in Scriptura. Aliquando præceptorie, aliquando consultorie, aliquando insinuatorie, et aliquando permissiue, quorum sumi possunt exempla ex diuersis locis Scripturæ.

Imperati- us modus sumit multipliciter.

2. A D illud quod obijcitur de eadem causa, quod per sui præsentiam, et absentiam est causa oppositorum, dicendum quod illud habet veritatem de causa, quæ voluntarie se absentat, ita quod principaliter est eius absentatio ab ipsa: hoc autem non est in proposito. Deus enim nemini se absentat: immo paratus est omnes adiuuare, et omnibus dare gratiam.

3. A D illud quod obijcitur, quod ille qui iuuat furem in actione, dicitur currere cum fure, si scienter hoc facit, dicendum quod hoc non est simile, quia decens, et conueniens est quod homo proximum non adiuuet in ea actione, in qua quis ambulat non recte, immo potius debet impedire, cum ipse nec sciat, nec possit inde bonum elicere, nec ad illud adiutorium, aliqua lege astringitur, sed potius prohibetur: non sic autem est in proposito: Primo quia decet diuinam liberalitatem, ut solem suum oriri faciat super bonos, et malos: nec debet influentiam virtutis suæ subtrahere nec bonis, nec malis, maxime secundum illam influentiam, quæ respicit primum esse.

Mat. 2. g

Secundo vero quia decet diuinam prouidentiam, sic res quas condidit administrare, ut eas agere proprios motus sinat. Tertio vero quia ipse nouit, et scit inde bonum elicere: et ideo cum cooperatur peccatori in actione, laudabiliter facit: et ideo nullo modo malitia, quæ reddit suum actorem culpabilem, est ei attribuenda.

Aug. 7. de Ciuit. c. 30. 10. 5.

4. A D illud quod obijcitur, quod relatio actionis ad inanem gloriam tamquam ad finem a Deo est, dicendum quod relatio duo dicit, videlicet actum voluntatis, et rationis protendentis se ad illum finem mediante illa actione: et hoc quidem bonum est, et a Deo est. Præter hoc importat deordinationem: tali enim actioni coniuncta est inordinatio, quia talis finis tali operi non congruit: et quantum ad hoc est ibi malitia: et ideo iniustitia est ibi ratione defectus, qui est in tali relatione: propter hoc non oportet quod sit a Deo. Et est simile in claudicatione, in qua est ambulatio cum defectu: sic et in proposito intelligendum est.

5. A D illud quod obijcitur de quiete, similiter respondendum est, quod quies dicit positionem aliquam in hoc quod dicit dilectionem creature: et dicit priuationem rectitudinis in hoc quod dicit priuationem finis vltimi. In hoc enim quod ibi quiescit, et vltra non tendit, cum deberet vltra tendere, non tantum est positio, sed etiam priuatio, quæ quidem non est a Deo.

6. A D illud quod obijcitur, quod quidquid est a voluntate naturali, est a Deo, dicendum quod verum est secundum quod est voluntas naturalis: et similiter illud quod est a voluntate deliberatiua, præcise concedendum est esse a Deo: sed malitia non est a voluntate proprie, ut est deliberatiua: sed potius ut est defectiua, quamuis defectus ille non cadat nisi circa actum deliberatiuum: ideo quamuis sit a voluntate deliberatiua, non sequitur quod sit a Deo, quia non est a voluntate

xx secundum

secundum quod deliberatiua, sed secundum quod de-

QVÆSTIO III.

An operatio fortuita secundum quod fortuita sit a Deo.

Rich. 2. Sent. d. 37. ar. 4. q. 1. et 2. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 37. q. 5.

AD OPPO SITVM.

TRVM operatio fortuita secundum quod est fortuita, sit a Deo. Et quod sic videtur, quia tam fortuita, quam casualis actio est ex causis confluentibus ob aliud inco-

Boetius de consol. lib. 5. profa 1.

2. ITEM sicut ens per se est a Deo, in quantum est per se, sic et accidens est a Deo, in quantum est accidens: ergo sicut operatio causae per se a Deo est, ita et operatio causae per accidens: sed casuale, et fortuitum secundum quod huiusmodi dicitur operationem, vel effectum causae per accidens: sed naturale, et artificiale dicitur effectum causae per se: ergo sicut omne naturale et artificiale est a Deo, in quantum huiusmodi, sic omne casuale, et omne fortuitum, in quantum huiusmodi est a Deo.

3. ITEM quandocumque aliqua diuersa concurrunt ad vnius effectus productionem, necesse est quod per vnum aliquid coniungantur: sed causae, a quibus oritur tam casuale, quam fortuitum, et sunt diuersae quantum ad rem, et sunt diuersae quantum ad intentionem: ergo si vniuntur, coniunguntur per aliquid quod est supra eas: sed nihil est supra agens naturale, et agens a proposito nisi solus Deus: ergo ralius causarum concursus a Deo est, et huiusmodi causarum concursus facit effectum casualem, vel fortuitum: ergo, et cetera.

4. ITEM potentior est ad agendum causa per se, quam causa per accidens: sed causa per se nullum effectum producere potest, quin adiuetur a Deo: ergo nec causae per accidens: sed causae per accidens sunt casus, et fortuna, sicut vult Philosophus in 2. Physicorum: ergo cum eorum effectus sint casuales, et fortuiti, in quantum huiusmodi, videtur, et cetera. Si tu dicas quod casuale secundum id quod est, a Deo est: non tamen secundum quod casuale, quia dicitur priuationem intentionis, non positionem. CONTRA hoc est. Quia sicut natura operatur per intentionem, ita etiam operatur vniiformiter, et modo consueto: sed cum aliqua operatio sit praeter solitum cursum naturae, illa quidem operatio dicitur miraculum, et talis operatio ponitur a Deo, in quantum talis. Si ergo operatio, quae sit praeter consuetudinem, in quantum huiusmodi est a Deo, pari ratione et operatio, quae sit praeter intentionem, in quantum huiusmodi est a Deo.

5. ITEM fortuitum eo ipso est fortuitum, quia est ab aliquo agente intendente aliud, sicut inuentio thesauri est ab eo, qui intendit arare terram: sed quod ille aliud intendat, hoc bonum est, et a Deo est: similiter, quod thesaurum illum inueniat, hoc bonum est, et a Deo est: ergo fortuitum, et fortuitum

2. Phy. con- tex. 57.

tum est, a Deo videtur esse. SED CONTRA hoc arguit Augustinus in lib. 83. q. sic: Quidquid casu fit, temere fit: quidquid temere fit, fit sine prouidentia: si ergo omne quod fit a Deo, fit per prouidentiam, quia Deus nihil agit sine prouidentia, videtur quod casuale, et fortuitum, in quantum huiusmodi non sit a Deo.

ITEM casus, et fortuna accidit per defectum praecognitionis: sed Deus nihil potest facere nisi praecognoscens, et praesciens: ergo nihil casuale, in quantum huiusmodi, est a Deo.

ITEM sicut bonum repugnat malo, ita fortuna repugnat prouidentiae: sed a Deo, qui summe bonus est, non potest egredi aliqua operatio iniusta: ergo pari ratione cum sit summe prudens, non potest exire ab eo aliqua operatio fortuita.

ITEM fortuitum secundum quod fortuitum, ortum habet a causa per accidens: ergo si Deus esset causa fortuiti secundum quod huiusmodi, Deus esset causa alicuius rei per accidens: sed causa per accidens reduci habet ad causam nobiliorem: ergo aliqua causa esset nobilior Deo: quod est absurdum.

ITEM sicut iniustitia se habet ad suam causam, sic casuale et fortuitum ad suam: sed iniustitia non potest esse ab aliquo nisi operante iniuste, ergo casuale, et fortuitum non potest esse nisi ab eo, qui operatur casualiter, et fortuite: sed Deus nullo modo operatur casualiter, nec fortuite: ergo casualis, siue fortuita operatio secundum quod huiusmodi, non est a Deo.

CONCLUSIO.

Casuale nullum secundum quod casuale est, a Deo producitur, quia quod casu fit, temere fieri dicitur, et absque intentione.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod est casuale, et fortuitum secundum id quod est, sit a Deo: in quantum tamen casuale vel fortuitum, a Deo non est. Et ratio huius est, quia casuale, et fortuitum aliquid ponunt, utpote effectum, qui est ex concursu causarum ob aliud inceptarum. Aliquid etiam priuant: dicit enim casus, et fortuna defectum intentionis, et praecognitionis: et quoniam operatio causarum, et concursus ad producendum tales effectus aliquid ponit, ideo a Deo est: quia vero priuatio intentionis defectus est, ideo a Deo non est: et quoniam casuale, et fortuitum ut sic nominantur imposita sunt a tali defectu, hinc est quod non sunt concedenda a Deo esse. Et hoc vult dicere Augustinus in lib. 83. q. cum dicit: Quod casu fit, temere fit: et ideo si cut non concedimus quod temerarium secundum quod huiusmodi sit a Deo, sic non est concedendum quod casuale, vel fortuitum secundum quod huiusmodi sit a Deo. Et quia tam casuale, quam fortuitum ut sic est, est nomen impositum a priuatione intentionis, secundum quod priuatio intentionis dupliciter potest intelligi, secundum hoc casuale, et fortuitum dicitur dupliciter. Vno enim modo potest intelligi priuatio intentionis vniuersaliter respectu cuiuscumque agentis, siue particularis, siue vniuersalis, siue operantis, siue cooperantis, siue exequentis, siue gubernantis. Et hoc modo nihil est casuale: et casus, et fortuna hoc modo nihil sunt. Et hoc modo aliqui philosophi posuerunt casum, et improbat Augustinus in libro 83. quaest. per hoc, quod prouidentia rotis mundus administratur: et ita nihil sit quod non pertineat ad opus prouidentiae. Alio modo potest intelligi priuatio intentionis respectu agentis particularis, ut pote particularis naturae, et intellectus creati: et hoc modo aliquid est casuale, et casus aliquid est, secundum quod dicit Boetius in libro de consolatione diffiniens casum, et ostendens qualiter quis potest operari casualiter, videlicet cum aliquid

2. Phy. con- tex. 57.

2. 24. 10. 4.

2. 24. 10. 4.

Boet. de consol. lib. 5. profa 1.

Boetius de consol. lib. 2. profa 1.

aliquid assequitur inopinare: et ideo dicit: Casus est inopinatus rei euentus: ubi simul tangit positionem, et priuationem. Positionem per hoc quo dicit euentum: priuationem in hoc quo dicit inopinatum: et illa quidem priuatio non est respectu Dei, quia Deus nihil potest facere inopinare, siue improuise, nec etiam a Deo est, cum sit defectus, sed potius a defectibilitate creaturae. Concedenda sunt igitur rationes ostendentes, quod nihil est a Deo casuale, ita quod casuale secundum quod casuale non est a Deo.

1. AD illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod concursus causarum a Deo est, iam patet responsio: arguit enim de casu secundum quod dicit positionem, non secundum quod dicit defectum.

2. AD illud quod obijcitur, quod a Deo est causa per se, et per accidens, dicendum quod aliter dicitur accidens de ente prout est differentia entis, aliter prout est differentia causae. Prout est differentia entis dicitur habitudinem ad subiectum, quae quidem positio est, non priuatio. Prout autem est differentia causae dicitur priuationem intentionis, per quam aliquid dicitur esse causa alicuius rei: et ideo non sequitur quod si modus essendi per accidens, in quantum huiusmodi sit a Deo, quod et modus operandi per accidens, in quantum huiusmodi sit a Deo.

3. AD illud quod obijcitur, quod diuersae causae indigent aliquo superiori coniungente, ad hoc quod possint vnum effectum producere, dicendum quod illud dupliciter potest intelligi. Vno modo vere, alio modo false. Si enim ita intelligatur quod ad hoc quod aliqua duae causae concurrant, necessaria sit noua influentia causae superioris plus quam si non concurrerent, et quaelibet operaretur per se, sic non habet veritatem: hoc enim ipso quod aliquis abscondit in terra thesaurum, et aliquis fodit in eadem terra, sine noua influentia illae duae operationes causant thesauri inuentionem. Si autem ita intelligatur quod omnes causae, quae concurrunt ad vnum effectum, reducuntur ad aliquod vnum principium, sic veritatem habet, pro eo quod illa, quae non possunt reduci ad vnum principium, omnino sunt diuersae: et ideo nunquam possunt ad vnum effectum concurrere. Si enim in vno principio non conuenirent, iam omnino non haberent aliquid commune: et ideo necesse est ponere quod tam causae concurrentes, quam earum concursus sint ab vno principio primo. Sed tamen ex hoc non sequitur quod casuale, in quantum huiusmodi sit a Deo, quamuis sit a Deo secundum id quod est: quia casus non tantum intendit et dicit euentum, sed etiam et euentum inopinatum.

4. AD illud quod obijcitur, quod causa per accidens indiget adiutorio sicut causa per se, dicendum quod est verum respectu eius quod efficit, sed non indiget adiutorio respectu eius, in quo deficit: per se enim potest deficere, sed non per se potest efficere: et ideo non sequitur ex hoc quod casuale sit a Deo, nisi secundum illud, secundum quod aliquid ponit, non secundum quod dicit priuationem intentionis. Et si obijcitur, quod miraculum in quantum huiusmodi est a Deo, et tamen dicitur priuationem consuetudinis, quia sit praeter solitum cursum, dicendum quod aliter miraculum fit praeter solitum cursum, et aliter fortuitum praeter intentionem. Miraculum enim fit praeter solitum cursum, ita quod supra cursum naturae: vnde plus dicitur positionis, quam priuationis: casuale vero non ita fit, praeter intentionem quod fiat supra intentionem, sed deficit ab intentione.

5. AD illud quod obijcitur, quod Deus potest quod aliquod agens vnum assequatur, et aliud intendat, ita quod vtrumque sit a Deo, dicendum quod verum est: sed assequi vnum, et intendere aliud hoc

S. Bon. To. 4.

non facit casus, vel fortuna in quantum quis aliud intendit ab eo quod assequitur, sed in quantum non prauidet, nec intendit illud quod assequitur. Si enim illud intenderet, iam non operaretur casualiter, siue fortuite. Licet autem intendere ad aliud sit a Deo, non tamen a Deo est non intendere illud quod assequitur, quia primum dicit positionem, et secundum priuationem: et casuale, siue fortuitum in quantum huiusmodi non nominatur a primo, sed a secundo, et propterea in quantum tale non est a Deo, sed a defectu reperto in agente creato.

QVÆSTIO III.

An enunciatio falsa secundum quod falsa sit a Deo.

Richardus 2. Sent. d. 37. ar. 3. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 37. q. 6.

TRVM enunciatio falsa secundum quod huiusmodi sit a Deo. Et quod sic videtur. Quando cumque aliqua duo fundantur super idem secundum rem, si vnum est a Deo, et reliquum: sed falsitas alicuius propositionis, et veritas sua opposita fundantur super idem: hoc enim ipso quod haec est vera: Homo est animal: haec est falsa: Homo non est animal: ergo cum omnis propositionis veritas sit a Deo, videtur quod omnis propositionis falsitas sit a Deo.

2. ITEM veritas est adaequatio rei, et intellectus: et falsitas est inadaequatio rei, et intellectus per oppositum: sed sicut se habet aequalitas, et inaequalitas in rebus, ita se habet aequalitas, et inaequalitas in propositionibus: sed aequalitas, et inaequalitas in rebus sunt ab ipso Deo: sicut enim a Deo est quod aliqua duo sint aequalia, sic a Deo est quod aliqua duo sic se habeant quod vnum excedat reliquum: vnde Augustinus dicit quod si essent omnia aequalia, non essent omnia: ergo pari ratione adaequatio, et inadaequatio signi ad signatum est ab eodem principio.

3. ITEM ab eo est falsitas propositionis, qui solus potest facere propositionem ipsam esse falsam: sed demonstrato aliquo peccatore, ista est vera: Iste non est iustus: et nullus potest hanc facere falsam, nisi solus Deus, qui potest ei dare iustitiam: ergo, et cetera.

4. ITEM maioris dignitatis, et potestatis est falsificare hanc propositionem: Ille est peccator, quam verificare eam: qui enim peccat hoc ipso quod peccat, verificat eam, et hoc indignitatis est: ergo si omnis propositionis veritas a Deo est, videtur multo fortius quod talis propositionis falsitas sit a Deo.

SED CONTRA: Omne quod Deus potest facere, habet exemplar in Deo: sed enunciatio falsa secundum quod falsa, non habet exemplar in Deo, cum ipsa veritas sit ratio exemplandi: ergo enunciatio falsa secundum quod falsa, non est a Deo.

ITEM sicut se habet bonitas ad malitiam, sic se habet veritas ad falsitatem: sed a summa bonitate, nullo modo potest esse malitia: ergo a summa veritate nullo modo potest esse falsitas.

ITEM verum, et ens conuertuntur: sed a Deo non potest aliquid esse quod non sit aliquo modo ens: si enim pure nihil esset, a Deo non esset: ergo a Deo non potest esse nisi verum: sed enunciatio falsa, in quantum huiusmodi dicit priuationem veri: ergo videtur quod a Deo non debeat causari secundum quod huiusmodi.

ITEM omne quod Deus potest facere, potest dicere: sed falsum non potest dicere: ergo non potest facere. Probatio minoris. Si dicit falsum: aut ergo scienter, aut ignoranter. Ignoranter non: hoc

AD OPPO SITVM.

Lib. 83. q. 9. Ar. 10. 4. et contra aduers. leg. et Prop. 6. 4. 10. 6.

FVNDAMENTA.

constat. Si scienter: sed quicumque dicit falsum, scienter, mentitur: ergo Deus mentiretur, quod est profanum, et impium dicere.

CONCLUSIO.

Enunciatio falsa sub ratione falsitatis non est a Deo, sicut tamen Deus aliquid, quo facta aliqua oratio est falsa necessario.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod falsitas nihil aliud est, quam defectus veritatis in re, quæ nata est verificari: sicut malitia dicit privationem bonitatis, et rectitudinis circa actionem, quæ nata est rectificari: et ideo sicut actio mala, in quantum actio, est a Deo: in quantum vero mala, et iniusta, a Deo non est: sic enunciatio falsa, in quantum enunciatio, a Deo est: in quantum vero falsa, non est a Deo. Unde quemadmodum in actione duplex consideratur bonitas, una naturæ, et altera moris: et una est essentialis, et altera accidentalis: et ideo una privatur, altera relinquitur: et ratione illius bonitatis, quæ relinquitur, actio illa est a Deo. Sic in omni enunciatione duplex est veritas. Una essentialis: et hæc est veritas, quæ propositio representat illud ad quod representandum instituta est: et hæc nunquam privatur ab enunciatione. Omnis enim enunciatio significat illud, ad quod instituta est, siue sit vera, siue falsa. Alia vero est veritas accidentalis, quæ attenditur in propositione, in hoc quod representat rem secundum quod est: tunc enim dicitur adæquari signum signato: et veritas enunciationis non est aliud, quam quædam adæquatio: et hæc veritas privatur per falsitatem: tunc enim est propositio, vel enunciatio falsa, quando signum non representat rem sicut est, vel res non est sicut representatur per signum: et hoc est, quod dicit Philosophus:

Aristot. in Predic. cap. de subst. circa finem.

Ab eo quod res est, vel non est, dicitur oratio vera, vel falsa: hoc est dicere, ab eo quod res est sicut representatur, dicitur oratio vera: ab eo quod res non est sicut representatur, dicitur oratio falsa. Sicut igitur iniustitia est privatio rectitudinis, sic falsitas est defectus adæquationis: et ideo sicut Deo ut auctori non attribuitur iniustitia actionis, sic non debet ei attribui falsitas orationis: utroque enim modo defectus est, et nullus defectus Deo attribuendus est. Notandum est tamen quod etsi nullus defectus sit a Deo, tamen magis aliquis defectus elongatur a causalitate Dei, quam alius, secundum quod sunt diuersi modi deficiendi. Est enim quidam defectus, qui dicitur privationem alicuius positionis, et ordinis, sicut est defectus culpabilis: et iste est defectus vituperabilis, et vituperabilem reddit actorem: et talem defectum Deus non facit, nec etiam facit aliquid, quo facta creatura tali defectu deficiat necessario: unde nec Deus facit peccatum, nec facit aliquem peccare, nec facit aliquid, quo facta necessario sequatur peccatum ratione illius quod Deus facit: hoc dico propter animæ infusionem, in qua necessario contrahitur culpa originalis: sed hoc non est ex actu Dei, sed ex præuaricatione primi parentis. Est et alius defectus, qui est privatio alicuius positionis, non tamen est privatio ordinis: contingit enim aliquos defectus ordinari, et talis defectus licet non possit Deo attribui secundum quod defectus, potest tamen ei attribui secundum quod ordinatus: et de tali defectu licet non possit dici, quod Deus eum faciat, quia defectum facere est deficere: potest tamen dici quod facit aliquid, quo facta necessario consequitur ille defectus: et talis defectus est falsitas, et ignorantia, et cæcitas, et consimiles. Unde quamuis non possit concedi quod Deus faciat falsitatem orationis, siue orationem falsam secundum quod falsa est: potest tamen concedi, quod Deus faciat aliquid, quo facta aliqua oratio

A est falsa necessario: sicut cum iustificat impium, facit aliquid, quo facta hæc enunciatio est falsa: iste est impius. Concedenda sunt igitur rationes ostendentes quod enunciatio falsa secundum quod falsa non sit a Deo.

1. Ad illud ergo quod obijcitur, quod falsitas, et veritas fundantur super idem, dicendum quod verum est: sed tamen aliter, et aliter, quia veritas fundatur per modum positionis, et falsitas per modum privationis: et ideo non sequitur quod sint ab eodem. Cum autem dicitur quod quæ super idem fundantur ab eodem sunt, hoc intelligitur quando super illud idem fundantur, et eodem modo.

2. Ad illud quod obijcitur, quod æqualitas, et inæqualitas in rebus sunt ab eodem principio. Respondendum est quod non est simile, quia in rebus uno modo inæqualitas dicit privationem æqualitatis, ubi debet esse: et tunc non est a Deo, cum sit defectus. Alio modo inæqualitas dicit gradum, et ordinem, qui debet esse inter res: et hoc modo etiam videatur dicere privationem, quia tamen dicit positionem, a Deo est: sed inadæquatio signi ad signatum semper dicit defectum, pro eo quod signum institutum est ut repræsentet signatum secundum quod est: et ideo in inadæquatione signi ad signatum est falsitas: inadæquatio vero in rebus non est falsitas. Et propterea non sequitur quod si inadæquatio rei ad rem est a Deo, quod inadæquatio signi ad signatum sit a Deo. Posset tamen dici quod inadæquatio, in quantum huiusmodi cum dicat defectum æqualitatis, a Deo non est, quamuis illud quod subest, a Deo est.

3. Ad illud quod obijcitur, quod Deus potest falsificare enunciationem, dicendum quod hæc est vera, et propria: Deus facit aliquid, quo facta aliqua propositio est falsa: hæc autem est minus propria: Deus facit aliquam propositionem falsam: sed est simpliciter impropria: Deus facit falsitatem in propositione, et hoc quia falsitas nominat ipsum defectum præcise: et ideo in illa ratione est sophisma secundum accidens, quæ sic arguit: Facit aliquid, quo facta propositio est falsa: ergo facit propositionem falsam, siue falsitatem in propositione.

4. Ad illud quod obijcitur, quod maioris dignitatis est falsificare aliquam propositionem, quam verificare, dicendum quod veritatem ad falsitatem contingit comparari dupliciter: aut loquendo formaliter, aut causaliter, siue ratione eius quod subest. Si loquendo formaliter: sic, cum veritas dicat adæquationem, et falsitas inadæquationem, et ita falsitas privationem, veritas positionem, dignius est omnino aliquid verificare, quam falsificare, quidquid illud sit, cum dignior sit veritas, quam falsitas: si tamen contingat dicere dignius respectu eius, in quo nulla est dignitas. Si autem comparamus veritatem ad falsitatem ratione eius, quod responderet ex parte rei, sic dico de plano quod aliquando dignius est illud quod ex parte rei reddit illam propositionem falsam, quam illud quod reddit propositionem veram, sicut patet: dignius est enim quod reddit istam propositionem falsam: Iste non est bonus: quam quod reddit eam veram. Et ratio huius est ista, quia quamuis veritas de se dicat positionem, quia dicit adæquationem, illa adæquatio ex parte alterius extremi ita bene potest respicere privationem, sicut positionem, et defectum sicut effectum. Sicut enim defectus est ordinabilis, et tamen defectus est, sic est cognoscibilis, et sic est significabilis: ideo cum queritur super quid fundetur veritas enunciationis, non oportet quod ex parte rei respondeat aliqua veritas. Sicut enim verum ens, contingit vere significari de ipso ipsum esse: sic etiam de illo quod nullo modo esse contingit vere significari quod ipsum non est. Sicut enim significatio dicit relationem, quæ non requirit significatum esse in actu, sic et veritas

tas signi, quæ quidem dicit conditionem illius relationis, non exigit fundari super aliquam rem actualiter existentem: nihilominus tamen cum omnis relatio, et ordo a Deo sit, talis significatio, et talis veritas a Deo est: nec sequitur ad hoc quod significatum sit a Deo, immo est ibi sophisma secundum accidens, sicut si argueretur: Ordinatio culpæ, et pænæ est a Deo: ergo culpa est a Deo. Sic non sequitur in pro-

posito. Vera significatio furti est a Deo: ergo furtum est a Deo. Et sic patet, quod si veritati non semper correspondeat ex parte significati aliquid excellentius quam falsitati: tamen veritas nobilior est, quam falsitas: et ideo non sequitur quod si verificatio propositionis sit a Deo quod ab eodem sit propositionis falsificatio, siue falsa enunciatio secundum quod falsa. Et sic patet quæ sita.

D I S T I N C T. XXXVIII.

QVOD VOLUNTAS EX EIVS FINE cognoscitur: Recta ne sit an prava, qualisq. inter illam intentionem et finem sit differentia.

BOST prædicta, de voluntate eiusq. fine differendum est. Sciendum ergo est quod ex fine suo, ut ait Augustinus voluntas cognoscitur utrum recta an prava sit. Lib. 1. de Tri. cap. 6. 10.3. Finis autem bonæ voluntatis beatitudo est, vita æterna, ipse Deus. Male vero finis est aliud, scilicet mala delectatio, vel aliquid aliud in quo non debet voluntas quiescere. Finem ergo bonum insinuat propheta, dicens: Omnis consummationis Ps. 118. m. vidi finem, et cetera. Caritas ergo cuius latum mandatum est, finis omnis consummationis est, id est, omnis bonæ voluntatis et actionis, ad quam omne præceptum referendum est. Unde Augu- Cap. 121. finis in Enchirid. Omnia præcepta diuina referuntur ad charitatem. De qua dicit Apostolus: 1. Tim. 1. b. Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. Omnis itaque præcepti finis, charitas est, id est, ad charitatem refertur omne præceptum. Quod vero ita sit vel timore pænæ, vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad charitatem, quæ est dilectio Dei et proximi, nondum sit quemadmodum oportet fieri, quamuis fieri videatur. Tunc enim recte sunt que mandat Deus, et quæ consilio monet, cum referuntur ad dilectionem Dei et proximi. His uerbis aperte insinuat, quis sit rectus finis voluntatis, siue actionis bonæ, scilicet chari- Lib. 1. dist. 17. tas, quæ et Deus est, ut supra ostendimus.

Quod Deus est finis omnis bonæ actionis, quia charitas est: nec tantum Spiritus sanctus, sed etiam Christus, et Pater, nec hi sunt tres fines, sed vnus finis.

QVI ergo charitatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem: unde et Christum finem legis ad iustitiam dicit Apostolus esse omni credenti. Et recte dicitur Christus finis legis ad iustitiam: quia ut ait Augustinus in libro Sententiarum Prosperi: In Christo lex iustitiæ non consummitur, sed impletur. Omnis enim perfectio ex ipso, et in ipso est: et altera quem non est, quo spes se extendat. Finis fidelium Christus est, ad quem cum peruenerit currentis intentio, non habet quo amplius possit venire, sed habet id in quo debeat permanere. Finis ergo rectus atque supremus, Deus Pater est, et Filius, et Spiritus sanctus: nec hi tres sunt tres fines, sed vnus finis: quia non tres Dij, sed vnus Deus.

Quod omnes bonæ voluntates vnum habent finem: et tamen quædam bonæ diuersos fines sortiuntur.

SE D. queritur: Vtrum omnes bonæ voluntates vnum tantum habeant finem. De hoc Augustinus in 11. de Trinitate, ita ait: Alie atque alie voluntates suos proprios fines habent, quod tamen referuntur ad finem illius voluntatis, qua volumus beate viuere, et ad eam peruenire vitam, quæ non referatur ad aliud, sed amanti per se ipsam sufficiat: quemadmodum voluntas videndi finem habet visionem, et voluntas videndi fenestram finem habet fenestrationem. Altera vero est voluntas per fenestram videndi transeuntes, cuius item finis est visio transeuntium. Ad quod etiam prædicta referuntur voluntates. Item: Recte sunt voluntates, et omnes sibi met religate, si bona est illa, ad quam cuncta referuntur. Si autem prava est, prava sunt omnes: et ideo rectarum voluntatum connexio iter quoddam est ascendendum ad beatitudinem, quod certis uelut passibus agitur. Pravarum autem et disortarum voluntatum implicatio nunculum est, quo alligabitur qui hoc agit, ut projiciatur in tenebras exteriores. His auctoritatum testimonijs euidenter monstratur, Mat. 2. b. S. Bon. To. 4. xx 3 plures

plures in fidelibus rectas esse voluntates proprias ac diuersos fines habentes: et tamen unum eundemq. quia omnes referuntur ad unum, qui est finis finium, de quo paulo ante diximus: ita e conuerso forte est et in malis.

Quaedam huic sententia videntur aduersari.

VERVM TAMEN huic sententia, qua dictum est fidelium quasdam rectas voluntates diuersos fines sortiiri, et tamen ad unum referri, videtur obuiare quod alibi Augustinus admonet, ne scilicet nobis duos fines constituamus, ita inquit in libro de Sermone Domini in monte: Non debemus ideo euangelizare, ut manducemus, sed ideo manducare, ut euangelizemus: ut cibum non sit bonum quod appetitur, sed necessarium quod adicitur, ut illud impleatur: Quare primum regnum Dei, et haec omnia adiciuntur vobis. Non dixit: Primum querite regnum Dei, et deinde querite ista, quamuis sint necessaria: sed ait: haec omnia adiciuntur vobis, idest, haec consequentur, si illa queratis: ne cum ista queritis, illinc auertamini: aut ne duos fines constitutatis, ut regnum propter se appetatis, et ista necessaria propter illud. Ergo propter regnum Dei tantum debemus operari omnia, nec solam, vel cum regno Dei mercedem temporalem meditari. Ecce hic aperte dicit, ne duos fines nobis constituamus, sed unum tantum, idest, regnum Dei, cum supra dixerit bonas voluntates alias, et alias proprios habere fines.

Hic ostenditur quo modo licet videantur, non repugnent praedicta.

HAEC autem sibi non repugnare animaduertit, qui verbis praemis simpliciter oculo diligenter intendit, qui enim dixit, ne duos fines nobis constituamus, sed omnia propter regnum Dei faciamus, ipse praemisit quod debemus manducare ut euangelizemus. Cum autem hoc ita facimus, actionis illius finem euangelium, constituimus: sed et hunc finem ad regnum Dei referimus. Manducamus enim propter euangelium, et manducamus et euangelizamus propter regnum Dei. Duos igitur fines nobis in manducando constituimus. Sed ita facientes numquid peccamus? absit. Nam et ipse sic facere suadet, si diligenter eius verba inspiciamus. Cum ergo ait, ne duos fines nobis constituamus, fines in diuersa tendentes intelligi voluit, scilicet quorum alter ad alterum non referatur: ita et cum dicit, propter regnum Dei tantum omnia agenda, nec cum ipso mercedem temporalem meditantem, ita intelligendum est, ut non appetendo meditetur, cum regno mercedem temporalem, ita quod non propter regnum sed propter se, ut scilicet regnum propter se appetamus, et ista propter illud, sicut ipse docet. Si enim petimus vitam aeternam, petimusque etiam temporalia a Deo, si ea petimus propter vitam aeternam, non offendimus: neque sinistra tunc scit quid faciat dextera, quia mercedem temporalem non propter se meditatur, sed propter regnum Dei, ut sit laeva sub capite, et dextera in amplexu. Alioquin si hac temporalia propter se quarimus sicut aeterna, miscetur dextra sinistra. Ideoq. cum Dominus dixerit: Attendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus ut videamini ab eis: alibi ait: Sic luceant opera vestra bona coram hominibus, ut glorificent patrem vestrum qui in caelis est. Propter Deum ergo omnia facienda sunt, ut omnia que facimus, omniumq. fines ad eum referamus.

De differentia voluntatis, intentionis, et finis.

SOLET etiam queri, quid distet inter voluntatem, et intentionem, ac finem. Ad quod dici potest, inter voluntatem et finem certo atque euidenti modo distingui, quia voluntas est quae volumus aliquid. Finis vero voluntatis est, vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas: vel potius aliud propter quod illud volumus. Intentio vero interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur: quae diligens ac pius lector in Scriptura, ubi haec occurrunt, discernere studeat. Finis vero voluntatis est delectatio bona vel mala, ad quam nititur quisque peruenire. Vnde Augustinus super illum locum Psalmi: Scrutans corda et renes: sic ait: Deus solus scrutatur corda, idest, quid quisque cogitet: et renes, idest, quid quemque delectet: quia finis cura et cogitationis est delectatio, ad quam cura et cogitatione nititur quisque peruenire. Et paulo post: Opera nostra, que sunt in dictis et factis, possunt homines videre: sed quo animo fiant, et quo uenire cupiant, solus Deus videt: qui cum videt cor esse in celo, et non delectari nos in carne, sed in Domino, idest, cum bona sunt cogitationes, et eorum fines, dirigit iustum. Idem super per alterius Psalmi locum illum, scilicet: In laqueo isto, quem absconderunt, comprehensus est pes eorum, dicit: Pes anima amor est: qui si prauus est, dicitur cupiditas vel libido: si rectus, dicitur charitas. Eo mouetur anima, quasi ad locum quo tendit, idest, ad delectationem bonam vel malam,

malam, quo superuethisse per amorem latatur. Finis ergo voluntatis, ut praemissum est, dicitur et illud quod volumus, et illud propter quod volumus, et intentio ad illud respicit propter quod volumus, et voluntas ad illud quod volumus: ut verbi gratia: Si velim esurientem reficere, ut habeam vitam aeternam, voluntas est qua volo reficere esurientem, cuius finis est refectio esurientis: Intentio vero est, qua sic ad vitam peruenire volo. Finis vero supremus est ipsa vita, ad quam et alius finis refertur.

An illa intentio sit voluntas.

SED queritur: Vtrum intentio talis sit voluntas: et si voluntas est, an in hoc opere sit una eademq. voluntas, qua volo reficere esurientem, et qua volo habere vitam aeternam. Videtur nempe talis intentio voluntas esse, ut enim voluntas est qua volo reficere pauperem, ita et voluntas est qua per illud volo habere vitam. Et alia quidem videtur voluntas esse qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subuenire volo. Sed ista ad illam refertur. Nam etsi hoc ita placeat, ut in eo cum aliqua delectatione voluntas acquiescat, nondum est tamen illud quo tenditur, sed hoc ad illud refertur: ut illud deputetur tamquam patria cuius, istud vero tamquam refectio vel mansio viatoris. Et sunt istae voluntates affectus sine motu mentis, quibus quasi gressibus vel passibus tenditur ad patriam. Sicut ergo altera est voluntas videndi fenestras, ut supra docente Augustino didicimus, altera qua ex ista nequitur, voluntas scilicet per fenestras videndi transeuntes: ita nonnullis alia videtur esse voluntas eleemosynas dandi pauperi, alia voluntas habendi vitam. Alij autem putant, quod una sit voluntas et hic et ibi, sed propter subiectorum multiplici- tatem diuersitas memoratur voluntatum. Ceterum quodlibet horum verum sit, illud nulli in ambiguum venit, quin voluntas ex suo fine pensetur vtrum recta sit an praua, peccatum an gratia: et quin nomine intentionis aliquando finis, aliquando voluntas intelligatur.

DIST. XXXVIII.

Qualiter in generali per actum voluntatis peccatum introducitur.

Post praedicta de voluntate, eiusq. fine, et cetera.

Expositio textus.

Diuisio.

VERA ostendit Magister, quid sit malum, siue peccatum in generali, in hac parte determinat, qualiter peccatum per actum voluntatis habeat introduci. Diuiditur autem pars ista in tres. In quarum prima determinat Magister, qualiter peccatum a voluntate habeat ortum in generali. In secunda vero descendit ad speciales differentias peccati, infra dist. 42. Cum autem voluntas mala, et operatio, et cetera. In tertia vero inquit, vtrum ortum habeat in ipsa voluntate potestas peccandi, infra dist. 44. Post praedicta, consideratione dignum occurrit, et cetera. Prima pars habet duas. In prima inquit Magister, qualiter ipsa voluntas habeat deprauari. Secundo vero qualiter ex prauitate voluntatis fiat deprauatio in actu exteriori, infra dist. 40. Post haec de actibus adiciendum videtur. Prima pars habet duas. In prima determinat, qualiter voluntas habeat deprauari. In secunda vero inquit, quare magis deprauetur voluntas in suo actu, quam aliqua alia potentia infra dist. 39. Hic autem oritur questio satis necessaria. Prima pars, quae continet praesentem distinctionem, habet duas partes. Quoniam enim deprauatio, et rectificatio voluntatis attenditur penes finem, et voluntas habet comparari ad finem mediante intentione, ideo pars ista duas habet partes. In quarum prima determinat Magister de rectificatione, et deprauatione voluntatis ex parte finis. Secundo vero inquit differentiam voluntatis, intentionis, et finis, ibi: Solet etiam queri, quid distet inter voluntatem, et intentionem. Prima pars habet quatuor partes. Quia enim obliquatio cognosci habet per rectitudinem, nam rectum in-

A dex est sui, et obliqui, ideo in prima parte determinat Magister, quod ex parte finis venit rectitudo voluntatis. Secundo determinat, quis sit ille finis, ibi: Qui ergo charitatem sibi ponit finem. In tertia vero determinat de unitate finis respectu bonarum voluntatum, ibi: Sed queritur, vtrum omnes bonae voluntates. Quarto vero mouet quoddam dubium, et determinat, ibi: Verumtamen huic sententia, qua dictum est, et cetera. Secunda vero pars, in qua determinat de differentia voluntatis, intentionis, et finis, habet duas. In quarum prima querit differentiam secundum rationem, ibi: Solet etiam queri, et cetera. Secundo de differentia secundum rem, ibi: Sed queritur, vtrum intentio, et cetera. Et secundum hoc duo determinantur in parte ista, scilicet de comparatione voluntatis ad finem, et de differentia intentionis, et voluntatis.

Ex fine suo. Dub. I.

SED CONTRA: Beatitudo est bonum nobis ignotum: vnde hoc est illud: Quod nec oculus vidit, nec auris audiuit, et cetera, ergo si per ignotum non possumus aliud cognoscere, videtur quod voluntas non possit cognosci, vtrum sit bona, vel praua ex illo fine. I T E M certum est nobis quod est praesens nobis ipsis, quam quod est absens: si ergo non cognoscimus praesentia per absentia, sed e conuerso, videtur quod per beatitudinem non fiat cognitio bonitatis in voluntate. R E S P. Dicendum quod cognitio beatitudinis duplex est, videlicet in vniuersali, et particulari. Cognitio beatitudinis in vniuersali omnibus est innata. Cognitio vero in particulari, videlicet vbi sit beatitudo ponenda; habetur a nobis per habitum fidei aliquo modo, et aliquo modo expectatur habenda per deformitatem gloriae. Nunc enim cognoscimus quasi speculando, et a remotis, et semiplene: tunc autem cognoscemus experiendo perfecte. Licet autem nunc non cognoscamus perfecte, cognoscimus tamen certitudinaliter certitudine fidei, quod beatitudo est magnum, et verum bonum. De voluntate nostra, vtrum sit recta.

fit recta, vel prava nos nescimus nisi per coniecturam: et ideo sicut certum est ratio veniendi in cognitionem dubij, sic cognitio beatitudinis facit venire in cognitionem bonitatis voluntatis, dum quis videt suam voluntatem ad beatitudinem tendere. Quod ergo obijcitur quod beatitudo nobis ignota est, iam patet responso. Verum est enim quod non est nobis nota per experientiam, est tamen nobis nota per fidem. Ad illud quod obijcitur, quod rectitudo voluntatis est nobis praesens. Dicendum quod sicut in primo libro ostensum fuit, licet charitas, et gratia sint nobis praesentia, sunt tamen nobis ignota in quantum gratuita, quia de eis nulla potest haberi experientia: unde est certissimum sim de affectione mea secundum quod est affectio, valde tamen dubius sum de affectione mea, utrum sit ordinata, vel gratuita: et ita acquiro mihi probabilitatem per aliqua signa.

Finis praecipi est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. Dub. I. I.

CONTRA hoc verbum Apostoli obijcitur. Quoniam praeccepta directius sunt ordinata ad obediendum, quam ad amandum: ergo potius debuit dicere: Obediencia est finis praecipi, quam charitas. ITEM cum finis, quem assequimur ex obseruantia mandatorum sit ipsa vita aeterna, potius deberet dicere: Finis praecipi est vita aeterna, quam charitas. Iuxta hoc quaeritur de numero, et differentia illarum conditionum appositarum, scilicet corde puro, et aeterna. Cum enim charitas non sit de fide, nec de conscientia, sed potius de affectione, non videtur recte notificari per illas condiciones.

RESPON. Dicendum quod secundum quod doctores exponunt, Apostolus hic diffinit charitatem: sed quidam sic exponunt, ut illae determinationes de corde puro, et aeterna, sine determinatione ex parte subiecti: et hoc quod dicitur finis praecipi, sit ipsa notificatio, ut sit sensus: Charitas procedens de corde puro, et aeterna, est finis praecipi. Alio modo exponitur, ut hoc totum sit notificatio finis praecipi de corde puro, et aeterna. Hic modus dicendi videtur congruentior. Et secundum hunc modum dicendi notandum quod charitas hic diffinitur per actum suum. Actus autem charitatis, qui est amare, dupliciter habet notificari, et per comparationem ad illud a quo procedit tamquam a principio efficiente, et per comparationem ad illud quod ad ipsam charitatem terminatur sicut ad quietantem: et ideo in illa eius notificatione tangitur duplex comparatio, videlicet ad corpus, et ad ipsum praecceptum. Et quia puritas cordis, a qua immediate procedit actus dilectionis praesupponit fiduciam fidei, et certitudinem spei tamquam dispositiones praebulas: ideo ut manifestaret Apostolus quod actus charitatis praesupponit actus aliarum virtutum theologiarum tamquam disponentes ad ipsum, ista tria dicit. De corde puro, in quo tangit charitatis sanctitatem. Conscientia bona, in quo tangit spei fiduciam. Et fide non ficta, in quo tangit fidei constantiam. Et in his duobus Apostolus charitatem perfectissime commendat: in hoc quod ostendit, quod in actu charitatis consistit complementum omnis virtutis, et finis omnis bonae operationis, quae intelligitur in nomine praecipi. Unde intellectus praedictae diffinitionis est iste: Charitas est finis praecipi, et aeterna, id est charitas est illud, in quo consistit omnis mandati adimpletio, et omnium virtutum perfectio: et hinc est quod Scriptura adeo nobis commendat charitatem, et maxime Scriptura noui testamenti, et Apostolus eam laudat elegantissime. Quod ergo obijcitur de obedientia, et vita aeterna quod debent dici finis praecipi, dicendum quod obedientia ordinata est ad charitatem habendam, et vita aeterna non est aliud, quam charitas consummata.

A *Finis ergo rectus, atque supremus Deus Pater est, et cet. Dub. I. I. I.*

CONTRA: Finis est res, qua fruendum est: sed hi tres sunt tres res, quibus fruendum est, sicut dicit Augustinus in libro de Doctrina Christiana: ergo sunt tres fines. ITEM intentio finis dirigitur per fidem: sed fides ponit tres articulos in credendo Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum: ergo pari ratione intentio intendit in eum statuens ibi tres fines. Quaeritur, ergo quare non sit diuersitas finium, sicut pluralitas articulorum.

RESPON. Dicendum quod rationis est distinguere, et voluntatis vnire. Rursus dicit Damascenus: Personae distinguuntur ratione, et conveniunt re, et natura: secundum hoc ergo intelligendum est quod nomina illa, quae sunt communia ad rem, et rationem, illa possunt pluraliter: illa vero quae sunt realia pluraliter non possunt: ideo potest dici quod Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt tres res: non tamen potest dici quod sint tres bonitates. Rursus: Quia articulus dicit quod est ex parte rationis, finis vero dicit quod respicit voluntatem: ideo possumus dicere plures articulos: non tamen possumus dicere plures fines: licet enim sint plures articuli, vna tamen est in eis veritas, quia cum veritas complexa secundum quod aliquid ponit reducatur ad veritatem incorplexam, et vna sit veritas incorplexa in Patre, et Filio, et Spiritu sancto secundum quod sunt vna charitas, et vna veritas, illi tres articuli super vnam veritatem realem fundari habent. Ad illud ergo quod obijcitur, quod sunt tres res, dicendum quod ratio illa non valet. Sunt tres res: ergo tres fines: quia proceditur a pluralitate personali ad pluralitatem essentialē: et differenter accipitur res cum dicitur: Finis est res, et cum dicitur: Tres sunt res.

AD illud quod obijcitur, quod fides distinguit, dicendum quod ex hoc non sequitur quod intentio distinguat plures fines, sicut fides plures articulos: nam cum intentio in charitate consummetur, et charitatis sit vnire, plus habet intentio rationem uniendo, quam rationem distinguendi.

Sed quaeritur utrum intentio talis sit voluntas, et cetera. Dub. I. I. I.

Quaeritur hic de quaestione, quam Magister non determinat in partem alteram, utrum scilicet voluntas finis, et eius quod est ad finem, sint duae voluntates, aut vna: nam quod duae sint, videtur per hoc quod vna est creati, et alia increati, vna temporalis, et alia aeterni. Quod autem vna sit, videtur per hoc quod ibi est vnum propter alterum: vbi autem hoc est, ibi tantum vnum est, ut cum diligo vinum quia dulce, non diligo duo, sed vnum.

RESPON. Dicendum quod Magister ponit hic duas responsiones: nec tamen aliquam earum reprobat, nec aliquam magis approbat. Et ratio huius est, quia secundum diuersas consideraciones verum dicit vtraque, et vtrumque oportet dicere. Vna enim dicit quod sunt voluntates duae. Alia dicit quod est voluntas vna, hoc autem dixerunt aspicientes ad diuersa. Voluntas enim finis dupliciter potest esse: aut sicut obiecti, aut sicut finis in ratione finis: si sit voluntas finis sicut obiecti, sic cum aliud sit obiectum creatum, et aliud increatum, alia est voluntas, qua volo finem, et alia qua volo id quod est ad finem, sicut alius est motus affectionis, quo amo Deum in se, et alius motus quo amo creaturam. Si autem sit voluntas finis sub ratione finis, in quantum scilicet aliud habet ad ipsum ordinari, sic vna voluntate, et vno decursu volo vtrumque, quamuis voluntas simul, et semel non possit ferri super vtrumque, sed successiue: ut patet, cum amo comestione propter salutem,

Lib. I. cap. 5. 10. 3.

Damasc. li. 1. cap. 11. de Fide orthodoxa.

FUNDAMENTA. Mat. 6. c. Aug. 10. 4. de ser. Domini in mont. lib. 2. c. 21.

Lib. 11. ca. 6. 10. 3. Vide Boet. in top. Cic. lib. 3. ca. 1. non procul a fine. 2. Top.

AD OPPOSITVM. Lib. 10. con. fess. ca. 20. Lib. 13. de Tri. cap. 3. Boetius 3. de consol. profa. secund. da. A. de Div. nom. ad fin. p. 4. cap. 4. Aristot. 2.

salutem, quia in amore comestione includo amorem salutis. Et secundum has duas vias duo sunt modi dicendi probabiles, et veri, si recte fuerint intellecti.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic quaestio circa duo. Et primo quaeritur de comparatione voluntatis ad suum finem. Secundo vero quaeritur de differentia intentionis ad voluntatem. Circa primum quaeruntur quattuor. Primo quaeritur, vtrum voluntas ratione finis sit commendabilis. Secundo quaeritur, quis sit ille finis. Tertio quaeritur, vtrum bonae voluntates habeant vnum finem, vel diuersos. Quarto quaeritur vtrum malae voluntates communicent in fine, an constituent sibi fines alios, et alios.

QVÆSTIO I.

An voluntas sit bona, et commendabilis ratione boni finis.

S. Tho. 1. 2. q. 1. art. 3. Et q. 18. art. 2. 3. et 4. Et 2. Sent. dist. 38. q. 1. art. 5. Egid. Rom. 2. Sent. d. 38. q. 1. art. 1. Rich. 2. Sent. d. 38. q. 1. Duran. 2. Sent. d. 38. q. 1. Tho. Argent. 2. Sent. d. 38. q. 1. art. 3. Gregorius Arim. 2. Sent. d. 38. q. 1. art. 1. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 38. q. 1.

VOLUNTAS sit bona, et commendabilis ratione boni finis. Et quod sic, videtur: Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum luminosum erit. Si ergo oculus est intentio, per quam voluntas ordinatur in finem secundum quod ibi exponitur, et corpus est congeries operum, videtur quod si finis bonus sit, quod omnis operatio voluntatis sit bona, et commendabilis.

ITEM Augustinus dicit in li. 11. de Trinitate: Rectae sunt omnes voluntates, si bona est illa, ad quam cunctae ordinantur: sed illa ad quam cunctae ordinantur, est voluntas finis: si ergo finis bonus est, restat quod voluntas finis, et omnis voluntas ad eam ordinata sit bona, et recta.

ITEM maxima est Philosophi: Cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est: ergo si actus voluntatis finis bonus est: ergo ipsa bona est.

ITEM in actione naturali in qua forma est finis, bonitas generationis et operationis attenditur penes finem, et formam: ergo cum intentio finis sit aequae essentialis morali actui, ut naturali: et bonitas actus voluntatis pertineat ad mores, videtur quod bonitas voluntatis, et rectificatio penes bonitatem finis habeat attendi, et cognosci.

SED CONTRA: Finis bonorum est beatitudo, sicut Magister dicit in littera: sed omnes appetunt beatitudinem, sicut dicit Augustinus, et omnes eam finaliter intendunt, sicut dicit Boetius in libro de consol. quamuis diuerso tramite ad eam currant: ergo si omnes voluntates communicant cum illo fine, ergo omnes erunt bonae, et nulla mala.

ITEM Dionysius dicit quod nemo operatur ad malum aspiciens: ergo omnis operans finaliter aspicit ad aliquod bonum: unde et Philosophus etiam dicit quod bonum, et finis est idem: ergo si omnis voluntas aliquod intendit bonum, videtur quod aut omnis voluntas est bona, aut quod bonitas non inest voluntati ex fine.

ITEM quantumcumque aliquis finaliter appetat bonum, tamen numquam operatio eius erit meritoria nisi sit charitate informata, et anima sit Deo grata, et accepta: ergo videtur quod bonitas voluntatis in actu potius veniat ex principio, quam ex fine.

ITEM si bonitas voluntatis venit ex fine, cum finis omnis bonae voluntatis sit Deus, et sit aequaliter bonus, videtur quod omnes bonae voluntates sint aequaliter bonae: si igitur omnes voluntates non sunt aequaliter bonae, videtur quod bonitas voluntatis non sit eis ex fine.

ITEM manducare bonum est: ergo si quis finaliter praedicat, et manducet, cum operatio ista habeat bonum finem, videtur quod sic praedicare sit bonum, et laudabile: si igitur talis actio iudicatur esse mala, videtur quod voluntas non sit bona ex voluntate finis.

ITEM si aliquis mentitur propter salutem proximi, cum saluare proximum sit bonum, mendacium illud esset bonum, et meritorium, si opus voluntatis bonitatem haberet ex fine: sed constat quod mendacium numquam est bonum, sicut dicit Augustinus, ergo videtur quod bonitas finis non sufficiat ad bonitatem voluntatis. Quaeritur igitur unde causetur rectitudo, et bonitas in voluntate, vtrum ex fine sicut videtur dicere Magister, an aliunde.

CONCLUSIO.

Voluntas est bona ex fine, si tamen finis sit bonus, secundum id quod est, et sub ratione finiendi, et res ordinabilis habeat idoneitatem ad bonum finem, voluntasq. in illum actu conuertatur.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod cum dicitur voluntas esse bona ex bonitate finis, hoc est dicere quod voluntas est bona ex ordinatione ad bonum finem. Ad hoc autem quod sit recta ordinatio ad bonum finem, requiritur quod finis bonus sit, duobus modis, videlicet secundum id quod est, et sub ratione finiendi. Aliquid enim est bonum in se, quod tamen non recte ordinatur ad alterum in ratione finis: sicut minus bonum quamuis sit bonum, non tamen est bonus finis maioris boni, pro eo quod finis melior debet esse his, quae sunt ad finem. Similiter ex parte ordinationis duo requiruntur, videlicet idoneitas ex parte ordinabilis, et actualis conuersio ex parte voluntatis ordinantis: et cum ista concurrunt, tunc absque dubio voluntas bona ex fine bono iudicatur. Cum autem horum aliquid deficit, bonitas finis non sufficit ad bonitatem voluntatis, utpote si sit finis bonus in se: non tamen sufficit ad finiendum, vel ad complendum illud quod sit propter ipsum: sicut manducatio quamuis sit bonum in se, non tamen habet completam rationem finiendi respectu praedicationis. Similiter mendacium non est ordinabile ad bonum cum sit secundum se malum: et ideo quantumcumque quis mentiatur propter aliquod bonum, mendacium non est bonum, quia deficit ibi rectitudo ordinationis propter defectum idoneitatis ex parte actus, quem voluntas refert ad illum finem. Et sic patet responso ad quaestiones veritatem, quoniam concedendum est, sicut Magister dicit, voluntatem esse bonam, et rectam ex fine: hoc enim intelligitur sub praedictis conditionibus. Et secundum hunc modum rationes ad primam partem concedendae sunt. Et per hoc etiam patet responso ad illa duo, quae ultimo opponuntur, videlicet de praedicatione, et mendacio.

AD illud vero quod primo obijcitur, quod beatitudo est finis bonarum voluntatum, et etiam omnium, dicendum quod aliter est finis bonarum voluntatum,

Met. 8. et 9. 2. Met. con. 10. 9. et 11. Met. cap. 1.

Ench. c. 18. 10. 1. et lib. de Mendacio cap. 10. a med. 10. 4.

2. Phy. con. 10. 23.

luntatum, et aliter malarum. Nam beatitudo, quae est finis omnium bonarum voluntatum, est beatitudo vera: beatitudo vero, quae est finis malarum, non est beatitudo vera, sed simulata. Avarus enim aestimat beatitudinem esse in divitijs, et superbij, et honoribus, et sic in alijs vitijs: unde sicut finis malarum voluntatum quamdam habet imaginem finis vere boni, ut pote beatitudinis, sic etiam malae voluntates praetendunt speciem virtutis. Quando ergo dicitur quod omnis voluntas tendit ad beatitudinem, hoc intelligitur de beatitudine in sua generalitate considerata, in cuius appetitu omnes, ut dicit Augustinus, communicant: sed prout beatitudo determinate accipitur pro illa, quae consistit in visione Dei, nec ab omnibus appetitur, nec omnes in illam tendunt.

Lib. 10. con. fef. c. 20. 1. et 23. de Tri. cap. 3. 10. 3.

Dionys. c. 4. de div. nominib. p. 10. post med. Idem dicit Arist. lib. 2. Magn. moral. c. 7. re. citans opinionem Socratis.

cepta: si ergo charitas est finis praeccepti, charitas est finis bonae voluntatis.

ITEM qui diligit proximum, legem implevit. Rom. 14. c. et iterum: Plenitudo legis est dilectio: sed ad illud referenda sunt voluntates, in quo consistit plenitudo, et consummatio legis: si ergo charitas, et dilectio est huiusmodi: patet, et cetera.

ITEM hoc videtur ratione: Omnis bona voluntas ad hoc ordinatur, ut homo fruatur Deo, et ad hoc quod habeat Deum: sed nos nec fruimur Deo, nec habemus ipsum nisi per charitatem. Similiter habere charitatem non est aliud, quam habere Deum: si ergo omnis bona voluntas est ordinata ad hoc quod habeat Deum, videtur quod finis omnis bonae voluntatis sit ipsa charitas.

ITEM natura in operando finaliter intendit formam perfectiorem in esse naturae: ergo voluntas in operando principaliter intendit formam perfectiorem in esse moris: sed forma, vel habitus perfectioris voluntatis in esse moris est ipsa charitas: ergo charitas est finis principalis omnis bonae voluntatis.

SED CONTRA: Finis legis Christus: sed idem est finis legis, et bonae voluntatis: ergo videtur quod Christus sit principalis finis bonae voluntatis: non ergo charitas.

ITEM Bernardus in libro de diligendo Deo: De amore venit in charitatem, et de charitate venit in sapientiam: ergo sapientia est excellentius, quam charitas: sed illud debet poni finis bonae voluntatis, quod est excellentissimum: ergo finis bonae voluntatis non est charitas, sed sapientia.

ITEM finis est illud, quo fruendum est: sed charitate non est fruendum, quia solo bono increato est fruendum: ergo videtur quod charitas non sit finis principalis bonae voluntatis. Si tu dicas quod finis voluntatis non est charitas creata, sed increata.

CONTRA per Apostolum: Finis praeccepti est charitas procedens de corde puro, et cetera, sed charitas procedens de corde puro, et fide non facta non est nisi charitas creata, ergo, et cetera.

ITEM finis bonae voluntatis est illud, quo habitus voluntas nihil ultra quaerit: sed habita charitate, adhuc voluntas ultra quaerit aliquid, videlicet ipsum Deum: immo quanto maiorem habet charitatem, tanto magis quaerit: ergo videtur quod charitas non habeat rationem finis.

ITEM quod est pondus in corporibus, hoc est amor in spiritibus: sed pondus in corporibus nullo modo dicitur esse finis motus localis: ergo amor in spiritibus nullo modo dicitur esse finis appetitus rationalis, ergo nec voluntatis.

ITEM finis, et principium sunt distincta: sed charitas est radix omnium bonarum affectionum: si ergo finis consequitur illud quod est ad finem, et charitas est radix, videtur quod nullo modo debeat dici finis bonae voluntatis.

CONCLUSIO.

Charitas est finis, ex cuius bonitate, voluntas dicitur bona: charitas namque increata est finis in quo quiescit voluntas: charitas consummata creata, est finis quo in increata quiescit perfecte: charitas vero inchoata est finis quo quiescit in charitate increata, ut nunc.

RESP. AD ARG. Dicendum quod Magister recte dicit in eo quod finem omnis bonae voluntatis charitatem assignat: secutus est enim in hoc Apostoli doctrinam, et beati Augustini. Nam Apostolus expresse dicit quod charitas est consummatio praeccepti, et plenitudo legis. Augustinus etiam dicit in Enchirid. quod omnia praeccepta divina referuntur ad charitatem. Et in libro

AD OPPOSITUM Rom. 10. a.

Ber. de natura amoris divini. cap. 2.

1. Tim. 1. a.

August. 11. de Civ. Dei. ca. 28. 10. 5. et 6. de Tri. ca. 10. 10. 3.

1. Ratio. Ench. cap. 22. 10. 3.

Li. 1. c. 35. in libro de doctrina Christiana ostendit quod ad charitatis mandatum commendandum ordinatur tota Scriptura: et ita charitas non tantum modo est finis bonae voluntatis, sed etiam totius sacrae Scripturae, et cognitionis secundum pietatem. Licet autem Deus, vel beatitudo, siue Christus possit dici finis bonae voluntatis: maluit tamen Magister dicere quod charitas sit finis, pro eo quod completa ratio finiendi competit ipsi charitati. Cum enim dupliciter dicatur finis, videlicet finis in quo quiescit, et finis quo quiescit: et finis quo quiescit, dicitur dupliciter, vel simpliciter, vel ut nunc, quolibet istorum modorum charitas est finis bonae voluntatis. Nam charitas increata, quae Deus est, de qua dicitur per Ioannem: Deus charitas est, est finis in quo quiescit. Charitas vero creata, et consummata, ut pote charitas patriae, est finis, quo quiescit simpliciter in Deo. Charitas vero inchoata, ut pote charitas viae, est finis quo quiescit in Deo ut nunc. Sicut enim locatum non quiescit in loco nisi mediante pondere, sic anima in Deo non habet quietari, qui est eius locus et finis ultimus, nisi mediante dilectione, quae habet considerare bonum sub ratione boni. Bonum autem sub ratione boni simul tenet rationem finis, et amabilis: et propterea intentio finis potissime attribuitur charitati. Concedenda sunt igitur rationes quae hoc ostendunt.

36. 37. 10. 3

1. Id. 4. b

1. AD illud ergo quod obijcitur, quod Christus est finis praeccepti, dicendum quod per hoc non excluditur, quin charitas sit finis. Nam etsi Christus sit finis, in quo quiescit, siue nihilominus charitas potest esse finis, quo quiescit in Christo. Rursus charitas secundum quod est finis in quo quiescimus, convenit toti Trinitati: et ideo simul possunt haec duo stare quod Christus sit finis legis, et charitas similiter.

2. AD illud quod obijcitur, quod de charitate, peruenitur ad sapientiam: ergo sapientia est excellentior, dicendum quod secundum quod Ber. ibi loquitur de sapientia, sapientia non dicit aliud donum, quam charitas, sed novum statum eiusdem doni: ita quod charitas communiter accepta distinguitur contra charitatem dictam appropriare. Prout tamen charitas communiter describitur, sic continet et amorem, et sapientiam: et hoc modo ponitur esse finis praeccepti.

3. AD illud quod obijcitur, quod finis est illud, quo fruendum est, dicendum quod secundum quod finis dicitur dupliciter, scilicet quo quiescit, et in quo quiescit, sic etiam frui aliquo dicitur dupliciter: aut sicut obiecto, aut sicut dispositivo, et utroque modo charitate fruimur. Nam charitate, quae Deus est, fruimur sicut obiecto: charitate quae habitus est, fruimur sicut dispositivo: et sic patet quod illud non obuiat proposito.

4. AD illud quod obijcitur, quod voluntas habito sine suo quiescit, dicendum quod illud verum est, quando habet finem suum complete: charitas autem etsi in via habeatur, non tamen habetur complete. Ignis enim est in Syon, et caminus in Hierusalé: cum autem habeatur in patria, nihil ultra quaeritur, pro eo quod per eam habeatur bonum increatum, in quo consistit finis, et quietatio omnium nostrorum desideriorum.

Isa. 31. d

5. AD illud quod obijcitur, quod pondus in corporibus non est finis motus, dicendum quod non est simile, quia pondus reperitur in corporibus tam in absentia loci debiti, quam in praesentia: charitas autem numquam est in anima nisi Deo praesente. Unde omnis, qui habet charitatem, habet Deum: et propterea dum omnis nostra operatio ad habendum Deum ordinatur, ordinatur ad habendum charitatem: non sic autem est de pondere, quia non quolibet corpus habens pondus habet locum sibi debitum.

6. AD illud quod obijcitur, quod finis et principium sunt diversa, respondent aliqui quod cha-

ritas differenti modo est principium, et finis: nam principium est boni operis secundum esse inchoatum, et finis est secundum esse consummatum, et perfectum. Ad hoc enim vnusquisque bene operatur, ut in eo Dei amor, et charitas augeatur. Aliter potest dici, et probabilius quod sicut ista tria, modus, species, et ordo super idem fundantur: et tamen modus dicitur comparationem ad efficiens, et species ad formam, vel exemplar, et ordo dicitur comparationem ad finem, sic charitas respectu boni operis potest habere et rationem efficientis, et finis secundum diuersas comparationes. Charitas enim continuat voluntatem nostram ipsi Deo, ut principio mouenti, et conformatur ut regulae dirigente, et iungit ut fini quietanti: et ideo sicut ipse Deus habet rationem efficientis, in quantum mouet, et formalis in quantum dirigit, et finalis in quantum quietat, sic et ipsa charitas respectu operis rationem habet istius triplicis causae: nec est inconueniens: quia secundum philosophum, tria genera causarum possunt in vnum coincidere. Et sic patet quod etsi charitas sit principium boni operis, nihilominus potest esse finis secundum diuersas comparationes. Et per hoc patet responsio ad illud quod vltimo quaerebatur, quare charitas dicitur radix, et forma virtutum, et finis: hoc enim dicitur secundum diuersas comparationes nostrae voluntatis ad diuinam voluntatem: dicitur etiam super hoc vinculum perfectionis in comparatione ad proximos, qui nobis vinculo charitatis iunguntur.

QUESTIO III.

An bonae voluntatis sit vnus, vel plures fines.

S. Thomas 1. 2. q. 1. ar. 5. Et 2. contra Gent. c. 120. Et 2. Sent. d. 38. q. 1. ar. 1. Egid. Rom. 2. Sent. d. 38. p. 2. q. 1. ar. 2. Richar. 2. Sent. d. 38. q. 2. ar. 2. Duran. 2. Sent. d. 38. q. 4. Tho. Arg. 2. Sent. d. 38. q. 1. ar. 3. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 38. q. 4.

TRVM bonae voluntatis sit vnus solus finis, an possint esse plures. Et quod vnus solus, videtur: Diliges Dominum Deum tuum, et cetera. Glossa: Non vult Deus suum amorem partiri, ut simul cum ipso aliud diligamus: ergo quicumque sibi diuersos constituit fines, non facit quod Deus vult: et si non facit quod Deus vult, non habet bonam voluntatem.

ITEM super illud: Siue per occasionem, siue per veritatem. Glossa: Quisquis a Deo aliud quam Deum quaerit, non caste diligit: sed illa voluntas bona est, quae non aliud quam Deum diligit: ergo nulla voluntas est bona, quae aliud quam Deum quaerit.

ITEM sicut status est in primo principio, ita et in fine vltimo: sed primum principium, in quo est status, non est nisi vnicum: ergo si finis debet respondere principio, videtur quod bonae voluntatis non debet statui nisi finis vnus: ergo si voluntas statuit sibi fines plures, non facit quod debet: ergo non est bona.

ITEM quicumque diuersos fines intendit, habet cor suum diuisum: sed qui cor suum diuidit, non diligit Deum ex toto corde, nec in toto corde quaerit Deum: et quicumque talis est, Deo non placet, qui praecipit se ex toto corde amari, et vult totum cor possidere: ergo non videtur quod bona voluntas possit esse, quae sibi statuit diuersos fines.

SED CONTRA: Super illud, Quoniam debet in spe, qui arat, et cetera. Glossa: Praedicator qui corda aperit,

2. Phys. com. 1. 2. 7.

FVNDAMENTA. Deut. 6. a

Phil. 1. c

AD OPPOSITUM. 1. Cor. 9. b

QUESTIO II.

An finis, ex cuius bonitate voluntas bona est, et ad quem debent referri nostra voluntates, sit assignabilis.

Richar. 2. Sent. d. 38. q. 2. et 3. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 38. q. 2. Marsilius Inguen. 2. Sent. q. 22. ar. 2.

FVNDAMENTA. VIS sit ille finis, ex cuius bonitate voluntas est bona, et ad quem debent referri nostra voluntates ad hoc quod sint recte. Et quod huiusmodi finis sit charitas, videtur: Finis praeccepti est charitas: sed ad illum finem referenda sunt voluntates, ad quem referuntur pra-

1. Tim. 1. a

aperit ad fidem, debet arare in spe stipendiorum temporalium : ergo videtur quod bona voluntas non tantum possit sibi ponere finem spiritualem, sed etiam temporalem : ergo videtur quod possit diuersos fines habere.

2. ITEM : Quanti mercenarij in domo Patris mei, et cetera, dicit Ambrosius quod multi sunt mercenarij, qui abundant Spe, Fide, et Charitate : sed mercenarius statuit sibi finem creatum, videlicet aliquam mercedem, quæ est beatitudo creata. Si enim solum finem increatum sibi statueret, iam non esset mercenarius, sed filius : ergo si contingit esse bonos mercenarios, contingit bonam voluntatem habere fines diuersos.

3. ITEM bonum additum bono facit maius bonum : ergo si vnus bonus finis facit voluntatem bonam, ergo multo fortius multi boni fines : ergo videtur quod tanto voluntas melior sit, quanto plures statuit sibi bonos fines : ergo non est necesse quod bona voluntas habeat vnum solum finem.

4. ITEM sicut concupiscibilis appetit dulcedinem, ita irascibilis appetit celsitudinem, et rationalis appetit pulchritudinem : si ergo pulchritudo non tantum est finis rationalis, sed etiam perfectio : et sic de alijs, et plurium perfectibilium plures sunt perfectiones, cum sint in nobis tres vires diuersæ, quibus sursum conuertimur, videlicet rationalis, concupiscibilis, et irascibilis, videtur quod in omni bona actione, et voluntate sit assignare diuersos fines.

CONCLUSIO.

Voluntas bona ad hoc ut sit recta, vnicum sibi finem principalem debet statuere : cum vnum solum sit summum, et verum bonum, quod quietat humanum desiderium.

RESPOND. AD ARG. Dicendum quod bonæ voluntatis vnus solus est finis principalis : propter quod intelligendum, quod plures fines statuere hoc potest esse tripliciter. Vno modo ita quod finis sit sub fine, et propter finem. Alio modo ita quod vnus sit finis principalis, alter non principalis : ita tamen quod finis non principalis non referatur ad principalem actualiter. Tertio modo ita quod vterque sit finis principalis. Exemplum autem huius assignari potest in eo quod frequenter accidit, videlicet cum quis vadit ad ecclesiam ad percipiendas distributiones : hoc enim potest facere tripliciter. Aut ita quod principaliter intendit honorem, et gloriam Dei, cum vadit ibi decantare laudes : et simul cum hoc intendit obtinere pecuniam ut pauperibus distribuatur, vel in alios vsus licitos ad honorem Dei conuertatur. Alio modo potest aliquis ire ad ecclesiam intendens Deo placere, et simul cum hoc pecuniam acquirere : ita tamen quod eius acquisitionem ad Deum non refert : nec tamē ipsam pecuniam statuit finem principalem, pro eo quod ipsam non diligit propter se. Tertio modo vadit quis ad Ecclesiam duplicata intentione, ita quod vult Deo placere, et vult obtinere pecuniam, quam sicut avarus appetit acquirere ut possit thesaurum suum ampliare, et in eo delectari propter se. Primo modo statuere diuersos fines est bonum, et meritorium, et pertinet ad bonam voluntatem. Secundo modo statuere diuersos fines non est bonæ voluntatis loquendo formaliter : attamen non sic repugnat, quin possit cum ea stare : est enim ibi peccatum veniale, non mortale. Et hoc vult dicere Augustinus in lib. confess. cum ait : Minus te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. Tertio vero modo statuere diuersos fines nō est bonæ voluntatis, immo contra bonam voluntatem : talis enim vult duobus Dominis seruire : et hoc est impossibile, sicut dicitur : Quando enim sic principaliter duos intendit

Lib. 20. ch. 29. 10. 1.

Mat. 6. c

A fines, verificatur illud propheticum : Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat, et pallium breue, vtrumque operire non potest : et talis est voluntas hypocritarum quibus vā damnationis eternæ comminatur Scriptura, pro eo quod terram ingrediuntur duabus vijs. Et ideo dicitur : Ne accesseris ad ipsum duplici corde : qui enim accedit in corde, et corde hypocrita est : et quia gaudium hypocritæ ad instar puncti est, ideo dicitur : Diuisum est cor eorum, nunc interibunt. Sic igitur ex dictis colligitur, quod bonæ voluntatis plures possunt esse fines : ita quod vnus sit finis principalis, et alter non principalis, siue finis sub fine. Plures autem constituere fines principales bonæ voluntati repugnat, sicut ostendunt rationes quæ ad primam partem inducuntur. Cum enim vnum solum sit summum, et verum bonum, quod quietat humanum desiderium, necesse est quod voluntas bona ad hoc quod recta sit, statuatur sibi finem vnicum.

Isa. 28. e

Eccli. 1. d

Osæ 10. a

1. AD illud ergo quod primo obijcitur in contrarium, quod qui arat debet in spe arare, dicendum quod ipsa Glossa illam obiectionem dissoluit, dum seipsum manifestat in sequentibus : facit enim vim in hoc quod dicitur in spe, non propter spem. Nam propter dicit finem principalem : Itā vero nō tantummodo dicit finem principalem, immo etiam finem, qui continetur infra finem. Et ideo ex illo verbo non sequitur quod aliquis possit sibi plures fines principales statuere, immo si recte intelligatur, potius sequitur oppositum.

2. AD illud quod obijcitur, quod mercenarius statuit sibi finem creatum, dicendum est quod est bonus mercenarius et malus : et malus mercenarius in duobus differt a bono. Primo quidem, quia malus mercenarius statuit sibi finem creatum, quo habito non necessario habetur Deus. Bonus vero mercenarius statuit sibi finem creatum, quem habere non est aliud, quam habere Deum sicut ipsam fruitionem Dei. Secundo vero differt in hoc quod malus mercenarius statuit sibi finem creatum tamquā principalem : bonus vero mercenarius statuit sibi finem creatum tamquam finem sub fine. Non enim amat Deum propter fruitionem, sed fruitionem propter Deum. Et ideo ex hoc non habetur quod finis bonæ voluntatis plurificetur.

3. AD illud quod obijcitur, quod bonum additum bono facit maius bonum, dicendum quod illud verum est quando additio boni ad bonum fit saluo ordine : cum enim bonitas necessario ponat ordinem, si additio boni ad bonum tollat ordinem, non auget, sed potius perimit. Quia ergo pluralitas finium principalium ordinem non seruat, quia secundum rectum ordinem status debet esse in vno, et vnicum, debet esse vltimum, hinc est quod pluralitas finium principalium bonitatem voluntatis non augmentat, sed potius ipsam voluntatem deprauat, quia dum vult placere vni, displicet alteri, et dum vult assequi vnum, perdit reliquum.

4. AD illud quod obijcitur, quod concupiscibilis appetit suam pulchritudinem, et concupiscibilis dulcedinem, et cetera, dicendum quod pulchritudo, celsitudo, et dulcedo potest dupliciter accipi. Aut prout est perfectiua, et informatiua virtutis animæ, aut prout est ipsius animæ motiua. Primo modo tenet rationem finis sub fine, et sic plurificari potest secundum diuersitatem dotium animæ. Secundo modo prout scilicet tenet rationem obiectionis et motiui, sic vnitatem habet. Nam in Deo idem est pulchritudo, celsitudo, et dulcedo : et sic tenet rationem finis principalis. Et sic patet quod quamuis plures fines non principales contingat constituere : tamen ad hoc quod voluntas sit bona, necesse est vnum solum finem esse principalem. Nam aliter non diligitur Deus ex toto corde.

QVÆ.

QVÆSTIO III.

An malę voluntates habeant vnicum finem.

Richardus 2. Sent. dist. 38. art. 1. q. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 38. q. 4.

AD OPPOSITVM

TRIVM malę voluntates habeant vnicum finem. Et quod sic, videtur per Augustinum super illum locum Psal. Scrutans corda, et c. Finis curæ, et cogitationis humanæ est delectatio, ad quam quisque nititur peruenire : si ergo omnes voluntates malę finaliter querunt delectationem, videtur quod omnium voluntatum malarum sit vnum finem assignare.

Rom. 6. b

1. ITEM malarum voluntatum est frequentius vnus malus exitus, siue terminus, sicut dicitur : Quorum finis mors est : ergo si earum contingat esse vnum terminum, pari ratione videtur quod contingat esse vnum finem vltimum.

1. de li. arb. c. 3. in fine. 20. 2.

3. ITEM quæ conueniunt in principio, conueniunt et in fine vltimo : sed omnes malę voluntates conueniunt in principio, sicut dicit Augustinus in libro de vera religione. Planum est inquit in toto malefaciendi genere nihil aliud quam libidinem dominari : si ergo conueniunt in vno principio, ut pote in libidine, videtur pari ratione, quod conueniant in vno fine.

4. ITEM vitium imitatur virtutem secundum apparentiam : vnde sicut virtus numquam quiescit citra beatitudinem veram, ita vitium inquit beatitudinē simulatam : ergo sicut omnes virtutes faciunt tendere voluntatem ad vnum finem, scilicet beatitudinem, sic videtur quod omnia vitia faciunt tendere voluntatem ad vnum finem, scilicet qui habeat similitudinem cum vero fine.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA : Contrariorum voluntatum contrariæ sunt delectationes : vbi autem sunt delectationes contrariæ, ibi sunt fines diuersi : sed voluptates faciunt voluntates sibijucem repugnare : ergo faciunt diuersos fines habere.

ITEM mala voluntas ponit finem in creatura : sed impossibile est, quod in vna creatura inueniat nostra voluntas sufficientiam, cum nihil sufficiat voluntati humanæ nisi sola Trinitas : si ergo voluntas non quiescit nisi in eo fine, in quo ponit sufficientiam, videtur necessario quod voluntas mala diuersos sibi fines constituat.

ITEM malę voluntatis appetitus ortum, et radicem habet ex libidine : sed libido est id, quo quis amat bonum proprium : si ergo bonum proprium necessario diuersificatur in diuersis, necesse est diuersarum voluntatum diuersos fines reperiri.

ITEM vnitas, et conformitas voluntatum bonarum venit ex vnitatem amoris, in quo vniuntur, et colligantur : si ergo amor, in quo diuersi colligantur, et vniuntur, vnicam debet habere radicem in pluribus repertam, cum hoc non conueniat amori libidinis, sed solum amori charitatis, qui est amor Spiritus sancti, videtur quod malarum voluntatum sit non finis vnicus, sed diuersi.

CONCLUSIO.

Voluntates malę siue materialiter siue formaliter differentes, non vnum sed diuersos sibi fines constituunt.

RESP. AD ARG. Dicendum quod e contrario est in bonis voluntatibus, et in malis. Nam bonarum voluntatum vnicus est finis : siue bonæ voluntates sint. S. Bon. To. 4.

A diuersæ diuersitate materiali, siue diuersitate formali. Diuersitatem autem materialem voco, quando plures homines in eodem genere affectionis afficiuntur circa aliquid : diuersitatem autem formalem voco, quando idem homo diuersis habitibus virtutum afficitur circa diuersa. Siue enim sic, siue sic licet contingat plures fines proximos, et proprios assignare : tamen finem vltimum, et principalem necesse est esse vnicum, videlicet ipsum Deum. Et ratio huius est perfectio amoris mouentis, et perfectio appetibilis quietantis. Quia enim amor charitatis liberalis est, et non querit quod suum est sed commune bonum : hinc est, quod plures homines ex charitate moti, idem bonum appetunt finaliter. Rursus : Quia appetibile illud completissimum est, in quo non solum contingit reperiri bonum perfectum, sed etiam omne bonum : hinc est, quod omnes voluntates quantumcumque diuersæ ibi inueniunt finem suum, in quo quietantur. Econtra est in malis voluntatibus propter imperfectionem amoris et appetibilis. Propter imperfectionem namque amoris libidinosi voluntates solo numero differentes diuersos habent fines, propterea quod amor libidinosus semper querit quod suum est : et quia semper querit bonum proprium, ideo est multi ex amore libidinoso conueniant in actum vnum, tamen vnusquisque querit finem suum proprium, ut patet in adultero, et meretrice, quia iste querit delectationem, et illa querit numerum. Propter imperfectionem etiam appetibilis necesse est diuersas voluntates formaliter differentes habere diuersos fines : quia enim luxuria appetit iocunditatem, et lætitiā, et auaritia sufficientiam, et superbia excellentiam, et hæc omnia non contingit reperiri circa eandem rem creatam, sed circa diuersas : hinc est, quod voluntates malę differentes formaliter non vnum, sed diuersos fines sibi constituunt. Vnde concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. AD illud quod primo obijcitur, quod delectatio est finis curæ, et cogitationis, dicendum quod in ratione illa est figura dictionis, pro eo quod non eadē delectatio est finis curæ, et cogitationis humanæ, sed diuersæ : vnde stat ibi delectatio in sua generalitate, et magis habet ibi suppositionem simplicem quam personalem : et ideo cum per delectationem descendit ad finis vnitatem, fit sophisticatio secundum figuram dictionis ex commutatione suppositionis.

2. AD illud quod obijcitur, quod malarum voluntatum est vnus malus exitus, cum vnus malus finis, dicendum quod non est simile. Nam malę voluntates differunt in conuersione, sed conueniunt in auersione : et malus exitus principaliter respicit auersionem, quam conuersionem : finis vero mouens principaliter respicit conuersionem, quam auersionem : ideo non sequitur, quod si sit vnus exitus quo ad mortem damnationis, secundum hoc sit vnus finis motiuus quantum ad quietem delectationis.

3. AD illud quod obijcitur, quod voluntates malarum conueniunt in principio, videlicet in libidine, dicendum quod in principio non conueniunt nisi per quandam conformitatem. Nam alia est libido in vno, et alia in altero : et ideo non sequitur ex hoc, quod conueniant in finem vnicum. Attamen etsi in principio conueniant, non propter hoc necesse esset quod conueniant in termino. Nam malum semper procedit in dispersionem : bonum vero semper redit ad vnitatem. Quanto enim aliquid magis colligitur, tanto magis vigoratur, et est perfectius : quanto vero magis dispergitur, tanto magis recedit a perfectione, et complemento. Et ideo dicit Philosophus, quod malum est multi-farie, et bonum vno modo.

4. AD illud quod obijcitur, quod vitium imitatur virtutem, dicendum quod sic imitatur, quod plus habet de dissimilitudine, quam similitudine : magis enim virtuti contrariatur, quam ei conformetur : et ideo potius inferri potest, quod malę voluntates

1. Mag. mo 141. c. 22.

yy

tates habeant fines diuersos, si bonae habent vnicum, quam eonuerso, quia enim in hoc consistit perfectio virtutis, vitium magis in hoc a virtute deficit, quam ea imitari possit. Et sic patet quod malorum voluntatum non est vnus finis, sed diuersi.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo principali, videlicet de differentia intentionis, et voluntatis. Et circa hoc queruntur duo. Primo queritur, vtrum intentio sit in solis rationalibus. Secundo queritur, vtrum intentio in participantibus rationem dicat aliquid ex parte intellectus, vel ex parte affectus.

QUESTIO I.

An in solis rationalibus sit intentio.

- S. Tho. 1. 2. q. 12. art. 1. Et 2. Sent. dist. 38. q. 1. art. 3. Et de Verit. q. 22. art. 13. Scotus 2. Sent. dist. 38. q. 1. Aegid. Rom. 2. Sent. dist. 38. p. 2. q. 2. art. 1. Richardus 2. Sent. dist. 38. art. 3. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 38. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 38. q. 5.

FVNDAMENTA. Lmc. II. c.

TRVM intentio sit in his solis, quae participant rationem. Et quod sic, videtur, sicut dicit Glossa super illud: Vide ne lumen, et cet. Glossa lumen animae est intentio: sed constat quod intentio non est lumen corporale: sed spirituale: si igitur lumen spirituale est in solis substantijs spiritualibus, quae natae sunt illuminari a summa luce, et haec sunt solae creaturae rationales, videtur quod intentio sit in solis rationalibus.

ITEM intentio est actus vis collatiuae. Qui enim intendit, ab vno in aliud tendit, et vnum comparat alteri: si ergo vis collatiua reperitur in solis participantibus rationem, videtur quod in eis solum reperitur intentio.

ITEM intentio est illud, secundum quod anima immediatus iungitur vltimo fini: ergo in eis solum est reperiri intentionem, quae habent potentiam, mediante qua Deum possunt capere, et ei vniri: sed talia sunt sola rationalia, quoniam ipsa sola sunt ad imaginem Dei: ergo videtur quod in his solum contingat intentionem reperiri.

ITEM intentio est supremum in anima: vnde ipsa dicitur esse caput nostrum, et oculus noster: sed illa, in quibus communicamus cum irrationalibus creaturis, sunt infima, et citra rationem: ergo videtur quod in nulla alia creatura rationali contingat intentionem reperiri.

AD OPPOSITVM. SED CONTRA: In omni eo quod operatur per intentionem est reperire intentionem: sed natura, ut dicit Philosophus, est operans per intentionem: ergo videtur quod in re naturali est intentionem reperiri, et ponere.

1. ITEM omne illud quod mouetur ad aliquid, eo obtento quiescit: cum enim mouebatur, illud intendebat: nisi enim illud intenderet non moueretur ad eius absentiam, nec quiesceret ad eius praesentiam: si igitur res naturales sunt huiusmodi ut patet, cum lapis mouetur deorsum, videtur quod intentio non tantum sit in rationalibus, sed etiam in rebus irrationalibus.

3. ITEM omne quod facit aliquod opus ordinatum ad finem ab illo diuersum, operatur per intentionem: sed naturae irrationales sunt huiusmodi, sicut patet

in aranea, quae facit telam ad capiendas muscas: ergo videtur, et cet.

4. ITEM intentio est regula appetitus: ergo si non est ponere aliquid in vniuerso priuatum regimine, et ordine, videtur quod vbiunquam est ponere appetitum, est ponere intentionem: sed appetitus non solum est in substantijs rationalibus, sed etiam in irrationalibus: ergo, et cet.

CONCLUSIO.

Intentio proprie solum est in participantibus rationem: At suo modo etiam est in irrationalibus.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod circa hanc quaestionem duplex est modus dicendi, qui ad praesens occurrit: Vnus est ut distinguamus in modo operandi per intentionem penes proprium, et alienum. Videtur enim satis rationabiliter posse dici, quod quaedam sunt quae mouentur per intentionem propriam, quaedam etiam quae mouentur per intentionem alienam. Per intentionem propriam mouentur illa, quae finem cognoscunt, et operationem suam ad finem conferunt, et referunt. Per intentionem alienam mouentur illa, quae intra se non habent potentiam discernendi: reguntur tamen, et diriguntur ab eo, qui discernit, sicut sagitta ab arcu emissa potest dici moueri per intentionem, non inquam arcus, vel sagitta, sed sagittantis. Per hunc quidem modum satis rationabiliter potest dici, quod omnes res naturales per intentionem dicuntur moueri, pro eo quod mouentur sicut Deus instituit, et sicut gubernat, et regit. Ipse enim in omni operatione est principalis motor: et secundum hunc modum dicendi intentio proprie reperitur in solis substantijs rationalibus, licet irrationalia secundum aliquem modum dicendi per intentionem operari dicantur. Sed quamuis iste modus dicendi rationalis sit, et veritatem dicat: non tamen videtur sufficienter dicere cum dicit, quod natura dicitur operari per intentionem, non ratione propriae intentionis, sed ratione intentionis alienae, quia non dicit sufficienter cum natura assignet intentionem alienam tantum: secundum hoc enim casualia, et fortuita cum non fiant praeter diuinam intentionem, non deberent dici facta praeter intentionem. Rursus: Cum videmus, quod naturalia appetitum habent, mediante quo tendunt ab vno in alterum, et vnaquaeque res habeat vim suam regitiam, mediante qua ad proprium finem inclinatur, videtur quod naturalia non tantum habeant moueri intentione extrinseca et aliena, sed etiam quod moueantur intentione propria et intrinseca. Et propterea est alius modus dicendi, quia sicut triplex est appetitus, videlicet naturalis, sensitalis, siue animalis, et rationalis, et quilibet istorum appetituum habeat suum regimen, non absurde regimen cuiuslibet istorum trium appellatur intentio: maxime tamen proprie vocatur intentio regimen appetitus rationalis. Et ratio huius est, quia ad regimen, et directiuum, appetitus naturalis plus spectat dirigi, quam dirigere: ad directiuum vero appetitus rationalis proprie spectat dirigere: directiuum vero appetitus brutalis quodam modo medium tenet: et hinc est quod naturalia mouentur quadam necessitate, rationalia vero mera liberalitate, bruta vero mouentur quadam impetuositate, quae est infra libertatem, et supra necessitatem: non enim possunt se omnino reprimere, et tamen possunt ad oppositas partes tendere. Sicut igitur regula directiua operationis reperitur in rationalibus proprie, in sensitalibus minus proprie, in naturalibus improprie: sic et intentio.

Et per hoc patet responsio ad quaestionem propositam, et ad rationes ad vtramque partem. Nam intentio proprie accepta secundum quod dicitur lumen, per quod est collatio, et tendentia in Deum, accipitur circa anima

Opin. 1.

Improbatio

Opin. 2.

ca animae supremum: et ideo hoc modo in solis rationalibus reperitur, sicut rationes illae ostendunt. Intentio vero prout dicit tendentiam, ordinem, et directionem appetitus ad aliquem terminum vel finem, quietantem: non tantummodo est in rationalibus, immo etiam in brutis, sicut aliae rationes ad aliam partem ostendunt, et sic patet quod vtraque diuersis vijs verum concludunt, et propterea concedendae sunt.

QUESTIO II.

An intentio se teneat ex parte intellectus, vel affectus.

- S. Tho. 1. 2. q. 12. art. 2. Et 2. Sent. dist. 38. q. 1. art. 4. Aegid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 38. q. 2. art. 1. Richardus 2. Sent. dist. 38. art. 3. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 38. q. 6. Marfil. Inguen. 2. Sent. q. 22. art. 2.

FVNDAMENTA.

Bern. de di. spens. circa mod.

g. Eth. c. 2. et in Resh. c. 3. et 2. Meaph. ad c. 90.

Matt. 6. c. Aug. lib. 2. de serm. Do. mi. in not. e. 21. Aug. ibid.

AD OPPOSITVM

DE intentione secundum quod reperitur in rationalibus. Vtrum se teneat ex parte intellectus vel ex parte affectus. Et quod ex parte affectus videtur per Bernardum ad Eugenium: Vt oculus sit simplex, duo sunt necessaria, videlicet charitas in intentione, et veritas in electione: sed charitas non est nisi in voluntate: ergo si charitas est in intentione, intentio se tenet ex parte voluntatis.

ITEM Augustinus dicit, et habetur in littera: Intentio est, qua sic ad finem peruenire volo: sed nemo vult peruenire ad finem nisi per voluntatem: ergo intentio est ex parte voluntatis.

ITEM intentio iungit cum ipso fine: sed voluntas non tantummodo dicit appetitum eorum quae sunt ad finem, immo etiam ipsius finis, sicut vult Philosophus: si ergo illud quod principaliter iungit cum fine est intentio: et hoc ipsum est voluntas, videtur quod intentio sit voluntas.

ITEM meritum principaliter residet penes intentionem: sed illud penes quod principaliter residet meritum, et demeritum, est ipsa voluntas: ergo videtur quod intentio se teneat ex parte voluntatis, siue affectionis. SED CONTRA: Si oculus tuus fuerit simplex, etc. ibi Glossa: exponit, ut per oculum intelligatur intentio: si ergo oculus animae non est affectus, sed intellectus, videtur quod intentio non se teneat ex parte affectus, sed magis ex parte intellectus.

ITEM super illud: Vide ne lumen, et cet. Glossa: Intentio contra bonum quodcumque facimus lumen est, sed lumen se tenet ex parte cognitiae: ergo, et cet.

ITEM intentionis est referre opus, siue voluntatem in finem: sed eius est referre, cuius est conferre: et conferre est proprie ipsius rationis: ergo et intentio.

ITEM sicut voluntas numquam vult aliquod volitum, nisi illud praecognoscat a ratione, sic numquam appetit finem nisi ratio, vel effectus rationis eam praecurrat, quae finem illum ostendat: si igitur intentio est illa, quae finem monstrat, videtur quod intentio ex parte rationis se teneat. Si forte tu dicis quod se tenet ex parte rationis, et voluntatis simul.

1. SED CONTRA: Intendere est actus vnus: ergo est vnus potentiae: ergo non potest esse voluntatis, et rationis simul, et semel.

2. ITEM si intentio se tenet ex parte voluntatis, et rationis: aut ergo sicut potentia, aut sicut passio, aut sicut habitus: Sicut potentia non videtur, quia cum

S. Bon. To. 4.

voluntas, et ratio non sint vna potentia, et in vno homine respectu vnus finis sit vna intentio, nomine intentionis non potest intelligi potentia. Pari ratione nec habitus, quia non est vnus habitus in duabus potentijs. Quod nec passio, constat, quia passionibus non meremur, nec demeremur: circa intentionem autem est meritum, et demeritum: nullo igitur modo videtur quod intentio simul spectet ad rationem, et voluntatem.

3. ITEM si simul spectat ad rationem, et voluntatem: Quero ad quam principaliter. Et principalis videtur se tenere ex parte rationis per hoc quod Glossa dicunt, quod intentio est lumen, et oculus, quod quidem est solius rationis proprie. Quod autem principalis se teneat ex parte voluntatis, videtur per hoc quod intentio principaliter respicit finem: et potentia in nobis quae principaliter respicit finem, voluntas est, cum bonum, et finis sint idem: ergo si non potest principaliter esse ex parte vtriusque, videtur quod non consistat in vtraque potentia, scilicet in ratione, et voluntate.

4. ITEM inferius non se extendit ad plus, quam suum superius: sed intelligentia est vniuersalior, quam intentio. Vnde Damascenus: Intelligentia est primus motus: quae vero circa aliquid est intelligentia, intentio dicitur. Si ergo intelligentia non se extendit ad rationem simul, et voluntatem, sed tantum consistit in ratione, pari ratione videtur quod similiter nec intentio.

CONCLUSIO.

Intentio nominat aliquid ex parte voluntatis, sed cum dicitur oculus et lumen, pertinet etiam ad intellectum. Vnde ratione intellectus, sicut: ratione vero voluntatis dirigitur charitate.

RESP. AD ARG. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod frequenter ad cognitionem rei perducimur per considerationem vocabulorum. Qui enim prima vocabula imposuerunt proprietates rerum potissime considerauerunt, et iuxta illas vocabula imposuerunt. Si igitur velimus attendere, hoc verbum intendere, compositum est ab in, et tendo: haec autem praepositio in, dupliciter potest importare habitudinem, cum compositur huic verbo tendere, aut sicut ad obiectum, aut sicut ad terminum vltimum. Primo modo hoc quod est intendere, significat solam conuersionem potentiae respectu obiecti. Secundo vero modo non tantummodo significat conuersionem, immo significat cum hoc quanda collationem, et coniunctam quierationem: et secundum istam duplicem acceptionem hoc verbum intendere diuersam habet constructionem. Differt enim dicere, intendo in hoc, et intendo hoc. Cum enim dico, intendo in hoc, intendere dicit conuersionem potentiae ad aliquid tamquam ad obiectum. Cum vero dico: Intendo hoc, intendere dicit conuersionem potentiae ad aliquid tamquam ad finem vltimum, quem intendit assequi, et cui vult copulari. Et ideo in prima acceptione huius verbi intendere inter ipsum, et suum casuale cadit praepositio media, ut per hoc significetur directio, et conuersio potentiae ad illud tamquam ad obiectum supra quod. In altera vero significatione non cadit praepositio media, pro eo quod hoc verbum tendere de se dicebat inclinationem, et ordinationem ad aliquid: et haec praepositio in, sibi iuncta super hoc addit quierationem: vnde sensus est: Intendo beatitudinem: id est tendo in beatitudinem: et propterea non oportet exterius addi praepositionem. Et secundum istum vltimum modum accipiendi est hic sermo de intentione. Et quonia istud vocabulum duo importat, videlicet quanda collationem, et praeter hoc quanda conuersionem cum collatione, et quanda tendentiam cum quieratione, et vnum istorum est rationis, et alterum voluntatis:

tatis: hinc est, quod in nomine intentionis clauditur simul actus rationis, et voluntatis. Quamuis enim sit vnum vocabulum: tamen secundum quod compositum est, sic implicat duarum potentiarum actus coniunctos ad vnum perficiendum, quod non posset facere actus vnus sine actu alterius. Et est simile de verbo consentiendi: quod quamuis videatur importare vnicum actum, tamen necessario duos includit. Nam consensus non est aliud, quam concordia voluntatis simul, et rationis ad vnum aliquid faciendum, vnus vt arbitrans, et iudicantis: alterius autem vt praepotantis: et propterea sic recte nominatur, et respicit liberum arbitrium, quod quidem simul consistit circa voluntatem, et rationem sicut supra fuit ostensum. Vnde sicut tota dispositio familiae pendet ex consensu patris familias, et matris familias, sic tota dispositio agendorum in domo animae pendet ex consensu voluntatis, et rationis. Et sicut pendet dispositio, et regimen ex consensu, sic pendet directio, et obliquatio ex intentione. Sicut enim ad rectum motum progressum concurrunt simul operatio visus ostendentis viam, et operatio pedis incedentis, sic in actu intendendi clauditur simul actus rationis, et voluntatis, vnus vt aspicientis, alterius vt tendentis. Et quia isti actus coniuncti sunt: ideo per vnum vocabulum compositum importantur. Ex his patet responsio ad quaestionem propositam, et ad rationes ad vtramque partem. Concedendum est enim, quod intentio nominat aliquid ex parte voluntatis, sicut rationes ad primam partem concludunt. Verum est etiam, quod intentio nominat aliquid ex parte rationis, ratione cuius dicitur et oculus, et lumen, sicut ostendunt rationes aliae: et quantum ad haec duo intentio dirigi habet fide, et charitate, fide clarificante oculum intellectus, et charitate reificante pedem affectus.

1. Ad illud ergo quod obijcitur contra hoc, quod non possit esse simul in ratione, et voluntate, quia intendere dicit vnicum actum, dicendum quod falsum est: immo importat plures actus, sicut et consentire, vt ostensum est.

2. Ad illud vero quod quaeritur vtrum sit sicut potentia, vel sicut passio, vel sicut habitus, dicendum quod etiam intentio aliquando dicitur ipsa potentia in-

tendens, aliquando dicitur ipse habitus secundum quem intendit, aliquando dicitur actus intendendi, aliquando ipsum intentum: principaliter tamen nomen intentionis impositum est ipsi actui: nihilominus tamen in alijs acceptionibus contingit aliquando reperiri. Nam cum dicitur quod intentio est oculus, accipitur intentio pro potentia. Cum dicitur, intentio est lumen, accipitur intentio pro habitu dirigente. Cum vero dicitur, quod intentio est ipse finis, sicut dicit Magister in littera, accipitur intentio pro intento. Cum vero dicitur quod intentio quaedam est recta, quaedam est obliqua, accipitur intentio pro actu. Cum vero dicit Philosophus, quod omne quod est in anima est potentia, vel passio, vel habitus, dicendum quod Philosophus sub habitibus comprehendit actus: vel loquitur de his, quae sunt in anima per modum quietis, non per modum fieri. Talia enim potius dicuntur esse ab anima, quam in anima. Et sic patet, quod intentio potest esse actus, potest etiam esse habitus, et potentia: et sicut non nominat vnum actum simplicem, sed plures, sic non nominat vnicum habitum, nec vnam potentiam tantum. Nec valet ratio illa: Est vna intentio: ergo vna potentia, vel vnus habitus, quia hoc est vnum nomen impositum pluribus, sicut supra dictum fuit de libertate arbitrii: et sic est in hoc nomine concordia, et consensus.

3. Ad illud quod quaeritur in quo sit principaliter, dicendum quod secundum diuersa, et principaliter est in cognitiua, et principaliter in affectiua. Nam quantum ad directionem principaliter se tenet ex parte cognitiuae, quantum vero ad tendentiam principaliter se tenet ex parte affectiuae, et hoc non est inconueniens.

4. Ad illud quod obijcitur, quod intentio est inferius ad intelligentiam, dicendum quod Damascenus loquitur de intentione secundum aliam acceptionem, scilicet secundum quod dicit conuersionem ipsius virtutis intellectiuae ad aliquod obiectum determinatum, per quem modum dicitur in alterum intendere, qui illum aspicit, vel considerat: et talis modus accipiendi frequenter habetur in Scriptura. Vnde dicitur quod claudus, qui stabat ad portam templi intendebat in eos, id est in Petrum, et Ioannem: Et Psalmus Deus in adiutorium meum intende, et cetera.

Intentio quot modis sumatur.
2. anima co rex. 42.
2. anima co rex. 42.
Aet. 3. a P sal. 69. 4

Scotus hic vult quod dicit vnum actum solius voluntatis, praesupposito tamen actu intellectus, cui subscribitur. S. Th. 1. 2. q. 12. ar. 1. et 20. q. 180 art. 1. et q. de verit. q. 22. art. 13.

D I S T I N C T. XXXIX.

CVM VOLUNTAS SIT DE HIS, QVAE

homo naturaliter habet, quare ipsa, quando est mala, peccatum esse dicatur, cum nullum aliud naturale peccatum sit.

HIC autem oritur quaestio satis necessaria ex superioribus causam trahens: Dicitur enim supra, voluntatem inesse naturaliter homini, sicut intellectus, et memoria. Quae autem homini naturalia sunt, quantumcumque vitientur, bona tamen esse non desinunt: quia non valet vitium bonitatem, in qua Deus eam fecit, penitus consumere: vt verbi gratia: Intellectus, vel ratio, et ingenium, ac memoria, est vitis, ac peccatis obnubilentur et corrumpantur, bona tamen sunt, nec peccata nominantur, sicut Augustinus de ratione quae est imago Dei, in qua facti sumus, euidenter ostendit in lib. 15. de Trin. Haec est, inquit, imago in qua homines sunt creati, qua ceteris animalibus praesunt: quae creatura in rebus creatis excellentissima, cum a Deo iustificatur, a deformi forma in formosam mutatur formam. Erat enim etiam inter vitia natura bona. Haec autem imago ratio est vel intellectus. Cum ergo voluntas de naturalibus sit, quare ipsa non semper bonum est, est aliquando vitis subiaceat? Ad hoc facile respondent, qui dicunt omnia, quae sunt, in quantum sunt, bona esse:

Cap. 8. 10. 3

ca. 25. 10. 3

esse: quia et ipsam voluntatem in quantum est, vel in quantum voluntas est, vt supra posuimus, bonum esse asserunt: sed in quantum inordinata est, mala est et peccatum. Vbi potest ab eis rationabiliter queri: Si voluntas in quantum inordinata est, peccatum est: quare ergo intellectus, ratio, et ingenium, et huiusmodi, cum inordinata sunt, peccata non sunt? Inordinata vero sunt sicut voluntas, cum ad rectum finem non tendunt, eorumque actus praeuaticationes existunt. Ad quod illi dicunt voluntatis nomine aliquando vim, scilicet naturalem potentiam volendi, aliquando actum ipsius vis significari. Vis autem ipsa naturaliter anima insita, numquam peccatum est, sicut nec vis memorandi vel intelligendi: sed actus huius vis qui et voluntas dicitur tunc peccatum est, quando inordinatus est.

Quare actus voluntatis sit peccatum, si actus aliarum potentiarum non sunt peccata.

S E D adhuc quaeritur: Quare huius naturalis potentiae actus peccatum sit, si aliarum potentiarum actus peccata non sunt, scilicet potentia memorandi, cuius actus est memorare: et potentia intelligendi, cuius actus est intelligere. Ad quod et ipsi dicunt, quia alterius generis est actus ille voluntatis, quam actus memoriae vel intellectus. Hic enim actus est ad aliquid adipsendum vel non amittendum: qui non potest esse de malis, quin sit malus. Velle enim malum est, sed intelligere vel memorare mala malum non est: quamuis eorum quidam etiam hos actus malos esse interdum non improbe asserant. Memorat enim interdum quis malum vt faciat, et querit intelligere verum, vt sciat impugnare. Ecce qualiter soluitur praemissa quaestio ab his, qui tradunt omnia esse bona in quantum sunt. Qui vero dicunt voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, breuius respondent, dicentes, actum voluntatis non esse de naturalibus: sed vim ipsam et potentiam volendi, quae semper bonum est, et in omnibus est, etiam in paruulis, in quibus nondum est eius actus.

Responsio secundum quod dicitur dist. 27.

Quo modo intelligendum sit illud: Et homo etiam qui seruus est peccati, naturaliter vult bonum.

P R A E T E R E A queri solet: Quo modo intelligendum sit quod ait Ambrosius exponens illud verbum Apostoli: Non enim quod volo; illud ago: sed quod nolo, illud facio. Dicit enim, quod homo subiectus peccato facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum. Sed voluntas haec semper caret effectu, nisi gratia Dei adiuuet et liberet. Si homo subiectus peccato est, vult quidem malum et operatur, quia seruus est peccati, et eius voluntatem, sicut supra dixit Augustinus, libenter facit: quo modo ergo naturaliter vult bonum: An est eadem voluntas, id est, idem motus, quo libenter peccato seruit, et quo naturaliter vult bonum? Si non est eadem voluntas, quae ergo istarum est, quae cum homo iustificatur, a seruitute peccati liberatur? Vt enim differimus superius, gratia Dei voluntatem hominis liberat et adiuuat, quae voluntatem hominis preparat adiuuandam, et adiuuat preparatam. Sed quae est illa voluntas: an illa quae naturaliter vult bonum: an illa quae libenter seruit peccato, si tamen duae sunt voluntates? Proposita est quaestio profunda, quae varia a diuersis expositione determinatur. Alij enim dicunt duos esse motus: unum quo vult bonum naturaliter. Quare naturaliter, et quare naturalis dicitur? Quia talis fuit motus natura humana in prima conditione, in qua creati sine vitio sumus, quae proprie natura dicitur. Fuit enim homo creatus in voluntate rectus. Vnde in lib. de fide ad Petrum scriptum est: Firmissime tenent primos homines bonos et rectos esse creatos cum libero arbitrio: quo possent, si uellent, propria voluntate peccare: eosque non necessitate, sed propria voluntate peccasse. Recte ergo dicitur homo naturaliter uelle bonum, quia in recta et bona voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus, in Chain non potuit extinguere, bonum semper vult, et malum semper odit. Alium autem dicunt motum esse, quae mens relicta superiorum lege subijcit se peccatis, eisque oblectatur. Iste motus, ut aiunt, antequam adsit alicui gratia, dominatur et regnat in homine, alterumque deprimit motum: uterque tamen ex libero arbitrio est. Veniente autem gratia, ille malus motus eliditur, et alter naturaliter bonus liberatur, et adiuuatur ut efficaciter bonum uelit. Ante gratiam vero licet naturaliter homo uelit bonum, non tamen absolute concedi oportet bonam habere voluntatem, sed potius malam. Alij autem dicunt unam esse voluntatem, id est, unum motum, quo naturaliter vult homo bonum, et ex vitio nult homo malum, eoque delectatur: et in quantum vult bonum, naturaliter bonus est, in quantum malum vult, malus est.

Ca. 18. com mētarj ad 7. c. ad Ro. 20. 4.

Dist. 26.

Ca. 25. 10. 3

In commē. ad 1. c. Ergo ch. super eo loco. Et scintilla quasi aspectus eius candens. tit. 10. 5.

Responsio secundum alios.

DISTINCT. XXXIX.

Quare voluntas magis deprauetur in suo actu quam aliqua alia potentia.

Hic autem oritur questio satis necessaria, et cet.

Expositio textus.

VPRA ostendit Magister, vnde voluntas habeat rectificari, et depruari. In hac parte inquit, quare voluntas magis deprauetur in suo actu, quam aliqua alia potentia. Diuiditur autem pars ista in duas partes. In quarum prima inquit de causa priuationis voluntatis deliberatur. In secunda vero inquit de rectitudine voluntatis humane secundum quod mouetur per modum nature, ibi: Præterea quæri solet quomodo intelligendum sit, et cet. Prima pars diuiditur in duas partes. In quarum prima mouet questionem, et determinat. In secunda vero opponit contra prædictam solutionem ad maiorem voluntatis explanationem, ibi: Sed adhuc queritur, quare huiusmodi naturalis, et c. Similiter secunda pars principalis diuiditur in duas partes. In quarum prima mouet dubitationem, et opponit. In secunda parte eam dissoluit secundum diuersorum opinionem, ibi: Proposta est questio profunda, et cet. Et sic principaliter duo determinat Magister in parte ista, qualiter voluntas videlicet depruari possit, cum sit naturalis anime potentia, et qualiter homo naturaliter bonum velit, et appetat, videlicet ratione naturalis iudicatorij: quod quidem est conscientia quæ semper bonum dicat et ratione scintille rationis, vel conscientie, quæ quidem est synderesis, quæ semper ad bonum inclinatur, et contra malum recalcitrat.

Velle enim mala malum est, et cetera. Dub. I.

Queritur, vnde hoc sit. Et videtur quod similiter sit in actu intelligendi, et in actu volendi. Actus enim recipit denominationem ab obiecto: ergo sicut velle malum, est malum, ita et intelligere. Item intelligere dicit motum a rebus ad animam, et velle dicit motum ab anima ad res: ergo videtur quod plus pendeat actus intelligendi a re intellecta, quam actus volendi a re volita: ergo si malitia est a volito, et intellecto, potius debet depruari actus intelligendi, quam actus volendi.

RESP. Dicendum quod a malitia existente in obiecto magis deprauatur actus volendi, quam actus intelligendi. Et ratio huius dupliciter sumitur. Tum ex parte virtutis, quia tanta est vis amoris vt transformet amantem in amatum. Vnde qui diligit iustitiam, iustus fit, et qui diligit iniquitatem, iniquus fit, et propterea dicitur de malis, quod facti sunt abominabiles sicut ea, quæ dilexerunt: non sic est de actu intelligendi. Nam etsi aliquo modo conformet, non tamē transformatur: hoc autem contingit propter maiorem vim vnionis, quæ consistit in ipso amore. Sicut enim dicit Dionysius: Amorem dicimus vim vnitiuam: propterea dicitur: Qui adhæret Deo vnus spiritus fit. Alia est ratio ex parte obiecti. Bonum enim in quantum bonum, est obiectum affectus non intellectus. Intelligentiæ autem, et memoriæ obiectum est verum sub ratione veri, vel bonum sub ratione veri: et hinc est, quod intellectus quando intelligit falsum, est falsus: non tamen quando intelligit bonum est bonus: affectus vero non dicitur esse falsus, quia velit falsum, quamuis dicatur esse malus, quia velit malum,

Dion. de diuin. no. c. 4. 1. Cor. 6. d.

A vel bonus cum vult bonum. Virtus enim a proprio obiecto denominari habet: et per hoc patet responsio ad vtramque obiectionem. Istud autem melius infra patebit, vbi inquit Magister, Vtrum omne peccatum habeat esse a voluntate.

Superior enim scintilla varionis, et c. Bonum vult, et malum semper odit. Dub. II.

SED CONTRA: Impossibile est simul, et semel voluntatem moueri motibus contrarijs, vel etiam disparatis: sed homo aliquando vult malum: ergo non videtur, quod illa hora velit bonum: falsum ergo dicit cum ait: Quod illa scintilla semper vult bonum. Si tu dicas, quod voluntas naturalis, et deliberatiua sunt diuersæ potentie: et ita simul possunt moueri diuersis motibus. Contra: In littera præcedenti habetur, et etiam sequenti, quod illa voluntas quæ vult bonum, gratia adueniente liberatur, et adiuuatur: si ergo voluntas quæ a gratia liberatur, et adiuuatur, hæc est, in qua habet consistere peccatum, videtur quod eadem sit potentia voluntatis, qua homo naturaliter vult bonum, et qua aliquando vult malum. Si tu dicas, quod eadem est voluntas, tamen disposita diuersis habitibus, et secundum illorum habitum diuersitatem potest habere diuersos motus. Obijciunt contra hoc. Quia illa potentia est vnica, et simplex: ergo quando conuertitur se ad actum vnus habitus, non potest se conuertere simul, et semel ad actum alterius habitus, et ita non mouetur simul et semel bene, et male. Non ergo semper vult bonum. Quod si hoc concedatur: est ratio in contrarium, quod nulla virtus destituitur sua naturali, et propria operatione: et maxime virtus naturalis, cuius est moueri vniformiter: ergo videtur, quod actus voluntatis naturalis, qui est appetere bonum, simul stet cum actu voluntatis deliberatiue, qui est velle malum.

RESP. Dicendum quod sicut Magister dicit in littera, duo sunt hic modi dicendi. Quidam enim dicunt, quod actus quo voluntas naturaliter vult bonum, non est diuersus, vel distinctus ab eo, quo voluntas vult deliberatiue malum: sed sicut malo culpa in actu exteriori subternitur bonum nature, vnde vnus, et idem actus est bonus bonitate nature, et malus malitia moris: sic dicunt intelligi et in voluntate, quod voluntas naturaliter vult bonum, in quantum vult actum substratum: vult nihilominus malum in quantum illud actum deformat. Sed illud non sufficit dicere: quia cum Ambrosius dicit quod homo vult naturaliter bonum, non intelligit de bono nature tantum, quod quidem est actus voluntatis, sed etiam moris. Vult enim iustitiam naturali voluntate. Et propterea est alius modus dicendi, quem Magister primo ponit in littera, quod duo sunt motus, et alius est motus, quo voluntas appetit naturaliter bonum: et alius quo voluntas deliberatiue vult malum. Vtrum autem possint esse simul, hoc Magister non determinat. Et circa hoc duplex est opinio doctorum. Quidam enim dicunt, quod possunt esse simul, pro eo quod actus deliberatiuus non excludit actum naturalem: et vnus istorum actuum est voluntatis, vt mouetur naturaliter, et alter mouetur deliberatiue: sed quoniam voluntas naturalis, et deliberatiua secundum quod ostensum fuit, vna est potentia, et eadem potentia, quando plene mouetur in bonum, vel in malum, non potest simul, et semel moueri motu opposito, et etiam disparato propter simplicitatem potentie. Ideo dixerunt alij, quod motus voluntatis naturalis non est semper actualiter in bonum. Et quod dicit Magister in littera, quod semper vult bonum, hoc intelligitur habitualiter: impeditur autem, et suffocatur per malitiam voluntatis deliberatiue, vt non exeat in actum: sicut est in damnatis in quibus synderesis non instigat ad aliquod bonum, et iustum. Quidquid autem sit de hoc vtrum simul possit esse

Opin. 1.

Opin. 2.

QVÆSTIO I.

An conscientia teneat se ex parte intellectus, vel ex parte affectus.

Alex. Alenf. 2. p. q. 74. Membr. 1. S. Tho. 1. p. q. 79. art. 13. Scot. 1. Sent. dist. 39. q. 2. Richardus 2. Sent. dist. 39. art. 2. q. 1. Sreph. Brulef. 2. Sent. dist. 39. q. 1. Gabr. Biel. 2. Sent. dist. 39. q. 1.

TRVM conscientia teneat se ex parte intellectus, vel ex parte affectus. Et quod ex parte intellectus: et videtur primo per illud: Scit conscientia tua, quia et tu crebro maledixisti alijs: sed scire est actus proprius potentie cognitiue: si ergo conscientie est scire, conscientia se tenet ex parte cognitiue.

ITEM Damascenus dicit: Conscientia est lex intellectus nostri: sed lex intellectus non dicitur nisi Scriptura, quæ directe respicit intellectum: ergo conscientia tenet se ex parte potentie intellectiue.

ITEM omnis scientia est ex parte intellectus: omnis conscientia est scientia: ergo omnis conscientia est ex parte intellectus. Maior propositio per se manifesta est. Minor probatur: quia omnis conscius alicuius rei est sciens illam rem: ergo a coniugatis, omnis conscientia est scientia.

ITEM conscientia diuiditur per rectam, et erroneam: sed erroneam respicit habitum, vel actum intellectiuum: si ergo diuisum, et diuisiua spectant ad eandem potentiam animæ, videtur quod conscientia teneat se ex parte potentie cognitiue.

ITEM hoc ipsum ostenditur per actum: Legere enim, et iudicare, et dirigere, et testificari, et arguere, omnes sunt actus spectantes ad cognitionem: sed omnes hi tales actus attribuntur conscientie. Nam conscientia est liber, in quo legimus: conscientia etiam interius iudicat, conscientia testatur, conscientia arguit, conscientia etiam regit, et dirigit: ergo videtur quod conscientia totaliter se teneat ex parte cognitiue, cum actus, et habitus sint eiusdem potentie.

SED CONTRA: Si conscientia se tenet ex parte cognitiue: aut ergo sicut potentia, aut sicut passio, aut sicut habitus. Non sicut passio, quia passiones maxime respiciunt affectiuam. Non sicut habitus, quia conscientia modo est munda, et modo immunda: et nullus habitus transmutatur a munditia in immunditiam, et econuerso. Restat igitur, quod si conscientia tenet se ex parte cognitiue, non erit aliud, quam potentia cognitiua: ergo si potentia cognitiua est de omnibus non solum de operabilibus, sed etiam de speculabilibus, videtur quod conscientia non tantum attendatur circa ea, quæ sunt morum, sed etiam circa ea, quæ sunt disciplinarum: quod manifeste falsum est.

ITEM sicut intellectus se habet ad verum, ita affectus se habet ad bonum: ergo si aliquid est, cuius perfectio consistit in bonitate, illud magis spectat ad bonum, quam ad intellectum: sed conscientia est huiusmodi. Dicit enim Apostolus: Charitas est de corde puro, et conscientia bona. Et iterum in eadem epistola: Milites in illis bonam malitiam habens fidem, et bonam conscientiam: ergo, et cet.

ITEM lex carnis repugnat legi mentis, secundum quod Apostolus dicit: sed lex carnis se tenet ex parte motiue: ergo et lex mentis tenet se ex eadem parte: sed conscientia est lex mentis, sicut supra dicit Damascenus: ergo conscientia tenet se ex parte affectiue.

ITEM remorsus est actio potentie affectiue: vbi enim est remorsio, ibi est quidam dolor, et passio: sed conscientie est remordere, sicut dicitur super

FVNDAMENTA.

Eccl. 7. 6

AD OPPOSITVM

1. Tim. 1. a

Rom. 7. d.

fit esse motus voluntatis, vt est natura, cum motu voluntatis vt est deliberatiua: hoc tamen verum est, quod voluntas naturalis quæ bonum appetit non est semper in suo actu, quia non semper cogitat de bono: et cum etiam cogitat, frequenter nullo modo afficitur: et ideo in littera illa exponendum est quod hoc, quod dico, Semper, dicat continuitatem quantum ad habitum volendi, non quantum ad actum. Et quod obijciatur quod virtus non priuatur propria operatione, dicendum quod illud intelligitur de operatione substantiali, quæ respicit esse rei: de operatione vero consequenti, quæ est respectu alicuius extrinseci, non semper habet veritatem, quod non priuatur actione. Fere enim omnes virtutes videmus in suis actibus recipere interpollationem: nec tamen ex hoc dicimus eas esse ociosas, vel propria operatione priuari, dum in actus proprios sunt natæ exire pro loco, et tempore.

Ante gratiam vero licet, et cet. Dub. III.

Contra: Videtur quod immo, quia veriori modo inest alicui, quod inest ei naturaliter, quam quod inest accidentaliter: ergo sicut sequitur, si deliberatiue vult bonum, quod habeat bonam voluntatem, ita sequitur, si naturaliter vult bonum, quod habeat bonam voluntatem. ITEM Quod naturale est, non afficitur in contrarium: ergo si homo naturaliter vult bonum, numquam afficitur velle malum: falsum ergo dicit, quod homo naturaliter velit bonum: aut si verum est, videtur quod per hoc quod homo naturaliter vult bonum, quod sit simpliciter bonus.

RESP. Dicendum est, quod bonitas voluntatis inchoatur in appetitu naturali, et consummatur in virtute deliberatiua: nec est voluntas simpliciter bona, et recta, nisi sit recta in quantum mouetur deliberatiue, et in quantum mouetur naturaliter: et ideo sicut argumentum non valet: immo est ibi quid, et simpliciter: iste est castus naturaliter: ergo est castus. Ita illud quod sequitur: Iste vult bonum naturaliter: ergo habet bonam voluntatem. Ad illud quod obijciatur, quod veriori modo inest quod inest naturaliter et c. dicendum quod ista comparatio veritatem habet, quando illud quod inest accidentaliter, non præsupponit illud, quod inest naturaliter: cum autem præsupponit, tunc non habet veritatem: Sicut enim melius est bene viuere, quam viuere, et bene viuere præsupponit viuere: sic melior est voluntas, quæ recte mouetur, et naturaliter, et deliberatiue, quam naturaliter tantum. Ad illud quod obijciatur, quod naturale non afficitur in contrarium, dicendum quod hoc verum est de eo, quod simpliciter est naturale, videlicet de eo, quod a natura inchoatur, et consummatur: sed hoc non est verum in eo, quod inchoatur a natura, et consummatur ab assuetudine, vel etiam a gratia: et tale est velle bonum. Et per hoc patet quæ dicuntur in littera in hac parte.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam igitur huius partis incidit hæc questio circa duo. Primo queritur de ipsa conscientia, quæ est voluntatis quædam regula directiua. Secundo queritur de synderesi, quæ dicitur ipsius conscientie scintilla. Circa primum tria queruntur. Primo queritur de ipsa conscientia in comparatione ad subiectum, vtrum scilicet sit ex parte cognitiue, vel ex parte affectiue. Secundo queritur de ipsa conscientia in comparatione ad originem, vtrum scilicet sit a natura, vel ab acquisitione. Tertio queritur de ea in comparatione ad effectum, videlicet vtrum omnis conscientia habeat obligare.

super illud : Nihil mihi conscius sum : Glossa : In nullo me remordet conscientia mea : ergo videtur , quod conscientia ex parte affectuæ se teneat .

5. I T E M delectabile , et pœnale se tenet ex parte potentie affectuæ : sed in nobis est pœna , et lætitia ex parte conscientie : unde vermis conscientie erit magna pœna in damnatis : ergo videtur , quod conscientia teneat se ex parte potentie affectuæ , non ex parte potentie cognitivæ .

CONCLUSIO .

Conscientia se tenet ex parte cognitivæ potentie , licet non speculariæ , sed practicæ respectu cognitionem .

Concordat . SPO . hic et . D . Th . 1 . p . q . 79 . ar . 13 et q . de verit . q . 17 . ar . 1 .

RESP . AD ARG . Ad prædictorum intelligentiam notandum est , quod sicut nomen intellectus ali-

quando accipitur pro potentia intelligendi , aliquando pro habitu , aliquando pro ipso principio intellectivo : sic nomen conscientie tripliciter consuevit accipi a doctoribus sacre Scripturæ . Aliquando enim accipitur conscientia pro ipso consensu : et sic dicit Ioannes Damascenus quod conscientia est lex intellectus nostri : lex enim est illud , quod per conscientiam novimus .

Aliquando vero accipitur conscientia , pro eo , quo consensum , scilicet pro habitu , sicut scientia accipitur pro habitu scientie cognoscentis . Aliquando autem accipitur conscientia pro ipsa potentia conscientie , ut ita dicamus , secundum quod dicitur , quod lex naturalis scripta est in conscientijs nostris . Cum igitur tribus modis accipi solet conscientie nomen : visitiori tamen modo nomen conscientie pro habitu accipitur , sicut nomen scientie , a quo componitur . Si igitur queratur conscientia cuius potentia sit habitus , dicendum quod est habitus potentie cognitivæ , aliter tamen quam sit ipsa specularia scientia : quia scientia specularia est perfectio intellectus nostri in quantum est speculariæ : conscientia vero est habitus perficiens intellectum nostrum in quantum est practicus , siue in quantum dirigit in opere : et sic intellectus habet quodam modo rationem motui , non quia efficiat motum , sed quia dicitur , et inclinatur ad motum : et propterea talis habitus non simpliciter nominatur scientia , sed conscientia : ut in hoc significetur , quod habitus iste non perficit illam potentiam speculariæ in se , sed prout est quodam modo iuncta affectioni , et operationi , propter quod nos non dicimus , quod dicitur conscientia sit ad hoc principium : Omne totum est maius sua parte , et ad similia : sed bene dicimus , quod conscientia dicitur Deum esse honorandum , et consimilia principia , quæ sunt sicut regulæ agendorum .

Concedendum est igitur , sicut rationes ostendunt , quod conscientia se tenet ex parte potentie cognitivæ : licet non se teneat secundum quod est specularia , sed secundum quod est practica . Intellectus enim speculariæ , et practicus eandem potentiam dicuntur : sed in extensione differentem , sicut dicit Philosophus : nec est aliquo modo intelligendum , quod intellectus practicus sit appetitus , vel voluntas : hoc enim negat ipse philosophus .

1. A D illud ergo quod obijcitur in contrarium , quod conscientia non potest esse potentia , nec passio , nec habitus ex parte cognitivæ , dicendum quod immo nominare potest et potentiam , et habitum : et cum nominat potentiam , non nominat uniuersaliter potentiam cognitivam , sed prout se extendit ad cognoscendam ea , quæ sunt moris , siue ad moralia . Cum autem nominat habitum , non solum nominat habitum naturalem , immo etiam potest nominare habitum acquisitum . Et quia habitus acquisitus potest purificari , et sedare animam : hinc est , quod conscientia dicitur munda , et immunda , recta , et non recta . Verumtamen ista differentie plus respiciunt conscientiam secundum

Arist . 3 . de anima con . 1 . 49 .

dum quod stat pro nomine potentie , quam secundum quod stat pro nomine habitus .

2. A D illud quod obijcitur quod conscientia dicitur esse bona , et mala , dicendum quod bonitas , et malitia non tantummodo respiciunt affectum , immo etiam intellectum practicum , et eius habitum : pro eo quod intellectus practicus non tantum consistit in vero , sed etiam se extendit ad bonum . Et propterea iudicatorium illud , quod quidem est conscientia , bonum est quando bonum dicitur , et ad bonum inclinatur , et a malo retrahitur , et ipsum refugit : et ideo non sequitur , quod conscientia sit in potentia affectiva . Ad hoc enim quod dicatur bona , non oportet quod sit affectio per essentiam , sed sufficit quod cum ipsa affectione , et voluntate habeat quandam concomitantiam .

3. A D illud quod obijcitur , quod lex carnis opponitur legi mentis , dicendum quod sicut dicit Magister Hugo de sancto Victore : In sensualitate siue in homine exteriori non tantum est corruptio quantum ad potentiam moriuam , et inclinatuam , sed etiam quantum ad sensitiuam : et ideo quamuis lex carnis principaliter consistat in concupiscentia ad malum inclinante : nihilominus tamen præsupponit phantasticam , et cognitiuam sibi carnalia inordinate representantem . Et consimiliter in lege mentis est ista duo considerare . Conscientia autem quantum est de se , magis directe opponitur legi carnis ratione cognitionis præambulæ , quam ratione concupiscentie .

4. A D illud quod obijcitur de remorsu , dicendum quod conscientia dicitur remordere propter hoc quod dum ipsa monstrat aliquod malum ipsi affectui habenti rectitudinem , superinducit remorsum , pro eo quod ille affectus recalcitrat : unde remorsus non est a conscientia principaliter mouente , sed sicut a dictante : a scintilla autem conscientie , quæ quidem est synderesis , est sicut a mouente , ut melius iam patebit .

5. A D illud quod obijcitur , quod pœnale , et delectabile est ex parte conscientie , dicendum quod non est a conscientia , nec in conscientia : nisi sicut in disponente , et dictante . Gaudere enim et dolere proprie affectionis est : sed cum conscientia , quæ est rectus testis , testificatur de bono facto quod est bonum , et de malo facto quod est malum , generat ex hoc dolorem , vel gaudium in affectu . Unde Apostolus dicit : Gloria nostra hæc est , testimonium conscientie nostræ : non attribuendo ipsi conscientie principaliter passionem lætandi , sed actum testificandi .

QUESTIO II.

An conscientia sit habitus innatus , vel acquisitus .

Alex . Alens . 2 . p . q . 74 . Membr . 2 . Richardus 2 . Sent . dist . 39 . art . 2 . q . 2 . Steph . Brulef . 2 . Sent . dist . 39 . q . 2 .

VERVM conscientia sit habitus innatus , aut acquisitus . Et quod sit habitus innatus , videtur : Cum gentes quæ legem non habent , naturaliter quæ legem sunt , faciunt ipsi sibi sunt lex , quia ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis , testimonium illis reddente conscientia . Et Glossa ibidem : Etsi gentes non habeant legem scriptam , habent tamen legem naturalem , qua sibi conscij sunt : ergo ex ista , et Glossa patet quod conscientia dicitur habitum naturaliter cordi humano inscriptum .

I T E M Augustinus in lib . 3 . de libero arbitrio : Ante omne meritum boni operis non est parum acceptum naturale iudicium , quo sapientiam quis præponat errori , et quietem difficultati : si ergo conscientia est

FVNDAMENTA . Rom . 2 . 6 .

Lib . 2 . c . 20 . circa med . 10 . 1 .

CONCLUSIO .

Conscientia quodam modo dicitur habitus innatus respectu principiorum , acquisitus vero respectu conclusionum , est iterum ratione ipsorum principiorum dicitur habitus innatus respectu luminis super nos signati : dicit etiam habitus acquisitus respectu specierum cognoscibilium .

RESP . AD ARG . Ad prædictorum intelligentiam est notandum , quod præter illam positionem Platoniam , quæ posuit omnes habitus cognoscendos esse anime simpliciter innatos , sed obliuioni dari ad tempus propter corporis molem , quam improbat , et reprobat tã philosophus , quam Augustinus , tres fuerunt opiniones doctorum de origine habituum cognoscitorum : et omnes illæ tres opiniones in hoc concordant , quod sicut virtutes consuetudinales nec sunt omnino a natura , nec omnino ab acquisitione , sed quodam modo sunt innatæ , et quodam modo acquisitæ : sic etiam et habitus cognitiui nec sunt omnino innati , nec omnino acquisiti , sed quodam modo innati , et quodam modo acquisiti . In assignando autem modum secundum quem isti habitus sunt innati , et secundum quem sunt acquisiti , diuersificantur diuersi . Quidam enim dicere voluerunt , quod innati sunt intellectui agenti , sed acquisiti sunt quantum ad intellectum possibilem : et quantum ad istum intellectum dicit philosophus , animam creati sicut tabulam nudam , et ille intellectus est , qui habet perfici mediantibus potentijs sensitiuis . Sed istud non videtur esse consonum nec verbis philosophi , nec veritati . Si enim intellectus agens haberet habitus cognoscendorum , quare non posset illos communicare possibili sine adiutorio sensuum inferiorum ? Rursus , si intellectus agens haberet habitus cognoscendorum , anima a sua conditione iam non esset ignorans , immo esset potius sciens . Difficile etiam est simul cum hoc intelligere , quo modo species dicantur esse in intellectu agente , cum possibilis dicatur , quo est omnia fieri , et agens , quo est omnia facere . Et ideo est secundus modus dicendi , quod habitus cognitiui quodam modo sunt innati , quodam modo acquisiti . Innati sunt enim quo ad cognitionem in vniuersali , acquisiti quo ad cognitionem in particulari . Siue innati sunt quo ad cognitionem principiorum , acquisiti vero quo ad cognitionem conclusionum . Sed nec iste modus dicendi consonat verbis philosophi , et Augustini . Nam philosophus in libro posteriorum probat , quod cognitio principiorum non est nobis innata , deducens ad plura inconuenientia : et ibidem ostendit , quod cognitio principiorum acquiritur in nobis via sensus , memoriæ , et experientie . Augustinus etiam in libro 12 . de Trinitate loquens de paruulo , qui respondebat de omnibus principijs geometrie , dicit ibi , quod hoc non erat quia anima illius paruuli prius illa nouisset , sed potius ista videbat in quadam luce sui generis incorporea : quemadmodum oculi carnis videt , quæ in hac luce corporea circa adiacent , cuius lucis capax eiq . congruens est creatus . Et propterea est tertius modus dicendi , quod habitus cognitiui quodam modo sunt nobis innati , quodam modo acquisiti : non tantum loquendo de cognitione in particulari , et de cognitione conclusionum , sed etiam de cognitione principiorum . Cum enim ad cognitionem duo concurrant necessario , videlicet presentia cognoscibilis , et lumen , quo mediante de illo iudicamus , sicut videmus in visu : et in præcedenti auctoritate innuit Augustinus , quod habitus cognitiui sunt quodam modo nobis innati ratione luminis anime inditi : sunt etiam quodam modo acquisiti ratione speciei : et hoc quidem verbis philosophi , et Augustini concordat . Omnes enim in hoc concordant , quod potentie cognitivæ sit lumen inditum , quod vocatur naturale iudicium : species autem , et similitudines rerum .

Ex lib . 5 . Ethic . c . 4 .

I T E M Iſidorus : Ius naturale est , quod natura docuit omnia animalia : ergo si natura docuit animalia illud quod est iuris naturalis , multo fortius docuit hominem , qui excellit omnia animalia : sed cognitio iuris naturalis non est aliud quam conscientia : ergo , et c .

I T E M naturaliter habemus instinctum ad appetendam beatitudinem , et ad honorandum parentes : sed hoc non potest esse sine aliqua præcognitione : ergo videtur , quod ad huiusmodi faciendam habeamus aliquam cognitionem naturaliter nobis impressam : sed cognitio inclinans ad hoc est conscientia : ergo , et c .

I T E M lex naturalis cognoscitur ab homine aliquo modo : aut ergo per acquisitionem , aut per naturam . Si per acquisitionem : ergo non debet dici naturalis , sed acquisita : sicut nec virtutes politicæ . Si vero per naturam : et cognitio legis naturalis non est aliud quam conscientia : ergo , et c .

I T E M ius naturale naturaliter ligat voluntatem : sed ligationem voluntatis necessario præcedit actus cognitionis : affectum enim præcedit intellectus : ergo si voluntas naturaliter ad illud ius ligatur , videtur quod illud ius naturaliter ab anima cognoscatur . Si ergo illius iuris cognitio est conscientia : patet , et c .

AD OPPOSITVM 3 . Anima cont . 24 .

1 . SED CONTRA : Philosophus in 3 . de anima dicit quod anima est sicut tabula rasa , in qua nihil depictum est : ergo videtur , quod anima a sua prima conditione nullam habeat innatam cognitionem : si ergo habitus conscientie dicitur aliquam cognitionem , videtur quod non sit innatus , sed acquisitus .

2 . I T E M Augustinus in libro 1 . Retractat . hoc quod dixerat , animam creati scientem , sed mole corporis oppressam obliuisci eorum , quæ sciebat : sed non retractaret nisi haberet hoc pro falso : ergo falsum est secundum Augustinum quod anima habeat naturaliter cognitionem agendorum : si ergo conscientia est huiusmodi habitus cognitiuus , videtur quod non sit innatus , sed acquisitus .

3 . I T E M non habetur cognitio de complexo , nisi habeatur de incompleto . Unde non cognoscit principium , qui non cognoscit terminos : propter quod dicit philosophus , quod principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus : sed cognitionem incomplexorum non habemus nisi mediantibus sensibus , nemo enim cognoscit colorem nisi per visum : et propterea amittentes vnum sensum , necesse est vnam scientiam amittere . Si ergo omnis scientia incomplexorum est mediante sensu , necesse est quod omnis cognitio incomplexorum sit acquisita , et accepta a sensu : sed conscientia dicit cognitionem complexi , ut potest alicuius regulæ iuris naturalis : ergo videtur quod conscientia non dicat habitum innatum , sed acquisitum .

1 . Posteriorum c . 3 . 2 . Posteriorum c . de ignorantia

4 . I T E M æqualis difficultatis , vel maioris est scire ea , quæ pertinent ad mores , sicut ea quæ pertinent ad simplicem speculationem : sed scientia , quæ est habitus cognitiuus speculationum , non est nobis innata , sed acquisita : ergo pari ratione et conscientia , quæ est habitus dirigens in agendis , non est innata , sed acquisita .

5 . I T E M omnis habitus naturalis semper est rectus : conscientia autem est aliquando recta , aliquando erronea : ergo conscientia non est habitus naturalis , sed acquisitus .

6 . I T E M habitus naturales omni insunt , et semper , quia naturalia sunt illa , quæ sunt eadem apud omnes : et naturalia comitantur naturam inseparabiliter : sed conscientia non sunt eadem apud omnes , immo frequenter sunt contrarie : conscientia etiam non semper inest , quia frequenter homo incipit habere conscientiam , quam primo non habebat : sicut religiosus ex quo intrat religionem , habet conscientiam quod non liceat ei facere contra consilia , et hanc prius non habebat : ergo , et c .

Arist . 1 . p . posteriorum in præm . 2 . p . ster . c . vlt . cont . 104 . et 3 . de anima con . 14 . Aug . 12 . de Trin . cap . vlt . tom . 3 .

Opin . 1 .

Improbatio

3 . de anima cont . 12 .

Opin . 2 .

Improbatio 1 . Post . con . 73 . et 205 .

Opin . 3 .

rerum acquiruntur nobis mediante sensu, sicut expref se dicit philosophus in multis locis: et hoc etiam experi- entia docet. Nemo enim vnquam cognosceret totū, aut partem: aut patrem, aut matrem, nisi sensu aliquo exteriori speciem eius acciperet: et hinc est, quod amit tentes vnum sensum, necesse habemus vnam scientiā amittere. Illud autem lumen, siue naturale iudicatio- rium dirigit ipsam animam in iudicando tam de co- gnoscibilibus, quàm de operabilibus. Sed hoc atten- dendum est præcipue: quia sicut inter cognoscibilia, quædam sunt valde euidentia, sicut dignitates, et pri- ma principia: quædam sunt minus euidentia, sicut conclusiones particulares: sic et in operabilibus quæ- dam sunt maxime euidentia, vt pote illud: Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris: et quod Deo obtempe- randum est, et consimilia. Quemadmodum igitur cog- nitio principiorū primorum ratione illius luminis di- citur esse nobis innata, quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda post receptionem specierum sine aliqua persuasione superaddita propter sui euidentiam: sic et primorum principiorum moralium cognitio nobis in- nata est, pro eo quod iudicatorium illud sufficit ad illa cognoscenda. Rursus: Quemadmodum cognitio particularium conclusionum scientiarū acquisita est, pro eo quod lumen nobis innatum non plene sufficit, ad illa cognoscenda, sed indiget aliqua persuasione, et habilitatione noua: sic etiam intelligendum est ex parte operabilium, quod quædam sunt agenda, ad quæ tenemur, quæ non cognoscimus nisi per instructionē superadditam. Quoniam igitur conscientia nominat- habitum directiuum nostri iudicij respectu operabi- lium, hinc est, quod quodam modo habitum nominat innatum, et quodam modo nominat acquisitum. Ha- bitum inquam innatum nominat respectu eorum, quæ sunt de primo dictamine naturæ. Habitum vero ac- quisitum respectu eorum, quæ sunt instructionis su- peraddita. Habitum etiam innatum dicit respectu lu- minis directiuū. Habitum nihilominus acquisitum re- spectu speciei ipsius cognoscibilis. Naturale enim ha- beo lumen, quod sufficit ad cognoscendum, quod pa- rentes sunt honorandi, et quod proximi non sunt la- dendū: non tamen habeo naturaliter mihi impressam speciem patris, vel speciem proximi. His visis plana est responsio ad quæstionem propositam, et etiam ad obiecta. Concedo enim, quod conscientia dicit habi- tum quodam modo innatum, videlicet ratione illius luminis super nos signati, quod quidem ostendit no- bis bona, et quod est seminatum aliorum habituum acquirendorum: et sic currunt rationes ad primam partem inductæ. Concedo nihilominus, quod con- scientia dicit quodam modo habitum acquisitum; vi- delicet rationem specierum ipsorum cognoscibilium; sicut ostendunt tres primæ rationes ad secundam par- tem inductæ. Concedo etiam, quod dicit habitum quodam modo acquisitum respectu specialium ope- rabiliū, sicut tres aliæ rationes ostendunt. Si qua au- tem sunt cognoscibilia, quæ quidem cognoscantur per sui essentiam, non per speciem, respectu talium pote- rit dici conscientia esse habitus simpliciter innatus, vt- pote respectu huius, quod est Deum amare, et Deum timere. Deus enim non cognoscitur per similitudinē a sensu acceptam, immo Dei notitia naturaliter est no- bis inserta, sicut dicit Augustinus. Quid autem sit amor, et timor non cognoscit homo per similitudinē exterioris acceptam, sed per essentiam: huiusmodi enim affectus essentialiter sunt in anima.

Posteriorum. Tho. 2. par. 2. q. 2. ar. 2. 2.

Dam. lib. 2. de fide Or. 2. 2. 2.

Lib. de sensu et sensib.

quæ quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam: et illa dicuntur esse in anima ad modum Scripturæ. Et propterea valde notabiliter dicit philo- sophus, quod in anima nihil scriptum est, non quia nulla sit in ea notitia, sed quia nulla est in ea pictura vel similitudo abstracta, et hoc est quod dicit Augu- stinus in libro de Ciuit. Dei: Inseruit nobis Deus no- bile iudicatorium, vbi quid sit lucis, quid tenebrarum cognoscitur in libro lucis, qui veritas est, quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa.

Ani. cont. 14.

QVÆSTIO III.

An teneamur ad omne quod conscientia dicit esse ne- cessarium ad salutem.

S. Tho. 2. 2. q. 19. ar. 5. et 6. Et 2. Sent. dist. 39. q. 3. ar. 3. Et de Verit. q. 17. ar. 4. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 39. q. 3. ar. 3. Richardus 2. Sent. dist. 39. ar. 2. q. 3. Durandus 2. Sent. dist. 39. q. 5. Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 39. q. 3. Gabr. Biel. 2. Sent. dist. 29. q. 1. ar. 3. dub. 2.

DE conscientia quantum ad effectum liga- tionis. Et est quæstio vtrum teneamur ad omne illud, quod conscientia dicit necesse- rium esse ad salutem. Et quod sic, vide- tur: Omne quod non est ex fide, peccatum est: Glossa: Quod non est ex fide id est contra conscientiam vt cre- datur esse malum, peccatum est: sed hoc non esset, nisi conscientia ligaret ad omne illud, quod ipsa di- cit: ergo tenemur omne illud facere, quod est de conscientia dictamine.

AD OP- POSITUM

Rom. 14. d

1. I T E M lex obligat ad faciendum illud, quod ipsa dicit. Lex enim dicitur a ligando: sed conscientia est lex intellectus nostri: ergo tenemur ad omne illud, quod conscientia dicit ad salutem esse necessarium. 2. I T E M tenemur ad faciendum illud, quod iudex mandat: sed conscientia est iudex noster secundum quod dicitur in Glossa: ergo tenemur ad omne illud, quod conscientia dicit.

Eccl. 7. b

3. I T E M regula est, quod quotienscumque aliquis facit aliquid credens esse mortale, peccat mortaliter, pro eo, quod contemnit Deum: ergo si non possumus non credere ea quæ dicit conscientia: videtur, quod quidquid sit illud, si contra hoc faciamus, quod mor- taliter peccamus: videtur igitur, quod teneamur ad faciendum omne illud, quod conscientia dicit ad sal- utem esse necessarium.

Eccl. 7. b

4. I T E M regula est, quod quotienscumque aliquis facit aliquid credens esse mortale, peccat mortaliter, pro eo, quod contemnit Deum: ergo si non possumus non credere ea quæ dicit conscientia: videtur, quod quidquid sit illud, si contra hoc faciamus, quod mor- taliter peccamus: videtur igitur, quod teneamur ad faciendum omne illud, quod conscientia dicit ad sal- utem esse necessarium.

Eccl. 7. b

5. I T E M regula est, quod quotienscumque aliquis facit aliquid credens esse mortale, peccat mortaliter, pro eo, quod contemnit Deum: ergo si non possumus non credere ea quæ dicit conscientia: videtur, quod quidquid sit illud, si contra hoc faciamus, quod mor- taliter peccamus: videtur igitur, quod teneamur ad faciendum omne illud, quod conscientia dicit ad sal- utem esse necessarium.

Eccl. 7. b

6. I T E M regula est, quod quotienscumque aliquis facit aliquid credens esse mortale, peccat mortaliter, pro eo, quod contemnit Deum: ergo si non possumus non credere ea quæ dicit conscientia: videtur, quod quidquid sit illud, si contra hoc faciamus, quod mor- taliter peccamus: videtur igitur, quod teneamur ad faciendum omne illud, quod conscientia dicit ad sal- utem esse necessarium.

Eccl. 7. b

Lib. 2. 2. cap. 27. in prin- cipio 20. 6. 2.

quis ad illud faciendum: ergo ad nihil ligat conscien- tia quantum est de virtute sua.

1. I T E M nullus potest ab aliquo ligamine absolui per dictamen conscientia: ergo nec per illud dictamē potest aliquod vincalū incurrere: ergo videtur quod conscientia de se, et per se ad nihil possit ligare. Est igitur quæstio, ad quid conscientia liget: vtrum liget ad omne quod dicit, et vtrum omnis conscientia liget, et vtrum homo sit perplexus quando conscientia di- cit vnum, et lex diuina dicit contrarium, et cui ma- gis sit obtemperandum, vtrum dictamini conscientia, an præcepto prælati, cum obuiant sibi adinuicem.

CONCLUSIO.

Conscientia ligat semper ad faciendum quod dicit, præterq. in his, quæ sunt contra legem Dei, tunc enim ligat ad deponendum eam.

RESP. AD ARG. Dicendum quod conscientia aliquando dicit aliquid, quod est secundum legem Dei, aliquando aliquid quod est contra legem Dei, et lo- quimur hic de dictamine per modum præceptionis, vel prohibitionis, non per modum consilij, siue per- suasionis. In primis quidem conscientia simpliciter ligat, et vniuersaliter, pro eo quod ad illa homo ligatus est per legem diuinam, et conscientia quæ illi concor- dat, ligatum ostendit. In secundis vero conscientia ligat quamdiu manet. Vnde vel tenetur homo con- scientiam deponere, vel tenetur illud, quod dicit con- scientia adimplere, vt pote si dicit, quod necessarium est ad salutem festucam de terra leuare. In tertijs vero conscientia non ligat ad faciendum, vel non facien- dum, sed ligat ad se deponendum: pro eo quod cum- talis conscientia sit erronea errore repugnante legi di- uinæ, necessario quamdiu manet, ponit hominem ex- tra statum salutis: et ideo necesse est ipsam deponere: quia siue homo faciat quod dicit, siue eius oppositū, mortaliter peccat. Si enim faciat, ponit conscientia di- ctat, et illud est contra legem Dei, et facere contra legem Dei sit mortale peccatum, absque dubio morta- liter peccat. Si vero facit oppositum eius, quod con- scientia dicit ipsa manente, adhuc peccat mortaliter non ratione operis quod facit, sed quia malo modo fa- cit. Facit enim in contemptum Dei, dum credit sibi dictante conscientia hoc Deo displicere, quamuis Deo placeat. Et hoc est, quod dicit Glossa super illud: Om- ne quod ad conscientiam pertinet, si aliter fiat, di- cit Apostolus esse peccatum. Quamuis enim fiat etiā quod bonum est, si non faciendum credatur, peccatū est. Et ratio huius est: quia non tantum attendit Deus, quid homo faciat, sed quo animo faciat: et iste qui fa- cit quod Deus iubet, credens facere contra ipsius Dei voluntatem, non facit bono animo, sed malo: et ideo peccat mortaliter. Sic igitur patet, quod omnis con- scientia aut ligat ad faciendum quod dicit, aut ligat ad se deponendum. Non tamen omnis conscientia li- gat ad faciendum, quod dicit: sicut illa quæ dicit non esse faciendum illud, ad quod homo alias tenetur: sed talis conscientia dicitur erronea. His visis patet, responsio ad quæstionem propositam, et etiam ad obiecta pro parte.

Rom. 14. d

tia manente: ideo est ibi sophisma secundum conse- quens, quia proceditur ex pluribus causis veritatis ad vnam in ratione illa.

2. 3. A D illud quod obijcitur, quod conscientia est lex intellectus nostri, dicendum quod verum est, quod lex est: sed non est lex suprema: supra ipsam enim est lex alia, scilicet lex diuina. Cum autem dicitur quod lex ligat ad faciendum omne illud, quod dicit, dicen- dum quod verum est quando lex inferior non dicit contrarium legi superiori: hoc autem sepe facit con- scientia. Et similiter respondendum est ad sequens, quod opponit de iudice.

4. A D illud vero quod vltimo obijcitur, quod quicumque credit se peccare mortaliter, peccat mor- taliter, dicendum quod hoc verum est: illud enim ge- neraliter verum est quod dicitur: Qui facit contra co- scientiam, ædificat ad gehennam: sed tamen ex hoc non sequitur, quod tenemur facere omne, quod con- scientia dicit faciendum, quia, sicut dictum est, illud habet duas causas veritatis. Ad illas autem rationes primas, quæ in contrarium adducuntur, responde- re non est opportunum, pro eo quod verum conclu- dunt: ostendunt enim, quod conscientia non ligat in omnibus.

A D illud vero quod obijcitur, quod ad nihil ligat per se, et quod non dicitur peccatum, quod sit contra conscientiam, sed contra legem Dei, dicendum quod facere contra legem Dei potest esse dupliciter, vel vere, vel interpretatiue, siue secundum veritatem, siue secundum reputationem: et vtroque modo est pec- catū mortale: vtroque enim modo contemnitur Deus: et quamuis faciens contra conscientiam non semper faciat contra legem Dei secundum veritatem, facit ta- men vel secundum veritatem, vel secundum reputa- tionem: quia conscientia est sicut præco Dei, et nun- cius. Et quod dicit non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo: sicut præco cum diuulgat edictum regis. Et hinc est, quod conscientia habet virtutem ligandi in his, quæ possunt aliquo modo bene fieri.

Resp. ad 2. vlt. arg. pro fundamento.

A D illud quod obijcitur, quod non potest ab ali- quo absolueri, dicendum quod non est simile, quia conscientia non potest aliam legem infringere: vnde nec potest a præcepto Dei absolueri, nec a præcepto prælati, cui homo se obligauit ex lege voti: ex hoc ta- men non sequitur, quod non possit ligare finaliter, im- mo est argumentum a minori destruendo. Vnde sicut istud argumentum non valet: Conscientia non potest super superiorem: ergo non potest super inferiorem: ita illud non valet: Conscientia non potest absolueri hominem a mandato superioris: ergo non potest eum obligare: bene tamen sequitur, quod non potest obli- gare contra mandatum superioris: ad aliquid tamen potest nos obligare, pro eo quod quodam modo supra nos est, et media inter nos, et Deum, sicut præco me- dius est inter regem, et populum. Ex his patet ea, quæ vltimo quærebantur, videlicet quando conscien- tia liget, et quando non liget. Patet etiam quod nemo ex conscientia perplexus est: nisi ad tempus, videlicet quamdiu conscientia manet: nec tamen est perplexus simpliciter, pro eo quod debet illam conscientiam deponere: etsi nescit per se de illa iudicare, pro eo quod nescit legem Dei, debet sapientiores consulere, vel per orationem se ad Deum conuertere, si hutna- num consilium deest: alioquin si negligens est, verifi- catur in eo quod dicit Apostolus: Qui ignorat, ignora- bitur. Patet etiam, quod plus standum est præcepto prælati, quàm conscientia, maxime quando prælatus præcipit quod potest, et debet præcipere.

1. Cor. 14. g

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de secundo prin- cipali, videlicet de synderesi, quæ est conscien- tia

tia scintilla. Et circa hoc queruntur tria. Primo queritur de ipsa synderefi quantum ad essentiam, vtrum scilicet sit in genere cognitionis, vel affectionis. Secundo queritur de ipsa quantum ad vsum, vtrum vide licet per peccatum possit extinguere. Tertio queritur de ipsa quantum ad abusum, vtrum scilicet per peccatum possit deprauari.

QVÆSTIO I.

An synderefi sit in genere cognitionis, vel affectionis.

Alex. Alenf. 2. p. q. 73. Membro 1. et 2. S. Tho. 1. p. q. 79. art. 12. Et de Verit. q. 16. art. 2. Scot. 1. Sent. dist. 39. q. 1. Egid. Ro. 2. Sent. p. 2. dist. 39. q. 2. art. 2. Ric. 2. Sent. dist. 39. art. 3. q. 1. Durand. 2. Sent. dist. 39. q. 4. Tho. Arg. 2. Sent. dist. 39. art. 3. q. 1. Steph. Brul. 2. Sent. dist. 39. q. 4.

FVNDAMENTA. Ezech. 1. a

TRVM synderefi sit in genere cognitionis, vel affectionis. Et quod sit in genere affectionis, videtur per illud quod dicitur in Glossa super Ezech. In qua post plura verba dicitur de synderefi, hic est spiritus qui postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus: sed genere est actus affectionis: si ergo synderefi est genere, synderefi spectat ad potentiam affectiuam.

ITEM Ambrosius dicit, et habetur in littera, quod homo subiectus peccato naturaliter vult bonum: sed illud quod naturaliter inclinatur nos ad bonum vel est synderefi vel conscientia: ergo illa voluntas inclinans nos ad bonum vel est synderefi, vel conscientia: sed non est conscientia: ergo est synderefi.

ITEM contra malum est bonum sibi oppositum: sed nos habemus in parte motiua sensibili aliquid impellens ad malum: ergo et in parte motiua rationali debet in nobis aliquid esse instigans ad bonum: hoc autem non est nisi synderefi: ergo synderefi est in parte affectiua.

ITEM sicut intellectus indiget lumine ad iudicandum, ita affectus indiget calore quodam, et pondere spirituali ad recte amandum: ergo sicut in parte anime cognitionis est quoddam naturale iudicatorium, quod quidem est conscientia, ita in parte anime affectiue erit pondus ad bonum dirigens et inclinans: hoc autem non est nisi synderefi: ergo, et cetera.

AD OPPOSITVM. Mal. 2. d

SED CONTRA: Super illud, Custodite spiritum vestrum, et vxorem adolescentie vestre, Glossa Hieronymi: Per vxorem adolescentie intelligitur legem naturalem scriptam in corde: spiritus vero dicitur non animalis pars, quae non percipit ea, quae Dei sunt, sed rationalis: hanc autem vocat synderefi: ergo videtur, quod synderefi se teneat ex parte rationis, siue cognitionis. Si tu dicas, quod spiritus accipitur ibi communiter ad intellectum, et affectum, obijciatur, quod in eadem Glossa subiungitur: Hic est spiritus, qui postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus: sed postulare est actus rationis: ergo, et cetera.

Lucas 10. f

ITEM super illud: Abierunt seminiuo relicto. Glossa: Immortalitatem exuere, sed rationis sensum abolere non possunt, quin homo sapere, et Deum possit cognoscere. Si ergo sensus rationis se teneat ex parte rationis, et huiusmodi sensus qui in nobis remanet, non est aliud quam synderefi, videtur, et cetera.

ITEM scintilla conscientiae est conscientia, et non in eadem parte: sed conscientia, vt superius probatum est, spectat ad cognitiuam: et synderefi est scin-

tilla conscientiae secundum quod dicitur: ergo videtur quod synderefi se teneat ex parte cognitiuae.

ITEM si synderefi se teneat ex parte motiuae, aut ergo est potentia, aut passio, aut habitus. Passio non, hoc constat: habitus non, videtur, quia aut esset bonus, aut malus. Non bonus, quia si bonus, esset virtus: si malus, esset vitium, quorum neutrum conceditur de synderefi. Potentia non, vt videtur: quia potentia voluntas indifferenter se habet ad quodcumque appetibile: synderefi autem non dicitur respectu cibi, et potus, et huiusmodi appetibilium: ergo non videtur, quod aliquo modo se teneat ex parte affectiuae. Est igitur quaestio, quid sit ipsa synderefi, et de comparatione ipsius ad legem naturalem, et ad conscientiam, quo modo se habent, vtrum sint eadem, vel diuersa.

ITEM qualiter se habeat ad tres anime potentias, concupiscibilem, irascibilem, et rationalem: videtur enim quod sit aliquid praeter haec tria, secundum quod habetur in Glossa super illud: Facies hominis, et cetera. Glossa: Plerique iuxta Platonem rationabilitatem anime, irascientiam, et concupiscentiam ad hominem, leonem, et vitulum referunt, quartam vero supra haec, et extra haec ponunt, quam Graeci vocant synderefi, quae scintilla conscientiae in Caym quoque non extinguitur, qua victi voluptatibus, vel furore, et ipsa interdum rationis similitudine decepti nos peccare sentimus, quae proprie aquilae deputant non se miscentem tribus, sed ipsa errantia corrigentem: ex hac Glossa videtur quod differat ab illis tribus. Sed contra hoc est, quod in libro de spiritu, et anima dicitur, quod sufficienter diuiduntur vires anime per has tres, videlicet per concupiscibilem, irascibilem, et rationalem: si ergo synderefi est aliquid anime, videtur quod ipsa se teneat necessario penes aliquam istarum trium virium, vel penes omnes.

Ezech. 1. a

Glossa est Hieronymi Ezech. 1. b

CONCLUSIO.

Synderefi cum stimulet ad bonum, se teneat ex parte affectus, nam synderefi nominat potentiam voluntatis in quantum habet inclinare ad bonum honestum.

RESP. AD ARG. Dicendum quod circa distinctionem synderefi ab alijs viribus multiplex est opinio, sicut et circa distinctiones aliarum virium anime. Voluerunt enim aliqui dicere, et ex Glossa praecedenti prius posita super primum Ezech. colligere, quod synderefi superius anime dicitur. Supremum autem ipsius anime est superior pars rationis, qua anima ad Deum conuertitur: et illa superior portio regit inferiorem portionem rationis, et irascibilem, et concupiscibilem. Haec autem superior portio secundum quod ad Deum conuertitur, semper est recta: obliquatur tamen secundum quod descendit ad haec inferiora. Et isti dixerunt, quod inter synderefi, et conscientiam, et legem naturalem talis est differentia, scilicet quod synderefi nominat ipsam potentiam, scilicet superiorem portionem: conscientia vero nominat ipsius habitum, secundum quem regit inferiorem portionem: lex vero naturalis nominat illud, ad quod conscientia dirigit. Hic autem modus dicendi satis videtur esse probabilis, nisi repugnaret illi glossae prius habitae, quod synderefi alijs peccantibus non se etiam immisceret. Cum enim mortale peccatum non possit esse absque actu superioris portionis, quia in manducatione viri, consistit consummatio peccati: si synderefi esset superior portio rationis, vtique alijs peccantibus se immisceret. Praeterea: Superior portio rationis dicitur ordinationem ad Deum: actus autem synderefi non tantum respicit Deum, sed etiam proximum, secundum quod lex naturalis respicit vtrumque. Et ideo est alius modus dicendi, quod: cum potentiae rationales dupliciter habeant moueri, et per modum.

Opin. 1.

Improbatio

Opin. 2.

modum naturae, et per modum deliberationis, quem admodum libertas arbitrii consistit in ratione, et voluntate secundum quod mouetur deliberatiue: sic conscientia et synderefi respiciunt rationem, et voluntatem in quantum mouetur per modum naturae, tam synderefi, quam conscientia, quam etiam lex naturae semper ad bonum inclinatur: sed liberum arbitrium aliquando ad bonum, aliquando ad malum: et ideo sicut liberum arbitrium simul et complectitur rationem, et voluntatem, sic synderefi rationem simul, et voluntatem complectitur: et lex naturalis similiter, et conscientia similiter, pro eodem accipi possunt. Appropiate tamen synderefi dicit potentiam, et conscientia habitum, et lex naturalis obiectum. Siue alio modo appropriando, vt synderefi dicat habitum respectu boni, vel mali in vniuersali, conscientia vero habitum respectu boni, vel mali in particulari: lex vero naturalis indifferenter se habeat ad vtrumque. Sed quia vt habitum fuit prius, conscientia dicit habitum se tenentem ex parte intellectus, aut necesse erit praeter conscientiam, et synderefi ponere in nobis aliquid directiuum, aut necesse est ponere, quod synderefi se teneat ex parte affectus. Et propterea est tertius modus dicendi, quod quemadmodum ab ipsa creatione anime intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturale quoddam pondus dirigens ipsum affectum in appetendis. Appetenda autem sunt in duplici genere. Quaedam enim sunt in genere honesti: quaedam in genere commodi: sicut et cognoscibilia sunt in duplici genere. Quaedam in genere speculabilem, et quaedam ex parte moralium. Et quemadmodum conscientia non nominat illud iudicatorium nisi in quantum dirigit ad opera moralia: sic synderefi non nominat illud pondus voluntatis, nisi in quantum illam habet inclinare ad bonum honestum. Et quemadmodum nomen conscientiae potest accipi pro potentia cum tali habitu, vel pro habitu talis potentiae, sic etiam synderefi. Vt autem in modo loquendi, synderefi potius nominat potentiam habitualem, quam nomen habitum, sicut patet in auctoritatibus, quae supra inductae sunt. Et quia illa potentia nunquam separatur ab illo habitu, hinc est quod habitus, et potentia vno nomine comprehenduntur, et potentia illa, vt sic habitata, nomen sui habitus sortitur. Et ex hoc patet responsio ad quaestionem primo propositam, qua querebatur, vtrum synderefi dicat quid affectiuum, vel cognitiuum. Dico enim quod synderefi dicit illud, quod stimulat ad bonum, et ideo ex parte affectionis se tenet, sicut rationes ad primam partem inductae ostendunt.

Improbatio Art. praecedenti q. 1.

Opin. 3.

Sup. Job. 1.

potest mouere, nec pungere, siue stimulare, nisi mediante synderefi, quae est quasi eius stimulus, et igniculus. Vnde sicut ratio non potest mouere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synderefi: et ideo non sequitur ex hoc, quod sit ex parte cognitiuae, immo potius quod sit ex parte affectiuae.

AD illud quod queritur, vtrum sit potentia, vel passio, vel habitus, dicendum quod est potentia propria, attamen non nominat potentiam voluntatis generaliter, sed solum voluntatem in quantum mouetur naturaliter: nec adhuc in quantum mouetur vniuersaliter, sed solummodo in quantum mouetur respectu boni honesti, vel eius oppositi. Nihilominus potest etiam dicere habitum: sed ille non debet dici nec virtus, nec vitium, pro eo quod virtus, et vitium proprie respiciunt liberum arbitrium et voluntatem in quantum est deliberatiua, non in quantum est naturalis. Ex praedictis patet responsio ad illas quaestiones, quae vltimo quaerebantur.

AD illud quod queritur, quo modo se habeat synderefi ad conscientiam, et legem naturalem, dicendum quod sic se habet synderefi ad conscientiam, sicut se habet charitas ad fidem, vel habitus ipsius affectus ad habitus intellectus practici, secundum quod est habitus. Lex autem naturalis communiter se habet ad vtrumque, videlicet ad synderefi, et ad conscientiam. Nam lex naturalis dupliciter potest accipi. Vno modo prout dicit habitum in anima: et sic quia per legem naturalem instrumitur, et per legem naturalem recte ordinatur, dicit habitum qui comprehendit affectum, et intellectum, et ita comprehendit synderefi, et conscientiam. Alio modo lex naturalis vocatur collectio praceptorum iuris naturalis: et sic nominat obiectum synderefi, et conscientiae, vnius sicut dictantis, et alterius sicut inclinantis. Na conscientia dicitur, et synderefi appetit, vel refugit. Et vtroque istorum modorum inuenitur lex naturalis in diuersis locis: hoc tamen vltimo modo accipitur magis proprie. Et sic, vt proprie loquamur, synderefi dicit potentiam affectiuam, in quantum naturaliter habilis est ad bonum, et ad bonum tendit: conscientia vero dicit habitum intellectus practici: lex vero naturalis dicit obiectum vtriusque. Et per hoc patet responsio ad quaestionem vltimam. Qualiter synderefi se habeat ad concupiscibilem, rationalem, et irascibilem. Illae enim tres potentiae indifferenter nominant potentias anime, siue secundum quod mouentur naturaliter, siue secundum quod mouentur deliberatiue. Synderefi autem nominat potentiam affectiuam, secundum quod mouetur naturaliter, et recte: et ideo non distinguitur ab illis potentijs secundum essentiam potentiae: sed secundum modum mouendi: et quia secundum illum modum mouendi semper mouet recte, hinc est, quod dicitur super alias volare, et alijs errantibus non se immiscere, sed eas corrigere.

QVÆSTIO II.

An synderefi per peccatum extingui possit.

Alex. Alenf. 2. p. q. 73. Membro 3. S. Tho. 1. p. q. 79. art. 12. Et 2. Sent. dist. 39. q. 3. art. 1. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 39. q. 2. art. 3. Richardus 2. Sent. dist. 39. art. 3. q. 2. Durand. 2. Sent. dist. 39. q. 5. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 39. q. 5. Altifod. lib. 2. Sent. tract. 12. q. 1. Gabr. Biel. 2. Sent. dist. 39. q. 1. art. 3.

TRVM synderefi possit per peccatum extingui. Et quod sic, videtur. Super illud Psalmi: Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt: Glossa: Omni vi rationali priuati: sed synderefi est potentia rationalis: ergo per magnitudinem

AD OPPOSITVM. Psal. 16. d

tudinem peccati potest syndereis priuari saltem quan- tum ad actum.

Psal. 55. a

2. I T E M super illud: Ab altitudine dei timebo. Glossa: Stupor est, qui non sentitur. Et post subiungitur: Stulta arrogantia similis est stupori, quando quis de se presumens, nec timet, nec cauet: ergo sicut per stuporem contingit corpus fieri insensibile respectu morbi corporalis, ita et animam contingit fieri insensibile respectu morbi spiritualis: si ergo syndereis remurmurat morbo spirituali, videtur quod syndereis contingat aliquando extinguui.

3. I T E M hæretici pro errore suo sustinent mortem sine aliquo remorsu conscientie: si ergo syndereis est remurmurare malo, et in eis non remurmurat aliquo modo, videtur quod in eis sit extincta omnino.

4. I T E M fomes se habet per oppositum ad syndereis: sed fomitem contingit totaliter extinguui sicut pater in beata Virgine: ergo videtur quod similiter syndereis contingat extinguui per peccatorum multiplicationem.

FVNDAMENTA.

SEDCONTRA: In Glossa præhabita super primum Ezech. Facies aquilæ, et c. Glossa: Scintilla conscientie in Caym non extinguitur. Si ergo Caym fuit magnus peccator, videtur quod per peccatum extinguui non habeat.

I T E M Augustinus in 2. de Civ. Dei. Tanta est vis probitatis, et castitatis, ut omnis vel pene omnis eius laude moueatur humana natura, nec vsque adeo siturpitudine vitiosa, ut totum amittat sensum honestatis: ergo si iste sensus honestatis est syndereis, videtur quod non possit per peccatum extinguui.

Lib. 10. de Civ. Dei. c. 12. a medio 10. 5.

I T E M quæ naturaliter insunt, sunt inseparabilia: sed syndereis inest nobis naturaliter: ergo videtur, quod actum eius non possumus omnino per peccatum amittere: cum vitium, sicut dicit Augustinus, non deleat extrema naturæ vestigia.

I T E M si in aliquibus deberet extinguui, maxime esset extincta in damnatis: sed in damnatis syndereis non extinguitur, quia remorsus conscientie est ex actu syndereis: et hic remorsus maxime viget in eis, quia necignis eorum extinguetur, nec vermibus morietur: ergo, et cetera.

CONCLUSIO.

Syndereis licet quo ad actum possit impediri, nunquam tamen vniversimodum quo ad omnem actum, et quo ad omnem tempus extinguui potest.

RESP. AD ARG. Dicendum quod syndereis quantum ad actum impediri potest, sed extinguui non potest. Ideo autem non potest extinguui, quia cum dicat quid naturale, non potest a nobis omnino auferri.

Lucæ 10. f

Vnde et Glossa dicit super illud: Abierunt seminiuo relicto: Immortalitatem exuere, sed rationis sensum omnino abolere non possunt, quin homo possit sapere Deum, et cognoscere: nec vnquam vitium delet extrema naturæ vestigia. Quamuis autem actus eius omnino auferri, vel extinguui non possit, potest tamen ad tempus impediri, siue propter tenebram obsecationis, siue propter lasciuam delectationis, siue propter duritiam obstinationis. Propter tenebram obsecationis impeditur syndereis ne malo remurmuret, pro eo quod malum creditur esse bonum: sicut est in hæreticis, qui morientes pro impietate erroris, credunt se mori proprietate fidei, et ideo remorsum non sentiunt, sed magis quoddam gaudium siccum, et vanum. Propter lasciuam delectationis similiter impeditur: aliquando enim in peccatis carnalibus ita absorbetur homo ab actu carnis, ut remorsus loci non habeat: quia carnales homines tanto impetu delectationis feruntur, ut ratio tunc non habeat locum. Propter duritiã obstinationis etiam impeditur syndereis ne ad bonum stimulet, sicut in damnatis, qui adeo sunt in malo con-

firmati, ut nunquam possint ad bonum inclinari: et ideo syndereis quantum ad instigationem ad bonum sempiternum habet impedimentum: et propterea quantum ad istum actum potest dici extincta: non tamen extincta simpliciter, quia habet alium usum, videlicet remurmurationis. Secundum enim illud usum, secundum quem syndereis habet pungere, et remurmurare contra malum, maxime vigebit in damnatis: et hoc dico prout remurmuratio contra malum tenet rationem pœnæ, non prout tenet rationem iustitiæ, quia illa remurmuratio erit ad commendandam diuinam iustitiam, sed non erit ad eliciendam fructuosam pœnitentiam. Vnde remurmurabit syndereis in damnatis contra culpam, in relatione tamen ad pœnam. Et sic patet quod syndereis quantum ad actum impediri potest, nunquam tamen extinguui potest vniversimodum quantum ad actum omnem, et quantum ad omne tempus, sicut rationes probant, quæ ad secundam partem inducuntur: et ideo concedendæ sunt.

1. A D illud vero quod obijcitur de Glossa quod per malum contingit priuari omni vi rationis, dicendum quod ratio sumitur ibi pro potentia deliberatiua et mouente per modum deliberationis, quæ in aliquibus omnino est ad malum conuersa: syndereis autem, ut prius ostensum est, non dicit vim animæ rationalis ut mouentem per modum deliberationis, sed ut mouentem per modum naturæ: et ideo Glossa illa non facit ad propositum. Nec est intelligendum quod Glossa illa velit dicere, quod per peccatum fiat priuatio quantum ad potentiam, sed quantum ad rectitudinem potentie.

2. A D illud quod obijcitur, quod homo efficitur stupidus per peccatum, dicendum quod similitudo illa attenditur quantum est ex parte potentie deliberatiue, secundum quam habet in nobis esse stulta arrogantia. Posset tamen dici, quod stupor non auferit simpliciter sensum, sed auferit solummodo ad tempus, et bene potest esse, quod ad tempus anima adeo incuruetur ad peccatum, ut nullum sentiat omnino remorsum siue propter delectationis intensiõnem, siue propter excacationem, cum credat malum esse bonum.

3. A D illud quod obijcitur de hæreticis iam patet responsio. Concedo enim, quod non habet vitium suum, ut remurmuret malo erroris, in quod ceciderunt: tamen non est extincta, pro eo quod remurmurat contra alia mala, et contra illa, quæ hæretici credunt esse mala.

4. A D illud quod obijcitur de fomite, dicendum quod non est simile, quia fomes est vitiositas præter naturam: et ideo totaliter tolli potest, etiam salua natura: non sic autem est de syndereis. Inest enim secundum primam naturæ institutionem: et ideo natura saluata non omnino auferri potest. Alia est ratio, quia aliqua est gratia, siue donum gratiæ gratis datum, quod directe repugnat fomiti, et quod amouet carnis corruptionem. Vitium autem, et peccatum non habet esse circa actum syndereis: et ideo quantumcumque homo peccauerit, remanet tamen in eo tam conscientia, quam syndereis.

QVÆSTIO III.

An syndereis per peccatum possit deprauari.

Alex. Alenf. 2. p. q. 73. Membr. 4. S. Tho. 2. Sent. dist. 39. q. 3. art. 2. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 39. q. 2. art. 2. Richardus 2. Sent. dist. 39. art. 3. q. 3. Alifod. lib. 2. Sent. tract. 12. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 39. q. 6.

DE syndereis quantum ad abusum. Et est quæstio, vtrum syndereis possit deprauari per peccatum. Et quod sic, videtur. Glossa super illud: Facies aquilæ a dextris ipsorum quattuor, ibi Glossa loquens de conscientia, et syn-

AD OPPOSITVM Ezech. 1. b

Hier. 3. b

Hier. 2. e

Arist. in poster. præd. c. 2. et de somno. c. 7.

FVNDAMENTA. Ezech. 1. a

Rom. 7. d

syndereis dicit sic: Hanc sæpe præcipitari videmus, et suum locum amittere, cum quidam sine pudore peccant, quibus merito dicitur: Frons mulieris meretricis facta est, et cetera. si ergo præcipitium non est nisi per culpam, patet, et cetera.

2. I T E M super illud: Filij Memphæos, et cetera. Glossa: Malignus spiritus de membris inferioribus vsque ad verticem pertingit, quando castam celsitudinem mentis diffidentie morbus corrumpit: sed casta celsitudo mentis est ipsa syndereis: ergo contingit ea per peccatum corrumpi.

3. I T E M hoc videtur ratione. Pœna, et culpa habent fieri circa idem: sed secundum actum syndereis, qui est peccato remurmurare, contingit esse animæ punitionem: ergo secundum illum actum contingit esse peccati perpetrationem.

4. I T E M syndereis consequitur conscientiam tanquam suum naturale iudicatorium: sed conscientia potest esse recta, et erronea: ergo videtur necessario, quod syndereis aliquando moueatur recte, aliquando moueatur oblique: si igitur inordinatio reperta in actu motiue est culpa: videtur, et cetera.

5. I T E M opposita nata sunt fieri circa idem: sed donum sapientiæ, et beatitudo lucis consistit circa syndereis, cum donum sapientiæ consistat circa animæ supremum: et syndereis postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus: si igitur dono sapientiæ, et beatitudinis lucis culpa opponitur, videtur quod culpa habeat esse circa illam potentiam.

6. I T E M syndereis autem est de bonis maximis, aut de bonis medijs, aut de bonis minimis. Si de maximis: ergo est gratia, vel virtus: quorum vtrumque est falsum, cum syndereis simul maneat cum peccato. Si est de bonis medijs: sed his contingit male vti: ergo syndereis contingit male vti: sed malus vsus est culpa: ergo circa actum syndereis contingit esse culpam. De minimis non est dubium quod non est, cum minima sint bona corporis.

SEDCONTRA: Glossa super Ezech. syndereis proprie aquilæ deputant, non se miscentem tribus, sed ipsa errantia corrigentem: si ergo non se commiscet tribus, sed potius corrigit, videtur quod secundum actum eius non consistat peccatum.

I T E M Ambrosius dicit, et Magister adducit in littera super illud: Quod nolo illud facio: ibi dicit, quod homo semper naturaliter vult bonum: ergo cum illa voluntas non sit aliud, quam syndereis: syndereis semper vult bonum: et si semper vult bonum: ergo nunquam peccat.

I T E M vis illa, quæ secundum motum suum directe repugnat peccato, non deprauatur peccato: sed actus syndereis semper contra culpam remurmurat, etiam in pessimis peccatoribus: ergo videtur, quod non habeat deprauari, et deordinari per culpam.

I T E M quando tota natura per morbum corrumpitur, non est ulterius possibilitas ad sanitatem: ergo si tota rectitudo animæ auferatur per culpam, iam non esset vltra spes redeundi ad gratiam: sed constat, quod spes est redeundi, quia de nemine desperandum est, dum est in via: ergo videtur, quod aliqua rectitudo remaneat: sed rectitudo, quæ maxime est ad hærentiam, est rectitudo voluntatis per modum naturæ, et hæc est syndereis: ergo non videtur, quod deprauari possit per culpam.

CONCLUSIO.

Syndereis licet quantum est de se semper sit recta, tamen cum voluntas frequenter ei obuiat per impietatis obstinationem, et ratio per erroris excacationem, quandoque præcipitari dicitur. Propterea quod effectus eius et præsidens in vires alias deliberatiue repellitur, et cassatur.

RESP. AD ARG. Dicendum quod secundum illud S. Bon. To. 4.

A los, qui dicunt syndereis non esse aliud, quam superior portionem rationis: circa actum ipsius contingit esse peccatum. Dicunt enim, quod ipsa superior portio rationis habet dupliciter moueri, aut secundum quod ad Deum conuertitur et regitur, et dirigitur secundum leges æternas: et sic in ea peccatum non habet esse: Aut prout conuertitur ad inferiores vires: et sic ab eis sumit deuiandi occasionem, et potest per peccatum deprauari. Et ponunt exemplum in peccato Arrij, qui errauit circa Trinitatem, et vnitatem. Et ita secundum superior portionem rationis, vel secundum syndereis. Et hoc dicunt, quod Glossa prædicta super Ezech. vult dicere. Nam primo dicit, quod alijs peccantibus non se immiscet: postea dicit, quod præcipitatur, et locum suum perdit: et vtrumque dicunt, habere veritatem secundum diuersas comparationes superioris portionis, siue ipsius syndereis. Sed quoniam sicut dicunt Sancti, et Glossæ manifeste, syndereis quantum est de se, semper habet ad bonum stimulare, et peccato remurmurare quamdiu sumus in statu viæ. Ideo dixerunt alij aliter, scilicet quod syndereis nominat ipsam voluntatem, secundum quod habet naturaliter moueri: et quoniam peccatum non habet esse circa actum voluntatis ut est natura, vel ut mouetur naturaliter, sed solū ut mouetur deliberatiue: hinc est, quod syndereis per peccatum non habet deprauari: quia tantum ipsa habet alias regere, et dirigere, et dominium regendi potest perdere: hinc est, quod contingit eam per culpam præcipitari. Præsidens enim dominij a duobus pendet, videlicet a rectitudine præsidens, et ab obtemperantia famulantis: et quamuis syndereis quantum est de se, semper sit recta: quia tamen ratio, et voluntas frequenter ei obuiat ratio per erroris excacationem, et voluntas per impietatis obstinationem: hinc est quod syndereis præcipitari dicitur, pro eo quod effectus eius, et præsidens in vires alias deliberatiuas propter earum repugnantiã repellitur, et cassatur. Et ponitur exemplum in milite, qui tantū est de se, semper bene sedet super equum, equo tamen ruente præcipitari dicitur: sic et in proposito intelligendum est. Hic autem modus dicendi tamquam rationabilior a pluribus sustinetur. Et ideo rationes, quæ ad hanc partem adducuntur, concedendæ sunt.

Opin. 1.

Ezech. 1. a

Improbatio

Opin. 2.

Exemplum

1. A D illud vero quod primo obijcitur de Glossa, quod syndereis præcipitari videmus, iam patet responsio. Non enim sequitur, si præcipitatur, quod propter hoc per peccatum deprauetur: quia præcipitium eius non tantum attenditur circa actum proprium, sed etiam circa actum aliarum virtutum, quibus præsidere debet ipsa syndereis.

2. A D illud quod obijcitur, quod morbus diffidentie corrumpit mentis celsitudinem, et quod anima constupratur vsque ad verticem, dicendum quod vertex et celsitudo mentis non vocatur hic syndereis, sed superior portio rationis. Superior autem portio rationis non nominat ipsam potentiam animæ in quantum mouetur naturaliter, sed in quantum mouetur deliberatiue. Et hoc modo circa ipsam habet peccatum consistere, maxime illud quod attenditur secundum actum rationis, qui est fursum: sicut est peccatum infidelitatis, et desperationis, et alia peccata, quæ directe opponuntur virtutibus theologis.

3. A D illud quod obijcitur, quod culpa, et pœna circa idem habent fieri, dicendum quod illud non habet veritatem loquendo præcise, pro eo quod pro peccato voluntatis totum corpus habet puniri. Verum est tamen, quod sicut voluntas est principium peccandi, ita et principaliter punitur: vnde et vermibus conscientie plus est afflictus voluntatis, prout est deliberatiua, quam prout est natura quæ excacationem propter mutam repugnantiã. Vtrum autem sola voluntas sit subiectum pœnæ: vel aliquid aliud: hoc infra suo loco manifestabitur.

4. A D illud quod obijcitur, quod conscientia quæ

est iudicium præcedens synderesim est recta, et non recta: ergo et synderesis, dicendum quod non sequitur, pro eo quod ipsa conscientia non tantum consistit in vniuersali, immo etiam descendit ad particulare: non tantummodo mouetur motu simplici, immo etiam collatiuo: nec mirum, quia consistit in ratione, cuius quidem rationis est vnum ab altero discernere, et vnum ad alterum conferre: et ideo licet conscientia prout stat in vniuersali, et mouetur aspectu simplici, sit semper recta: prout tamen descendit ad particularia, et confert, potest fieri erronea propter hoc quod intermiscet se actibus rationis deliberatiue. Et hoc patet sic: Conscientia enim Iudæorum ex ipso primo naturali dictamine dictabat, quod Deo est obediendum: et ipsi postmodum assumunt, quod Deus præcipit nunc circumcissionem, et ciborum discretionem. Et ex hoc formatur conscientia eorum in particulari, vt se circumcidant, et a cibis abstineant. Error iste non venit ex primo principio, quod quidem verum fuit, sed venit ex assumptione, quæ quidem non fuit conscientie prout est naturale iudicium, sed potius rationis erroneæ, quæ quidem spectat ad liberum arbitrium: synderesis autem quantum est de se, mouetur motu simplici in remunerando contra malum, et instigando ad bonum. Præterea mouetur contra malum non hoc vel illud, sed in vniuersali: vel si aliquo modo inclinetur synderesis ad detestandum hoc malum, vel illud, hoc non est in quantum hoc, sed in quantum malum: et hinc est quod synderesis non obliquatur, sicut conscientia errat. Alia etiam posset

reddi ratio, quia synderesis nominat ipsam potentiam naturalem, vt est naturaliter habitata: conscientia autem nominat habitum non tantum naturalem, sed etiam acquisitum: et quia natura quantum est de se semper recte mouetur: quod autem acquiritur, potest habere et rationem rectitudinis, et obliquitatis: hinc est, quod synderesi semper existente recta, conscientia potest esse et recta, et erronea.

5. Ad illud quod obijcitur, quod donum sapientie est circa synderesim, dicendum quod falsum est: omnia enim dona, et omnes virtutes, et beatitudines respiciunt voluntatem secundum quod deliberatiua est. Quod autem dicitur synderesis postulare pro nobis gemitibus inenarrabilibus, hoc intelligitur causaliter: quia nos instigat ad gemitum pro malis, quibus immeriti sumus.

6. Ad illud quod obijcitur, quod bonis mediocribus contingit male vt, dicendum quod illud verum est de his, quæ mouentur ad nutum liberi arbitrii: secundum cuius actum proprie attenditur vsus, et abusus: synderesis autem cum sit potentia naturalis, et naturaliter moueatur, non subest imperio liberi arbitrii: et ideo non sequitur, quod liberum arbitrium possit ea abuti. Præterea: Esto quod possit illa abuti: adhuc non sequitur, quod propter hoc in ipsa esset peccatum: quamuis enim liberum arbitrium abutatur oculo, cum intruetur ad concupiscendum, tamen peccatum non dicitur esse in oculo: peccatum enim non est in eo, quo quis abutitur, sed potius in abutente.

Nemo enim inuitus benefacit, etiamsi bonum est quod facit. Ecce habes quod aliquis non benefacit illud quod bonum est: Facit ergo quod bonum est intentione non bona. Ideo asserunt illi quedam opera esse talia, quæ sic bona sunt, quod mala esse non possunt, quocumque modo fiant: sicut econuerso quedam sic sunt mala, vt non possint esse bona, quacumque ex causa fiant. Alia autem esse opera, quæ ex fine vel causa bona sunt vel mala, et ad illa referunt sanctorum testimonia, quibus ex effectu vel intentione iudicium operum pensari dicunt, Tripartitam edunt isti differentiam actuum.

Et li. Sent. Prosp. c. 17. 20. 3. Ac li. 1. con. fess. cap. 12. 20. 1.

Aliter Augustinus sentire videtur, qui dicit opera hominis esse bona, vel mala ex intentione et causa, præter quadam quæ per se peccata sunt.

SED Augustinus euidentissime docet in libro contra mendacium, omnes actus secundum intentionem et causam iudicandos bonos vel malos: præter quosdam, qui ita sunt mali, vt nunquam possint esse boni, etiam si bonam videantur habere causam: Interest, inquit, plurimum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat. Sed ea, quæ constant esse peccata, nullo bona cause obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt. Ea quippe opera hominum sicut causas habuerint bonas vel malas, nunc sunt bona nunc mala, quæ non sunt per seipsa peccata: sicut uictum præbere pauperibus bonum est, si sit causa misericordie cum recta fide: et concubitus conjugalis quando sit causa generandi, si ea fide fiat vt dignantur regenerandi. Hæc rursus mala sunt, si malas habeant causas: velut si iactantia causa pascitur pauper, aut lasciuie causa cum uxore concubitur, aut filij generantur non vt Deo, sed ut diabolo nutriantur. Cum vero opera ipsa per se peccata sunt, vt furta, stupra, blasphemie: quis dicat causas bonis esse faciendas, vel peccata non esse, vel, quod est absurdum, iusta peccata esse? Quis dicat: Furemur diuitibus, vt habeamus quid demus pauperibus, aut falsa testimonia proferamus non vt inde innocentes ledantur, sed potius nocentes saluentur? Duo enim bona, hic sunt, vt inops alatur, et homo non puniatur. Aut quis dicat adulterium esse faciendum, vt per illam cum qua sit, homo de morte liberetur? Testamenta etiam vera cur non supprimimus, et falsa supponimus, ne hereditates habeant qui nihil boni agunt, sed hi potius qui indigentes adiuant? Cur non fiant illa mala propter hæc bona, si propter hæc bona nec illa sunt mala? Cur non ab immundis meretricibus, quæ ditant stupratores, rapiat diuitias vir bonus, vt indigentibus eas largiatur, cum nullum malum malum sit, si pro bono fiat: Quis hoc dicat nisi qui res humanas moresq. conatur et leges subuertere? Quod enim facinus non dicatur recte fieri posse, nec impune tantum, verum etiam gloriose: vt in eo non timeatur supplicium, sed speretur et primum, si semel consenserimus in malis actibus non quid fiat, sed quare fiat esse querendum: vt quocumque pro bonis fiunt causis, nec ipsa mala esse iudicentur? Aut iustitia merito punit eum, qui dicit se subtraxisse superflua diuiti, vt præberet pauperi: et falsarium qui alienum corrumpit testamentum, vt is esset heres, qui faceret elemosinas largas, non ille qui nullas: et eum qui se fecisse adulterium ostendit, vt per illam cum qua fecit, hominem de morte liberaret. Sed dicit aliquis, ergo aquandus est fur quilibet furi, qui voluntate misericordie furatur: quis hoc dixerit? Sed horum duorum non ideo quisquam est bonus, quia peior est vnus. Peior enim est qui concupiscendo, quam qui miserando furatur. Sed si furtum omne peccatum est, ab omni furto abstinentum est. Quis enim dicat esse peccandum, etiam si aliud sit grauius, aliud leuius peccatum? Nunc autem querimus, quis actus peccatum sit, vel non: non, quid grauius sit, vel leuius. Intende lector propositis verbis tota mentis consideratione, quæ non inutilem habent exercitationem: et dignosces quis actus sit peccatum, qui scilicet malam habeat causam: nec ille tantum, quia sunt nonnulli actus, qui etsi bonam habeant causam, tamen peccata sunt, vt supra positum est. Ex quo consequi videtur, quia non semper ex fine iudicatur voluntas siue actio mala, sicut in illis quæ per se peccata sunt. Illa enim cum quis gesserit pro aliqua bona causa, bonum videtur habere finem: nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit praua. In quibus aliqui ponunt actum Iudæorum, qui crucifigendo Christum arbitrabantur se obsequium præstare Deo: quia bonum finem dicunt eos sibi posuisse scilicet Dei obsequium, et tamen voluntatem eorum et actionem peruersam fore asserunt. De bonis autem nulla sit exceptio in præmissis uerbis Augustini, quin omnis voluntas bona ex fine sit bona: et ex fine et uoluntate omnis actio bona, bona est. Sed non omnis mala voluntas ex fine mala est, nec omnis mala actio ex fine et uoluntate mala est: et omnis quæ habet malam causam mala est, sed non omnis quæ bonam causam habet bona est. Ideoq. cum ex effectu di-

Cap. 7. 10. 4. Ibid. prop. 12. in sensu. Ibidem. Ibidem. Lib. eod. c. 8. Ioan. 16. 4.

D I S T I N C T. XL.

AN EX FINE OMNES ACTVS PENSARI DEBEANT, vt simpliciter boni vel mali dicantur.

ROST hac de actibus adijciendum videtur: vtrum et ipsi ex fine, sicut voluntas, pensari debeant boni vel mali. Licet enim secundum quosdam, omnes boni sint in quantum naturaliter sunt: non tamen absolute dicendi sunt omnes boni, nec omnes remunerabiles: sed quidam simpliciter mali dicuntur, sicut et alij boni. Nam simpliciter ac vere sunt boni illi actus, qui bonam habent causam et intentionem, id est qui voluntatem bonam comitantur, et ad bonum finem tendunt. Mali vero simpliciter dici debent, qui peruersam habent causam et intentionem. Vnde Ambrosius ait: Affectus tuus operi tuo nomen imponit. Et Augustinus: Nemo computet bona opera sua ante fidem. Ita enim videntur mihi esse vt magna vires, et cursus celerrimus præter viam: quia vbi ipsa fides non erat, bonum opus non erat. Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Non valde attendas quid homo faciat, sed quid cum facit, attendat, quo laertos optime gubernationis dirigat. His testimonijs insinuari videtur, ex effectu et fine opera bona esse vel mala. Quibus consonat quod veritas in Euangelio ait: Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere. Nomine arboris non natura humana mentis, sed voluntas intelligitur: quæ si mala fuerit, non bona, sed mala opera facit: si vero bona fuerit, bona, non mala opera facit.

Vtrum omnia opera hominis ex effectu, et fine sint bona vel mala.

SED queritur: Vtrum omnia opera hominis ex effectu et fine sint bona vel mala: Quibusdam ita videtur esse, qui dicunt omnes actus esse indifferentes, vt nec boni nec mali per se sint, sed ex intentione bona bonus, et ex mala malus sit omnis actus. Secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione geratur. Alijs autem videtur quod quidam actus in se mali sint, ita vt non possint esse nisi peccata, etiam si bonam habeant causam: et quidam in se boni, ita vt etsi malam habeant causam, non tamen boni esse desinant. Quod testimonio Augustini confirmant, qui dicit bonum aliquando non bene fieri. Quod enim quis inuitus vel necessitate facit, non bene facit: quia non bona facit intentione, vt ait Augustinus super Ioannem. Seruilis, inquit, timor non est in charitate: in quo quamuis credatur Deo, non tamen in Deum: etsi bonum fiat, non tamen bene.

Nemo

Lib. 1. Of. fic. c. 30. 10. 3. August. in Psal. 31. in prim. 20. 16. Adat. 7. b

Opinio quorundam.

De spiritu et lit. c. 14. in fine lib. sent. Prosp. c. 17. 20. 3. Et lib. 1. con. fess. cap. 12. 20. 1.

citur nomen imponi operi, in bonis operibus generaliter vera est hac regula, sed in malis excipiuntur illa, que per se mala sunt. Omnia ergo hominis opera secundum intentionem et causam iudicantur bona vel mala, exceptis his, que per se mala sunt, idest, que sine prauaricatione fieri nequeunt.

Quidam dicunt prædicta non posse fieri bono fine.

QV AE tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam. Qui enim aliena furatur, ut pauperibus tribuat, non pro bono, ut aiunt, furatur. Non enim bonum est aliena pauperibus erogare. Qui enim de rapina sacrificium Deo offert, idem facit, ut ait auctoritas, ac si filium in conspectu patris victimet, vel sacrificium carnis Deo offerat. Abominabilis nempe Deo est impiorum oblatio. Ita etiam et hominem per adulterium a morte liberare malum esse dicunt. Etsi enim bonum sit hominem a morte liberare, tamen sic hominem liberare malum esse asserunt. Ideoq. Augustinus in superioribus dicit temperasse sermonem, cauteq. locutum, ubi ait: Ea que constant esse peccata, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda. Non enim simpliciter dixit: bono fine et bona intentione, sed addidit, quasi et velut: quia talia non sunt bono fine et bona intentione: sed intentione, que videtur bona: et fine, qui putatur bonus, sed non est. Nec ideo accepit August. ista, ut aiunt, quin causas habeant malas: sed quia causas habent, que videntur bonæ, sunt tamen malæ.

DISTINCT. XL.

Qualiter ex prauitate voluntatis fiat deprauatio in actu exteriori, offendens ex opposito, quomodo ex rectitudine intentionis habeat fieri opus bonum.

Post hac de actibus adijciendum videtur, et c.

Expositio textus.

PR A ostendit Magister, qualiter voluntas ex fine habeat rectificari, et deprauari. In hac parte intendit ostendere qualiter actus, et opera rectificari habeant, et deprauari ex affectu, et fine. Et quoniam obliquum habet cognosci per rectum, et malum per bonum: ideo pars ista habet duas. In prima parte inquit Magister, quo modo intentio faciat opus bonum. In secunda parte inquit, quo modo ex obliquitate intentionis, siue voluntatis habeat fieri opus malum, infra: Cumq. intentio, ut supra dictum est, opus bonum faciat, et c. Prima pars diuiditur in duas partes. In quarum prima Magister ostendit, quod actus pensari habeant boni, vel mali ex intentione, vel fine. In secunda inquit, vtrum generaliter hoc sit verum, quod bonitas operum causetur ex bonitate intentionis, ibi: Sed queritur, vtrum omnia opera, et c. Et illa secunda pars diuiditur in tres partes. In quarum prima recitat diuersorum opiniones. In secunda confirmat alteram aliorum auctoritate Augustini, ibi: Sed Augustinus euidentissimo docet, et c. In tertia vero redit ad confirmanda reliqua, ibi: Quæ tamen quidam contendunt, et cetera.

Affectus eius, et c. Dub. I.

Contra hoc verbum Ambrosij obijcitur. Ergo si aliquis committit adulterium intendens facere simplicem fornicationem, videtur quod illud peccatum debeat dici fornicatio, non adulterium. Item: Ex eodem affectu potest quis moueri ad credendum in Deum, et ad amandum ipsum: ergo si opus trahit nomen ab affectu, videtur quod credere, et amare sint opus eiusdem speciei, et eiusdem virtutis: et eodem nomine debeant nominari.

R E S P. Dicendum quod aliquid nominari contingit dupliciter, videlicet in generali, et in speciali. Nomina generalia in moribus sunt bonum, et malum. Specialia vero sunt nomina differentiarum specialium,

A vt specialium virtutum, et vitiorum. Cum ergo dicitur, quod affectus operi nomen imponit, hoc intelligitur de nomine generali: ipse vero obijcit de nomine speciali.

Iustitia merito punit eum, qui dicit se, et c. Dub. II.

Contra: Videtur enim quod talem iustitia iniuste punit. Habere enim superflua, vitium est: ergo refecare superflua est virtutis. Similiter dare pauperi vnde alatur, hoc virtutis est: si ergo iniustum est aliquid puniri pro opere virtutis, iniuste facit iustitia, que talem punit. Item: Idem Deus, qui præcepit filiis Israel, quod furarentur vasa Aegyptiorum, præcepit elemosynam dari pauperibus: sed illi, qui furati sunt vasa volentes implere mandatum diuinum, non peccauerunt: ergo pari ratione ille qui furatur vt det pauperi, furando non peccat. Item: In omni peccato est conuersio inordinata ad bonum commutabile: sed iste qui furatur, vt det pauperi, nihil amat inordinate, nec aliquid amat ex cupiditate: ergo videtur quod non peccet aliquo modo.

R E S P. Dicendum quod talis absque dubio peccat, quia facit contra diuinum mandatum: facit etiam contra proximum, quia rem eius ipso inuito contrahat: et ideo iste punitur non solum a Deo, verumetiam a proximo. Ad illud vero quod obijcitur, quod iniuste facit dñi refecare superflua, dicendum quod ad vnumquemque spectat refecare superflua propria: superflua autem aliena refecare non spectat, quando non est constitutus super eum, nec dominus, nec iudex: et ideo cum aliena superflua refecar, quod non suum est vstrpat: et propter hoc punitur de iniustitia. Ad illud quod obijcitur de filiis Israel, dicendum quod non est simile, quia Dominus dispensauit cum eis, quando præcepit eis, quod furarentur: immo quod plus est, res alienas in dominium eorum transfudit: et hoc bene poterat, quia ipse est Dominus omnium. Hoc autem Domini præceptum, quo Dominus præcepit facere elemosynam, non se extendit ad bona aliena, sed ad propria: vnde nullo modo illi mandato repugnat, quo præcipitur non furari: immo illud supponit, et illud cum illo concordat, secundum quod dicitur: Honora Dominum de tua substantia. Ad illud quod obijcitur quod nec amat inordinate, dicendum quod inordinatio amoris dupliciter potest esse: aut quia amatur res, que non debet, aut quia amatur res amplius quam debeat. Et dum quis facit contrarium eius, quod Dominus præcepit, siue moueatur magna affectione, siue parua, peccat: et est eius actio inordinata ex magnitudine dilectionis, et ex contemptu diuinæ prohibitionis.

D res alienas in dominium eorum transfudit: et hoc bene poterat, quia ipse est Dominus omnium. Hoc autem Domini præceptum, quo Dominus præcepit facere elemosynam, non se extendit ad bona aliena, sed ad propria: vnde nullo modo illi mandato repugnat, quo præcipitur non furari: immo illud supponit, et illud cum illo concordat, secundum quod dicitur: Honora Dominum de tua substantia. Ad illud quod obijcitur quod nec amat inordinate, dicendum quod inordinatio amoris dupliciter potest esse: aut quia amatur res, que non debet, aut quia amatur res amplius quam debeat. Et dum quis facit contrarium eius, quod Dominus præcepit, siue moueatur magna affectione, siue parua, peccat: et est eius actio inordinata ex magnitudine dilectionis, et ex contemptu diuinæ prohibitionis.

E

In quibus aliqui ponunt actum Iudaorum, qui crucifigendo Christum arbitrabantur se obsequium præstare Deo. Dub. III.

Sap. 2. d Hoc videtur esse falsum: quia sicut dicitur: Ex malitia, et inuidia Christum condemnauerunt morte turpissima. Et dicitur: Sciebat enim quod per inuidiam tradidissent eum: si ergo sciebant se malefacere, non arbitrabantur obsequium se Deo præstare.

R E S P. Dicendum quod hoc non dicitur quantum ad omnes Iudæos; sed quantum ad simplices, qui per maiores decepti sunt. Maiores enim Iudæi sicut principes sacerdotum, et scribæ moti sunt ex inuidia, et malitia, quia bene cognoscebant eius sanctitatem, et innocentiam, quamuis lateret eos diuinitas. Simples vero, et populares moti sunt ex ignorantia. Audientes enim a maioribus, quod blasphemasset, putabant se occidendo Christum blasphemum interficere: et sic obsequium Deo præstare. Ista tamen ignorantia non excusat, pro eo quod opera, que Christus fecit, non solum magnis, sed etiam paruis notitiam sanctitatis eius præstare poterant.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam autem huius partis, in qua Magister principaliter agit de bonitate operum, quæ habent ex intentione, incidit hic quæstio circa duo. Primo queritur de bonitate, quam opera ab intentione recipiunt. Secundo vero queritur de bonitate, quam opera intentioni superaddunt. Circa primum queruntur tria. Primo queritur de bonitate operum quantum ad qualitatem, vtrum videlicet qualitas operum qualitati intentionis generaliter correspondeat. Secundo queritur quantum ad quantitatem, videlicet vtrum quantum quisque intendit, tantum faciat. Tertio queritur quantum ad necessitatem, vtrum scilicet bona intentio absque operibus ad salutem sufficiat.

QVÆSTIO I.

An qualitas operum correspondeat qualitati intentionis.

Alex. Alens. 2. p. q. 96. Memb. 3. art. 2. Richardus 2. Sent. dist. 40. art. 1. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 40. q. 1. Gabr. Biel. 2. Sent. dist. 40. q. 1. Dub. 1.

AD OPPOSITIVM TRVM qualitas operum semper respondeat qualitati intentionis. Et hoc est querere, vtrum omne opus, quod fit bona intentione, sit bonum. Et quod sic, videtur. Primo auctoritate Ambrosij, quam Magister adducit in littera: Affectus operi tuo nomen imponit: si ergo denominatio operis est a qualitate, et intentio siue affectus opus denominat, videtur etiam quod informet qualitate sua.

2. I T E M arbor bona, que operatur secundum quod bona, facit semper fructum bonum: sed voluntas, que est arbor, cum bona intentione operatur, operatur secundum quod bona: ergo videtur quod faciat opus bonum.

3. I T E M actus non est meritorius, nec demeritorius nisi quia voluntarius: et voluntas nec est bona, nec mala nisi ex intentione, sicut supra ostensum est: si ergo bonitas voluntatis facit bonitatem in opere, et bonitas intentionis facit bonitatem in voluntate: ergo a primo ad vltimum qualitas operis causatur a qualitate intentionis.

4. I T E M potentius est bonum respectu boni, quæ malum respectu mali: sed qualecumque sit opus, et quantumcumque sit bonum, deprauari potest per malam intentionem: ergo multo fortius qualecumque sit opus, et quantumcumque sit malum, rectificari potest ex bona intentione. Et potest huius argumenti illatio confirmari quasi a minori, et a simili per consequentiam in ipso. Quia si oppositum est causa oppositi, et propositum propositi: si ergo mala intentio semper causat malum, bona intentio semper causat bonum.

5. I T E M esto quod aliquis faciat opus malum bono fine, ita quod malitia sit in opere, et bonitas in intentione: aut intentio permanet bona opere existente malo: aut intentio fit mala ex opere malo: aut intentio facit opus bonum. Si primo modo: ergo simul, et semel merebitur quis, et demerebitur, quod est impossibile. Si secundo modo. Sed contra: Opus est effectus intentionis: sed effectus non influit in causam, sed potius e contrario: ergo potius intentio communicat suam proprietatem operi, quam opus intentioni: ergo si intentio est bona, necesse est opus esse bonum, quod ex ipsa procedit.

6. I T E M quantumcumque opus de se sit malum: si tamen fiat ab eo, qui operatur omnino præter intentionem, sicut ab eo qui omnino caret vsu rationis, non est aliquo modo culpabile: ergo si priuatio intentionis opus quantumcumque de se malum potest priuare malitia, et facere quod non sit malum malitia moris, pari ratione videtur quod rectificatio intentionis opus quantumcumque de se malum potest facere bonum, et rectum.

SED CONTRA: Hugo de sancto Victore: Amor transformat amantem in amatum: hoc autem non dicitur e conuerso: ergo qualiscumque sit intentio, si voluntas velit malum, necesse est eam effici malam: ergo non videtur quod qualitas operis correspondeat qualitati intentionis.

I T E M Philosophus dicit, quod aliqua sunt quæ 9. Metaph. mox nominata coniuncta sunt malo, et talia dicuntur 12. Et Theologi mala esse secundum se: si igitur talibus actibus inseparabiliter adheret malitia, videtur quod huiusmodi actus non possint fieri boni ex intentione nostra.

I T E M aliquid est malum quod est contra Dei mandatum: sed intentio nostra non potest diuinum mandatum infringere: ergo non potest facere, quod homo faciendo contra mandatum Dei non peccet: igitur quantumcumque bonum intendit, si contra Dei mandatum faciat, non erit bonum, sed malum: ergo non est generaliter verum, quod qualitas operis a qualitate intentionis causetur.

I T E M bonum absolutum præsupponit bonum ex circumstantia: nihil enim est simpliciter, et absolute bonum, nisi vestiatur debitis conditionibus, et circumstantijs: sed aliqua sunt opera, quæ semper dicunt carentiam debite circumstantiæ, sicut interficere innocentem, aut dicere falsum scienter, et consimilia: ergo videtur quod quantumcumque aliquis talia bona intentione faciat, non erunt simpliciter bona: ergo non videtur quod qualitas operis semper respondeat qualitati intentionis.

CONCLUSIO.

Si intentio bona perfecta sit, ut dicit bonitatem finis et ordinationem eius quod est ad finem, ipsam facit opus bonum, si autem imperfecta sit ut dicat tantum bonitatem finis, non sufficit ad operis bonitatem.

R E S P. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum: quod circa hoc ab antiquo duplex fuit opinio, sicut Magister explicat in littera. Quidam Opin. 1. enim.

Opin. 2.

Cōciliatio dīctorum.

Bern. de di- spens. circa med.

Lib. contra mādacium c. 7. 10. 4. Rom. 3. b

Li. r. offe. c. 30. 10. 1.

enim dixerunt, quod generaliter verum est, quod ope- ra bona, vel mala pensantur ex intentione. Alij vero dixerunt, quod opera non pensantur generaliter bo- na, vel mala, sed solum illa, quae in differentia sunt ad hoc quod fiant bene, vel male: illa autem opera, quae sunt mala secundum se, ex intentione pensari non pos- sunt: quia quaecumque intentione fiant, semper mala sunt. Quilibet autem harum opinionum verum dicit, si recte intelligatur. Intentionis enim qualitas dup- liciter potest accipi, secundum quod intentio dupli- citer dicitur. Vno enim modo intentio dicitur bonitatem finis. Alio vero modo non tantum dicit bonitatem fi- nis, sed etiam ordinationem eius, quod est ad finem, quem appetit. Et secundum hoc dupliciter potest dici intentio bona, vel mala. Vno modo dicitur inten- tio bona, in qua est perfecta, et bona ordinatio ope- ris ad finem intentum: et e contra dicitur mala, in qua est ordinatio indirecta: et hoc modo bonitas in- tentionis non tantummodo respicit bonitatem finis, sed etiam rectum ordinem eius, quod est ad ipsum fi- nem: haec enim duo necessario requiruntur ad hoc, quod oculus sit simplex, sicut dicit Bernardus ad Euge- niū videlicet quod veritas sit in electione, et charitas in intentione. Et hoc est dicere, quod tunc est oculus mentis simplex, siue intentio bona, quando hoc amat finaliter, quod est amandum, et eligit quod est eligend- um, et hoc modo qualitas operis semper respondet qualitati intentionis, nec habet instantiam, immo si oculus est simplex, totum corpus erit luminosum: et si oculus est tenebrosus, hoc est, intentio mala, et opus iudicatur malum. Alio modo dicitur intentio bona, quia illud quod finaliter intendit, est bonum: et ma- la, quia illud quod finaliter intendit, est malum. Et hoc modo non est generaliter verum, quod qualitas operis causetur a qualitate intentionis: et hoc dico quā- tum ad qualitatem, quae est bonitas. Si quis enim men- titur vt pōte ad liberationem innocentis, vel furatur vt pascat pauperem, non dicitur benefacere, sicut dicit Augustinus et etiam Apostolus: Non sunt facienda mala, vt euentiant bona. Quantum autem ad qualitatem malitiae, non habet instantiam: immo necessario ma- litia operis correspondet intentioni malae intendenti. Quaecumque enim sit opus, dum facit illud homo mala intentione, Deus qui scrutatur corda, malum reputat. Cum enim ad bonitatem operis necessario re- quiratur intentio boni finis, sola illa desistente opus iudicatur esse malum: non tamen illa sola assistente iu- dicatur esse bonum, quia plura exiguntur ad con- struendum, quam ad destruendum.

1. 2. 3. Ex his patet responsio ad quaestionem pro- positam, et etiam ad obiecta pro magna parte. Nam obiecta, quae probant, quod qualitas operis non cor- respondet qualitati intentionis, loquuntur de bonitate intentionis prout ipsum finem respicit: et sic verum concludunt, quia ad hoc quod opus sit bonum, non suf- ficit quod homo intendat bonum, sed etiam exigitur, quod recta via tendat ad bonum. Argumenta vero ad oppositum pro magna parte procedunt alia via, videli- cet prout intentio dicitur esse bona, non solum quia intentum est bonum, sed etiam quia ordinatio est bo- na. Et sic intelligitur auctoritas Ambrosij, qua dicitur: Affectus tuus operi tuo nomen imponit: et ratio secunda, et tertia. Nam voluntas non dicitur esse bo- na in se, nec etiam bona arbor ex bonitate intentionis, nisi secundum quod intentio dicitur esse bona, quia bono modo ad bonum finem intendit.

4. Ad illud quod obijcitur, quod mala intentio sufficit ad faciendum opus malum, dicendum quod non sequitur ex hoc, quod similiter intentio bona suffi- ciat ad bonum. Facilius enim est destruere, quam con- struere. Et quia bonum attenditur secundum consti- tutionem ex concursu multarum circumstantiarum, malum vero attenditur ex cuiuscumque priuatione: hinc est, quod malum est omnifarie, et bonum vno

A modo: et ideo non sequitur, quod si defectus alicuius rei sufficit ad faciendum malum, quod positio eius suf- ficiat ad faciendum bonum: plura enim exiguntur ad bonum: nec est ibi locus a simili, nec a minori. Rur- sus: Quia malum est priuatio boni, in talibus non tenet consequentia in ipso: sed potius consequentia e contrario.

5. Ad illud quod obijcitur, quod intentio potius debet influere in opus, quam e conuerso, dicendum, quod opus non facit intentionem malam aliquid in- fluendo, sed potius desiciendo. Quia enim opus de se inordinatum est, et intentio non potest illud ordina- re: hinc est, quod dum illi operi se applicat, seip- sum deordinat.

6. Ad illud quod obijcitur, quod priuatio inten- tionis priuat malitiam ab actu, dicendum quod non est simile, pro eo quod priuatio intentionis dicitur priuare malitiam ab actu: non quia aliquid intencionis conferat ipsi actui, sed potius quia trahit actum il- lum extra genus moris: quia non est opus morale, nisi quod sit ex intentione: et ideo consimilis est mo- dus arguendi in ista ratione, et in praecedenti, qua ar- guebatur ex comparatione mali ad bonum. Non enim valet: Sufficit ad destruendum: ergo sufficit ad ponendum.

QVÆSTIO II.

An quantum quis intendit, tantum faciat.

Richardus 2. Sent. dist. 40. art. 1. q. 2. Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 40. q. 2.



MTRVM quantum quis intendat, tantum faci- at, vt sicut opus ab intentione recipit ali- quo modo qualitatem, ita etiam recipiat quantitatem. Et quod sic videtur. Super il- lud: Bonus homo de bono thesauro, et cet. Glossa: Quantum bonum intendis, tantum facis.

ITEM hoc videtur ratione: Omne agens per in- tentionem praefigit sibi finem, ad quem opus suum mensurat: ergo si omne opus morale est ab agente per intentionem, omnis operis moralis mensuratio atten- ditur in comparatione eius ad finem: sed comparatio ad finem est intentio: ergo quantitas omnis operis mo- ralis penes intentionem attenditur.

ITEM secundum quantitatem charitatis attendit- ur meritum exterioris operis. Et secundum magnitudi- nem libidinis attenditur magnitudo exterioris pec- cati: si ergo charitas, vt dicit Bernardus, respicit inten- tionem, et similiter libido, quae dicit quietationem in bono creato: ergo videtur quod quantitas omnis mo- ralis operis secundum intentionem mensuretur.

ITEM si aliquod opus de natura sui generis est ve- niale peccatum, nihilominus ille, qui facit illud, mor- taliter peccat, si intendit peccare mortaliter: hoc au- tem non esset nisi opus reciperet quantitatem in gene- re moris ab intentione: ergo, et c.

1. SED CONTRA: Si quantum quis intendit, tan- tum facit: ergo si Linus siue aliquis alius paruus san- ctus intenderet mereri gloriam Petri, mereretur glo- riam Petri, et si amplius intenderet, amplius merere- tur: ergo habenti minorem charitatem redderetur maius praemium, quod est plane falsum.

2. ITEM si quantum quis intendit, tantum facit: ergo si aliquis adulterans intendit peccare venialiter: peccat venialiter: si ergo hoc est plane falsum, manife- stum est, quod quantitas operis non causetur ex quan- titate intentionis.

3. ITEM quanto aliquis est humilior, tanto mi- nus

FVNDAMENTA.

Mat. 12. 6

AD OPPOSITVM

nus boni credit se facere: sed intentio sequitur credulita- te: quia fides dirigit intentionem: ergo quanto quis hu- milior est, tanto minus bonum intendit facere: si ergo bonitas operis mensuratur penes quantitatem intencionis, videtur quod quanto quis esset humilior, tanto opus eius esset minus bonum: sed hoc est plane fal- sum: ergo, et cet.

ITEM vnus simplex cum facit paruum peccatum, credit esse grauissimum peccatum: alius impius, et iniquus cum facit maximum peccatum, credit se valde paruū peccare. Si ergo opus mensuratur penes inten- tionem, videtur quod iniquus, et malitiosus minus pec- cet in enormi genere peccati, quam vnus simplex in ge- nere peccati quantumcumque leui. Si igitur hoc est plane falsum: ergo et illud ex quo sequitur, vide- licet quod quantitas operis correspondeat quantitati intentionis.

CONCLUSIO.

Quantitas bonitatis et malitia in opere correspondet quan- titati bonitatis et malitia in intentione, quantum ad actum intendendi, licet non semper, prout ipsa attenditur ex parte intenti.

RESP. AD ARG. Dicendum quod sicut in praecedenti problemate duplex distinguitur qualitas inten- tionis, sic et in hoc intelligendum est, quod quantitas intentionis dupliciter potest intelligi, videlicet aut ratione actus intendendi, aut ratione ipsius intenti. Et secundum hoc distinguitur ista locutio dupliciter: Quantum intendis, tantum facis. Quia tantum, et quantum possunt esse nomina, vel aduerbia. Si quan- tum et tantum sint aduerbia, tunc dicuntur quantita- tem actus intendendi: et tunc est locutio vera genera- liter siue respectu bonorum, siue respectu malorum: quia quantum actus intendendi est intensus in bonitate, et malitia, tantum operatio exterior est bona, vel mala. Omne enim meritum, et demeritum ad actum voluntatis reducitur: licet circumstantiae exteriores ali- quo modo faciant ad maiorem voluntatis deprauatio- nem. Si autem quantum, et tantum sint nomina: tunc dicuntur quantitate ex parte intenti: et sic non est generaliter verum ille sermo, quia opus exterius factum non semper commensuratur ei, quod intentio intendit. Frequenter enim intendit homo facere magnum bonum, et facit paruum, quia modicum habet charita- tem. Habet tamen aliquo modo veritatem in malis, videlicet in tendendo, licet non diminuendo: et prout tantum, et quantum dicuntur quandam comparationem proportionis, non tamen commensurationem aequalitatis. Vnde qui intendit multum peccare, multum peccat, quaecumque opus faciat. Non tamen qui intendit paruū peccare paruū peccat, maxime si opus facit, quod multum habet de deformitate.

1. Ex his patet responsio ad quaestionem propo- sitam: Concedo enim, quod quantitas bonitatis, et malitiae in opere correspondeat quantitati bonitatis, et malitiae in intentione, secundum quod quantitas in- tentionis attenditur quantum ad actum intendendi, si- cut rationes ad primam partem inductae ostendunt. Concedo etiam nihilominus quod quantitas operis non semper correspondeat quantitati intentionis, secundum quod quantitas intentionis attenditur ex parte intenti, sicut ostendunt rationes, quae ad secundam partem inducuntur.

2. 3. Ad alias tamen duas rationes, quae vltimo in- ducuntur, responderi potest, quod non cogunt, pro eo quod non est idem dicere de aliquo, quod credit fa- cere magnum, vel paruū bonum, siue malum quod intendit. Aliud enim est aestimatio, aliud est intentio: et quamuis opus sequatur aestimationem, non tamen sequitur intentionem. Praeterea: Illae duae rationes,

sicut et aliae procedunt de quantitate intentionis a par- te intenti. Quamuis enim humilis homo paruū inten- dat facere: nihilominus tamen magna bonitatis est eius intentio, dum ex magna virtute mouetur ad illud faciendum. Similiter cum iniquus homo intendit mo- dicum malum facere: tamen quia ex magna libidine facit, valde praua est eius intentio, dum nimium ad- haeret bono creato: et ideo non sequitur quod minus peccet ille qui magis est malitiosus.

QVÆSTIO III.

An intentio absque bonis operibus sufficiat ad vitam aeternam.

Richardus 2. Sent. dist. 40. art. 1. q. 3. Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 40. q. 3. Gabr. Biel. 2. Sent. dist. 40. q. 1. dub. 2.



DE bonitate operum quantum ad necessita- tem, vtrum videlicet intentio absque bo- nis operibus sufficiat ad vitam aeternam: et quod sic videtur per Bernardum de libe- ro arbitrio. Intentio sufficit ad meritum: bona actio requiritur ad exemplum: ergo videtur quod quantum ad meritum vitae aeternae non sit necessaria bonitas actionis exterioris.

2. ITEM super illud Psalms: Dixi confitebor: Glossa: Votum pro operatione iudicatur: ergo tan- tum valet bene velle, quantum velle, et operari: ergo, et cet.

3. ITEM Gregorius in quadam Homilia: Non est vacua manus a munere, cum arca cordis repleta fuerit bona voluntate: ergo plenitudo intentionis, et voluntatis aequialet plenitudini operationis: igitur si- ne illa potest sufficere ad salutem.

4. ITEM mereri vitam aeternam est in potestate no- stra: sed opera exteriora non sunt in potestate nostra: ergo videtur quod opera exteriora non sint necessa- ria ad merendam vitam aeternam: igitur ad meritum vitae aeternae videtur sufficere intentio sola.

5. ITEM intentio, et voluntas non pendet ex opere: ergo opere non existente potest esse bonitas tam in voluntate, quam in intentione: sed qui habet bonam voluntatem, et intentionem esse iustus: et omnis talis habet quod sufficit ei ad vitam aeternam: igitur ad meritum vitae aeternae videtur intentio sufficere abs- que exteriori operatione.

SED CONTRA: Esuriui, et non dedistis mihi māducare: ita Dominus dicit reprobis: et propter hoc feret sententiam damnationis contra eos: si ergo pro- pter defectum bonorum operum quis damnatur, exer- citium bonorum operum est ad salutem necessa- rium: ergo intentio sine operibus non sufficit ad meritum.

ITEM in Canonica: Fides sine operibus mortua est: sed non est efficacior ad merendum intentio, quam fides: ergo si fides non sufficit ad meritum sine operibus, pari ratione nec intentio.

ITEM Gregorius in quadam Homil. Amor Dei non est otiosus: operatur enim magna si est: si autem operari negligit, amor non est: ergo si opera non ad- sunt, non adest veritas amoris: sed nihil est merito- rium vitae aeternae absque vero amore charitatis: ergo circumscriptis operibus, intentio non sufficit ad meritum.

ITEM Philosophus dicit, quod ad virtutem tria- requiruntur, videlicet scire, velle, et impermutabili- ter operari: ergo si non est operatio, non est salua vir- tutis ratio: sed vbi non saluatur virtutis ratio, nec po- terit saluari sufficientia meriti: ergo videtur quod absque

AD OPPOSITVM

Bern. de li. arbit. circa finem.

Psal. 31. b

FVNDAMENTA.

Mat. 25. d

Iac. 2. b

Hom. 30. in Euang. non lege a prin- cipio.

10. Eth. c. 9

absque operatione vitam aeternam non condigne, nec sufficienter mereatur.

ITEM si sola intentio vel voluntas interior sufficeret ad meritum: sed habenti gratiam facillimum est velle bonum: ergo facillimum est mereri vitam aeternam, cuius contrarium dicit Dominus, quod arcta est via quae ducit ad vitam.

Matth. 7. b

CONCLUSIO.

Ad bonitatem operis boni non sufficit plenitudo bonae voluntatis et intentionis, si adsit possibilitas: secus autem si facultas bene operandi exterius nobis non concedatur.

RESP. AD ARG. Dicendum quod cum quaeritur, vtrum intentio, et voluntas interior sufficiat ad meritum absque opere exteriori, distinguendum est. Aut enim ille, qui habet intentionem, habet facultatem bene operandi, aut non. Si non habet facultatem, cum nemo obligetur ad impossibile, si bonam habet voluntatem, et directam intentionem, tunc sola plenitudo voluntatis internae sufficit ei ad meritum vitae aeternae absque exteriori operatione. Si autem adsit facultas, et se offert opportunus, intentio non potest ad meritum sufficere absque opere. Ratio autem huius est divini mandati obligatio, et virtutis perfectio, et voluntatis plenitudo. Divini mandati obligatio facit, vt intentio sine operibus non sufficiat, cum se offert. Opportunitas, et facultas. Mandata enim Dei non solum obligant ad volendum, sed etiam ad faciendum: ideo qui non implet divina mandata cum possit, potius meretur iram quam mereatur gloriam. Virtutis etiam perfectio est ratio, quare non sufficit sola intentio, quoniam virtus est vltimum potentiae: et ideo eleuat potentiam ad aliquod magnum, et arduum: potentiae autem animae non habent suam virtutem, siue perfectionem completam, nisi exeant in opera sibi debita, quando adest facultas, et opportunus. Et ideo illa intentio, qua quis vult, et intendit bonum, et tamen non facit cum possit, non est intentio virtuosa, ac per hoc nec meritoria. Voluntatis etiam plenitudo ratio est quare non sufficit sola intentio: quoniam plena voluntas ponit effectum si adsit facultas, alioquin non dicitur plene homo aliquid velle, si non facit cum possit facere, sed semiplenus, et pigre vult sicut piger, qui vult, et non vult. Et propterea dicit Gregorius quod nemo debet sibi blandiri de bona voluntate: immo ad dilectionem conditoris lingua, mens, et manus requiruntur et sicut hortatur nos: Diligere debemus non solum verbo, et lingua, sed opere, et veritate: quoniam igitur cum adest facultas, et se offert opportunus, absque operibus nec est mandatorum Dei impletio, nec virtutis perfectio, nec voluntatis plenitudo, et absque his non est sufficientia meriti, hinc est quod ad meritum vitae aeternae non sufficit bonitas intentionis absque bonitate operis exterioris. Et rationes, quae hoc ostendunt, concedendae sunt.

Arist. 1. Co li.

Ioan. 3. d

1. AD illud ergo quod primo obiicitur in contrarium de Bernardo, quod bona intentio sufficit ad meritum, dicendum quod loquitur de intentione illorum operum, quae non sunt in praecipio non ratione illorum, quae in praecipio sunt. Vel dicendum quod loquitur in eo casu, quando scilicet non adest facultas bene operandi exterius.

2. AD illud quod obiicitur, quod voluntas pro facto reputatur, dicendum quod verum est quando non se offert bene operandi opportunus, et facultas.

3. AD illud vero Gregorij, quod non est vacua manus a munere, et cetera, dicendum quod facienda est vis in hoc, quod dicit, cum arca cordis repleta fuerit bona voluntate: numquam enim, sicut dictum est, prius, plene bonam voluntatem habet, qui potest facere

re bonum illud, cuius habet voluntatem, et ad factum non pervenit.

4. AD illud quod obiicitur, quod opera non sunt in potestate nostra, dicendum quod hoc solum concludit, quod in eo casu sufficit intentio, quando deest facultas ad perficiendam operationem bonam.

5. AD illud quod obiicitur, quod bona voluntas non pendet ex opere, dicendum quod verum est: at tamen cum adest facultas plena, voluntas necessario ponit bonum opus: ita quod si bonum opus non ponitur, aut numquam voluntas fuit plena, aut desinit esse plena. Quod ergo sine operibus non sufficiat, hoc non est, quia plenitudo bonae voluntatis ex operibus pendet: sed quia bona voluntas si plena est, necessario in bona opera redundat, offerente se facultate, et opportunitate.

ARTICULVS II.

CONSEQUENTER quaeritur quantum ad secundum principale de bonitate, quam opera superaddunt bonitati intentionis. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo quaeritur, vtrum aliquid addant opera bonitatis, vel meriti supra bonam intentionem ratione prerogativae dignitatis. Secundo quaeritur, vtrum addant ratione quantitatis ex parte dati. Tertio quaeritur, vtrum aliquid addant ratione numerositatis.

QUESTIO I.

An opera exteriora aliquid addant supra bonam intentionem.

Richardus 2. Sent. dist. 40. art. 1. q. 4. Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 40. q. 4.

TRVM opera exteriora aliquid addant supra bonam intentionem ratione suae excellentiae, et dignitatis, sicut sunt opera privilegiata. Et quod sic, videtur: Super illud: Quae sit supereminens magnitudo, Glossa: Quoddam incrementum gloriae habebunt summi doctores ultra id quod communiter habebunt alij: hoc autem non est nisi ratione doctrinae, quam alijs communicant: ergo, et cetera.

FVNDAMENTA. Phil. 1. 6

ITEM communiter in Ecclesia magis solemnizantur martyres, quam confessores: sed constans est, quod Ecclesia sanctis exhibuit honorem secundum meritum suorum exigentiam: ergo maiori gloria digni sunt, qui mortem pro Christo patiuntur, quam illi, qui pati volunt.

ITEM Christus nobis aliquid meruit per passionem, quod ante non meruerat nobis, vt pote aptionem in nos, et multorum charismatum diffusionem: si ergo charitas Christi fuit eminentissima ab instanti conceptione, et maioris fuit efficaciae cum passione quam sine: ergo videtur quod in quolibet alio excellentia operis exterioris addat ad meritum bonae voluntatis, siue intentionis.

ITEM bonum additum bono facit magis bonum: sed opus privilegiatum est bonum: ergo additum intentioni facit eam magis bonam. Sed quod addit ad bonitatem, addit ad meritum: ergo, et cetera.

ITEM si opera privilegiata nihil adderent supra bonitatem intentionis: ergo qui ea faceret, frustra laboraret: si ergo impium est dicere, quod qui facit opera excellentia, frustra laborat, videtur quod opus excellens addat super intentionis bonitatem.

SEDCONTRA: De beato Martino cantat Ad opus Ecclesiae. O beata anima, quam et si gladius persecutoris non

ris non abstulit, palma tamen martyrij non amisit: ergo ita videtur quod beatus Martinus habuit palmam martyrij per bonitatem intentionis: sicut si sustinisset acerbitatem passionis: ergo non videtur quod opus excellens aliquid addat supra bonitatem intentionis.

ITEM operans non placet propter operationem, sed magis operatio propter operantem, quantum cumque operatio illa sit nobilis: ergo quantumcumque sit nobilis operatio, nisi Deus approbet operantem, non approbat operationem: igitur non videtur quod homo maioris praemij efficiatur apud Deum dignus propter operationem excellentem superadditam bonitati voluntatis.

ITEM si aliquis sustineret mortem pro mundo, potius demereretur apud Deum quam aliquid mereretur: igitur sustinentia mortis pro Christo si quo modo placet Deo, hoc ideo non est ob aliud, nisi quia ordinatur ad Christum: sed illa ordinatio est mediante intentione: ergo tota bonitas operationis quantumcumque excellentis ex intentione habet ortum, et propter illam Deo placet: sed vbi vnum propter alterum, vtrouque tantum vnum: igitur tantumdem placet intentio perfecta, et bona cum opere, quantum placet sine opere.

ITEM si aliqua opera faciunt ad meritum, illa sunt opera maximae humilitatis, et vilitatis: haec enim opera Deus maxime commendat: sed opera privilegiata sunt opera cuiusdam excellentiae, et dignitatis: ergo videtur quod minime inter omnia genera operum addant ad bonam intentionis meritum.

ITEM vbi facultas deest, voluntas reputatur pro facto, sicut determinatum est supra: et hoc non est ob aliud nisi quia alias non esset plena et perfecta voluntas: si igitur voluntas per se sola pro opere reputatur, videtur quod in tali casu opus privilegium nihil addat super intentionis bonitatem et meritum.

CONCLUSIO.

Opus bonum exterius addit aliquid supra bonam intentionem, videlicet exemplum, vel accidentale praemium, et etiam augmentum gloriae quantum ad meritum congrui: quantum vero ad meritum congrui nihil addit, quia quantitas eius pensatur ex quantitate radicis, quae est bona voluntas.

RESP. AD ARG. Dicendum quod maius bonum potest aliquid dici dupliciter. Aut intensius, vt pote quia plus Deo placet. Aut extensius, vt pote quia pluribus prodest: et secundum hoc dupliciter potest intelligi, quod opus privilegium addat ad bonitatem intentionis. Aut quantum ad proximorum aedificationem, aut quantum ad Dei approbationem. Et primo modo attenditur augmentum quantum ad exemplum: secundo modo quantum ad meritum. Si igitur loquamur de additione quantum ad exemplum, sic absque dubio opus privilegium addit ad bonitatem intentionis, quia bonitas intentionis non lucet exterius nisi per ostensionem bonorum operum, et maxime privilegiorum. Si autem loquamur secundo modo, scilicet quantum ad additionem, quae attenditur quantum ad meritum, sic distinguendum est, quod est loqui de merito respectu praemij substantialis, et respectu praemij accidentalis. Respectu praemij accidentalis opus privilegium addit supra bonam intentionem, et voluntatem: quia praemium accidentale, quod est aureola, non debetur voluntati secundum se, sed voluntati in opere. Si autem loquamur de merito respectu praemij substantialis, adhuc oportet subdistingueri, quia est meritum congrui, et est meritum condigni. Quantum ad meritum congrui, absque dubio opus privilegium addit supra bonitatem intentionis, pro eo

Aureola praemij accidentale.

quod voluntas in illo opere praeparatur, et disponitur ad susceptionem maioris gratiae, per quam digna est maiori retributione. Si autem loquamur de merito condigni, sic absque dubio non addit, pro eo quod quantitas meriti condigni pensatur ex quantitate radicis, et tantum placet Deo ille qui habet voluntatem plenam, et non potest habere opus, quantum et ille qui habet voluntatem, et opus, quantum ad essentialis praemij retributionem si sunt in aequali charitate. Et sic patet quod opus privilegium ratione dignitatis suae aliquid addit supra bonitatem intentionis, licet non addat omni modo additionis. Ideo concedendae sunt rationes, quae ad primam partem inducuntur.

1. AD illud vero quod obiicitur de beato Martino, quod palmam martyrij non amisit, dicendum quod ibi palma martyrij non accipitur pro praemio accidentali, quod est aureola: sed pro praemio substantiali, quod est aurea: vtrumque enim est martyrij palma: sed vnum scilicet aurea respondet martyrio, quia sustinetur ex charitate: alterum vero scilicet aureola, respondet ei, quia est specialis privilegij, et prerogativae.

2. AD illud quod obiicitur, quod operatio placet propter operantem, dicendum quod verum est: at tamen dum operans bene vitur dono per quod placet Deo, hoc ipso disponit se ad maius: et aliquo dignus est, quo quidem non esset, si non ita bene vteretur: et ideo non sequitur, quod si operatio placet Deo propter operantem, quod non magis placeat operans propter operationem, quam sine: nihil enim impedit de duobus bonis, quorum vnus habet bonitatem ab altero, quin ambo melius valeant, quam valeat alter illorum per se.

3. AD illud quod obiicitur, quod mori pro mundo displicet Deo, dicendum quod verum est: sed tamen ex hoc non sequitur quod tota bonitas operis privilegij veniat ex intentione, sed quod non potest esse opus perfecte bonum absque intentione: nihilominus tamen opera privilegiata aliquam bonitatem de natura sui habent, quae iuncta cum bonitate intentionis aliquam excellentiam tribuunt bene operanti, quam non tribuerent alia genera operum. Et ideo illud verbum quo dicitur, quod vbi vnum propter alterum vtrouque vnum, non habet hic locum. Hoc enim intelligitur, quando illud propter quod alterum participat aliquam proprietatem, est tota ratio illius participationis, non sic autem est in proposito, vt visum est.

4. AD illud quod obiicitur, quod opera privilegiata sunt opera excellentia: et ideo minus debent facere ad meritum, dicendum quod opus excellens dupliciter potest dici: aut secundum vanam aestimationem, sicut aliquis reputat excellentiam vindicare se de adversarijs, et praedominari alijs. Aut secundum veritatis dictamen: et sic sustinere ignominiosissimum genus mortis pro Christo, est opus magnae excellentiae: et tale opus excellentiae non condiuiditur contra opus humilitatis, immo simul cum illa stat, et necessario eam requirit tamquam sociam: et cum in se habeat difficultatem, et dignitatem, et charitatem praambulam, et humilitatem annexam, non est mirum si disponit ad maiorem gloriam.

5. AD illud quod obiicitur, quod voluntas reputatur pro facto, vbi facultas deest, dicendum quod illud est verum quantum ad sufficientiam ad salutem, et quantum ad praemium substantiale: quia nemo amittit regnum caelorum ex hoc, quod non facit quod facere non potest: non autem est verum quantum ad praemij excellentiam, siue quantum ad praemium accidentale. Et hoc modo praedictum est, quod opus privilegium addit supra intentionis bonitatem.

QVA

QVÆSTIO II.

An bona opera aliquid addant supra intentionem, quantum ad quantitatem dati.

8. Tho. 1. 2. q. 20. art. 4. Et 2. Sent. dist. 40. q. 1. art. 3. Regid. Ro. 2. Sent. p. 2. dist. 40. q. 1. art. 2. Ric. 2. Sent. dist. 40. art. 2. q. 1. Steph. Brul. 2. Sent. dist. 40. q. 5.

FVNDAMENTA. 1. Cor. 9. b

TRVM bona opera addant supra bonam intentionem quantum ad quantitatem dati. Et quod sic videtur: Qui parce seminat, parce et metet: et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet. Si igitur seminatio illa, de qua loquitur Apostolus, est in elemosyna datione: videtur quod magnitudo dati faciat ad excellentiam gloriæ.

Tob. 4. b

ITEM: Si multum tibi fuerit, abundanter tribue: si ergo ista exhortatio non est inutilis: videtur quod abundantia dati faciat ad incrementum meriti.

ITEM: quoniam Deus ex æquali bonitate conferat bona maiora, et minora: tamen ille, cui maiora contulit, ad maiorem tenetur gratiarum actionem: ergo pari ratione si ex æquali charitate detur maius munus, et minus munus, conueniens est Deum pro maiori munerem maiorem reddere retributionem.

ITEM: si non magis meretur qui plus tribuit, quam ille qui minus: ergo non plus meretur qui relinquit omnia pro Deo, et dat pauperibus, quam ille qui dat vnum solum obolum: igitur omnes sunt stulti qui sequuntur diuinum consilium. Quod si impium est dicere diuinum consilium esse indiscretum, videtur quod quantitas dati faciat ad amplificandum meritum.

AD OPPOSITVM. Mar. 12. d

SED CONTRA: Amen dico vobis: quoniam hæc plus omnibus misit in gazophylatium: loquitur de vidua: ergo si Christus plus appretiatum datum illius viduæ, quod fuit valde paruum, sicut in textu innuitur, quam magna dona aliorum, videtur quod Deus appretietur opera solum secundum quantitatem bonæ intentionis, et nullo modo secundum quantitatem muneris exterioris.

2. Cor. 8. c

ITEM: Glossa super eundem locum: Non offerentium substantiam considerat Deus, sed conscientiam: nec perpendit quantum offeras, sed ex quanto: si ergo merita tantum valent, quantum Deus illa ponderat, videtur quod quantitas dati meritum intentionis bonæ non augeat.

ITEM super illud: Et qui multum habuit, non abundauit, ibi: Glossa: Vbi æqua est voluntas, æqualem habebit mercedem: ergo siue aliquis det magnum, siue paruum, dum tamen ex æquali charitate, videtur quod ei retribuatur æqualiter.

ITEM: si quantitas dati aliquid addit: aut addit ad meritum respectu præmij substantialis, aut respectu præmij accidentalis. Non respectu præmij substantialis: quia illud respicit charitatis radicem, et quantitatem gratiæ. Non respectu accidentalis, quia præmij accidentalitatem debetur operibus excellentioribus, et privilegiatis: non enim meretur aliquis aureolam ex hoc, quod dat magnam elemosynam: videtur igitur, quod quantitas dati ad bonam intentionem meritum nihil omnino addat.

CONCLUSIO.

Bona opera quantum ad quantitatem dati supra bonam intentionem addunt aliquid ad meritum bonæ intentionis dispositiue.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod de quantitate dati est loqui dupliciter: aut comparando datum ad datum solum: aut comparando hæc ad inuicem, et ad dantis facultatem. Primo modo loquendo, maior quantitas dati aliquid addit ad bonitatem intentionis, non inquam respectu præmij essentialis directe, sed quia aliquo modo disponit hominem ad proficiendum in bono, et ad recedendum a malo. Qui enim maius minus tribuit, ut sibi faciat amicum de mammona iniquitatis, magis recipientem obligat ad orandum pro se: et quodam modo in obligando illum obligat Deum: et ideo plus se disponit ad gratiam quam ille qui dat minus munus. Similiter plus se disponit ad recedendum a malo: quia in hoc quod facit maiorem elemosynam, absoluit meretur a maiori pœna: secundum quod dicitur: Date elemosynam, et omnia munda sunt vobis. Et: Elemosyna a morte liberat. Et: Peccata tua elemosynis redime. Similiter si comparemus quantitates datorum in comparatione ad facultatem dantium, maior quantitas non addit quædam ad meritum præmij substantialis directe, sed quodam modo dispositiue. Qui enim pensatis suis viribus plus dat, quam alter suis viribus pensatis, magis ad donum gratiæ se disponit: magis etiam a peccato recedit: et sic generaliter loquendo, quantitas dati præsupposita æqualitate bonæ intentionis siue voluntatis, quantum ad præmium essentialitatem non addit directe, et proprie, sed quodam modo dispositiue: vel quia disponendo ad charitatem disponit ad maiorem gloriam, vel quia eripiendo a malo, celerius facit hominem pertingere ad coronam. Et hoc quidem non habet instantiam quando est excessus quantitatis dati, et in comparatione ad datum, et in comparatione ad facultatem dantis. Quando vero ex vna parte datum vnum excedit aliud in se: et contra exceditur ab aliquo in comparatione ad facultatem dantis, per quem modum dixit Dominus quod vidua plus misit in gazophylatium, quam omnes diuites, quia totum victum suum posuerat: tunc se habent sicut excedentia, et excessa. Secundum enim diuersas conditiones vnum datum plus promouet, quam reliquum.

MAIOR enim quantitas dati plus valet ad euadendam pœnam. Quia sicut dicitur: Redemptio animæ viri sunt propriæ diuitiæ. Maior vero quantitas dati secundum facultatem dantis plus valet ad acquirendam gratiam, pro eo quod talis se magis disponit ad perfectionem beatitudinis, scilicet paupertatis. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod quantitas dati aliquid augeat ad meritum bonæ intentionis, scilicet dispositiue.

AD illud vero quod primo obijcitur in contrarium, quod vidua illa plus dedit: Dicitur potest quod ibi loquitur Dominus de quantitate dati per comparationem ad facultatem dantis, quia illa totum dederat, quod parer per sequentem litteram. Præterea Deus qui scrutatur corda, vidit quod vidua illa ex meliori voluntate oblationem suam dabat: et ideo magis donum eius appretiatum ratione voluntatis eius melioris. Cum autem querimus nunc, vtrum quantitas dati aliquid addat ad bonitatem intentionis, hoc querimus præsupposita æqualitate bonæ voluntatis: aliter enim nulla esset quæstio, quia planum est quod plus valet magnitudo bonæ voluntatis cum paruo dono, quam paritas bonæ voluntatis cum magno.

AD illud quod obijcitur de Glossa, quod Deus non considerat quantum, sed ex quanto, dicens quod verum est principaliter, scilicet quantum ad retributionem.

Luca 11. f Tob. 12. b Dan. 4. f

FVNDAMENTA.

TRVM bonitas operum addat ad bonam intentionis meritum quantum ad numerositatem. Et est quæstio, vtrum bonum opus additum operi, reddat operanti dignum maiori præmio essentiali. Et quod non, videtur. Primo per illud Zachariæ: Exequabit gratiam gratiæ: ergo vbi est æqualitas gratiæ, et æqualitas gloriæ: igitur si aliqui duo ex æquali gratia inæqualiter operentur, nihilominus in mercede gloriæ æquabuntur.

Zach. 4. e

Iuda. 1. b

ITEM super illud Iudæ: Qui longo tempore post eum vixerunt: Glossa: Solius Dei est nosse inter seniores, quis eorum post se maiorem lucem miserit, vtrum Paulus, an Petrus, an Bartholomæus: sed certum est, quod Paulus plus omnibus laborauit, sicut dicitur: ergo magnitudo præmij non pensatur secundum multitudinem operum.

1. Cor. 15. a

ITEM Angustinus: Non multitudo operum, non diuturnitas temporum augeat meritum, sed sola charitas, et melior voluntas: sed nihil hoc expressius dici potest.

Rom. 4. a

ITEM quantum homo diligit Deum, tantum diligitur a Deo: et quantum diligitur a Deo, tantum remuneratur a Deo: si ergo est æqualitas in dilectione, æqualitas est in remuneratione: sed multi sunt æquales in dilectione, qui tamen non sunt æquales in opere: ergo videtur, quod multitudo operum non faciat ad meritum substantialis præmij incrementum.

Gal. 6. b

SED CONTRA: Ei autem, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum meritum. Glossa: Merces non dabitur secundum gratiam fidei tantum, sed secundum meritum operationis suæ: ergo videtur quod pluribus operibus maiorem mercedem quis mereatur habere.

ITEM super illud: Boni autem facientes non deficiamus. Glossa: Quatum seminauerimus in operibus, tantum metemus in fructibus: ergo, et cetera.

ITEM per vnum bonum opus homo meretur vitam æternam: ergo si aliud sequens opus est ita bonum, sicut prius, tantumdem merebitur sicut primū: aut ergo meretur illud idem, aut aliquid superadditū illi. Si aliquid superadditum illi: habeo propositum quod multitudo operum proficit ad augmentum meriti. Si nihil: ergo videtur quod frustra operetur: ergo est stultus, qui factio vno bono amplius facit aliud. Quod si hoc est impium dicere: restat, et cetera.

S. Bon. To. 4.

QVÆSTIO III.

An secundum multipliciter bonorum operum multiplicetur merces præmij.

Steph. Brul. 2. Sent. d. 40. q. 6.

FVNDAMENTA.

TRVM bonitas operum addat ad bonam intentionis meritum quantum ad numerositatem. Et est quæstio, vtrum bonum opus additum operi, reddat operanti dignum maiori præmio essentiali. Et quod non, videtur. Primo per illud Zachariæ: Exequabit gratiam gratiæ: ergo vbi est æqualitas gratiæ, et æqualitas gloriæ: igitur si aliqui duo ex æquali gratia inæqualiter operentur, nihilominus in mercede gloriæ æquabuntur.

Zach. 4. e

Iuda. 1. b

ITEM super illud Iudæ: Qui longo tempore post eum vixerunt: Glossa: Solius Dei est nosse inter seniores, quis eorum post se maiorem lucem miserit, vtrum Paulus, an Petrus, an Bartholomæus: sed certum est, quod Paulus plus omnibus laborauit, sicut dicitur: ergo magnitudo præmij non pensatur secundum multitudinem operum.

1. Cor. 15. a

ITEM Angustinus: Non multitudo operum, non diuturnitas temporum augeat meritum, sed sola charitas, et melior voluntas: sed nihil hoc expressius dici potest.

Rom. 4. a

ITEM quantum homo diligit Deum, tantum diligitur a Deo: et quantum diligitur a Deo, tantum remuneratur a Deo: si ergo est æqualitas in dilectione, æqualitas est in remuneratione: sed multi sunt æquales in dilectione, qui tamen non sunt æquales in opere: ergo videtur, quod multitudo operum non faciat ad meritum substantialis præmij incrementum.

Gal. 6. b

SED CONTRA: Ei autem, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum meritum. Glossa: Merces non dabitur secundum gratiam fidei tantum, sed secundum meritum operationis suæ: ergo videtur quod pluribus operibus maiorem mercedem quis mereatur habere.

ITEM super illud: Boni autem facientes non deficiamus. Glossa: Quatum seminauerimus in operibus, tantum metemus in fructibus: ergo, et cetera.

ITEM per vnum bonum opus homo meretur vitam æternam: ergo si aliud sequens opus est ita bonum, sicut prius, tantumdem merebitur sicut primū: aut ergo meretur illud idem, aut aliquid superadditū illi. Si aliquid superadditum illi: habeo propositum quod multitudo operum proficit ad augmentum meriti. Si nihil: ergo videtur quod frustra operetur: ergo est stultus, qui factio vno bono amplius facit aliud. Quod si hoc est impium dicere: restat, et cetera.

S. Bon. To. 4.

CONCLUSIO.

Bonitas operum ad bonam intentionis meritum, quantum ad præmium substantiale nihil addit, addit tamen ad accidentale.

RESPON. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod proficere in merito, vel ad meritum, potest esse duobus modis secundum duplicem differentiam præmij. Quoddam enim est præmium substantiale: quod quidem consistit in visione, et fruitione Dei, quod ideo dicitur præmium substantiale, quia fundamentum, et substantia totius nostræ beatitudinis est Deus: et illo perfecte habito, perfecta est in nobis beatitudo. Aliud vero est præmiū accidentale, quod quidem consistit in gaudio, quod habetur de bono creato, vel de liberatione ab aliquo malo. Accipiendo igitur meritum respectu præmij substantialis, contingit dicere quod aliquid valet ad profectum meriti tripliciter. Aut quia per illud meretur homo maiorem gloriam: et hoc modo maior charitas, vel melior voluntas facit ad profectum meriti. Aut quia disponit ad merendum maiorem gloriam: et talia sunt opera perfectionis, quæ dicuntur facere ad meritum profectum. Aut quia conferunt illud, per quod meretur homo gloriam: et sic omnia opera bona proficiunt ad meritum, quia in ipsis exercetur charitas, et operatur, conferuntur, et radicantur, ut homo finaliter perseueret in illa. Et hoc non est paruum, quia quidquid homo faciat, non saluatur nisi finaliter perseueret. Et sic patet, quod operum multiplicatio quodam modo valet ad profectum in merito respectu præmij substantialis: et hoc dico disponendo et conferuando, non autem merendo maiorem gloriam ex condigno. Similiter ad profectum maioris præmij accidentalis potest aliquid valere tripliciter: aut ratione adaptionis aureolæ: et sic opera specialis excellentiæ faciunt ad profectum meriti voluntatis bonæ: aut ratione adaptionis alicuius delectationis internæ: et sic omnia opera quæ fiunt ex gratia quodam modo valent ad profectum præmij accidentalis: quia secundum quod homo plura bona opera facit, secundum hoc de pluribus iocundabitur in conscientia sua: aut ratione diminutionis pœnæ: et sic opera difficilia, et pœnalia faciunt ad profectum meriti, et addunt ad meritum bonæ voluntatis: quia remissionem alicuius pœnæ meretur homo ex voluntate cum opere, quam non meretur ex sola voluntate. Hæc autem distinctio non solum valet ad terminandum quod dictum est, sed etiam ad duo præcedentia. Generaliter enim verum est quod operum dignitas, et dati quantitas, et operum numerositas ad profectum meriti facit respectu præmij accidentalitatis, licet differenter. Verum est etiam genera-

Aurea, et Aureola quid.

liter, quod illa omnia opera non faciunt ad profectum meriti respectu pramij substantialis nisi solum disponendo, et conseruando. Vnde rationes illae, quae ostendunt, quod non multiplicatur merces pramij substantialis secundum multiplicatione operum, concedenda sunt: verum enim concludunt.

1. Ad illud vero quod primo obijcitur in cotra- rium quod ei, qui operatur, merces imputatur secun- dum meritum, dicendum quod textus ille secundum quod Glossa exponit non vult dicere quod quanti- tas mercedis respondeat operi principaliter: sed hoc vult dicere quod ubi est oportunitas operandi, non sufficit gratia fidei sine bona operatione: ubi autem oportunitas, siue facultas deest, sola gratia sufficit. Vnde sensus est: Ei, qui operatur, ideit ei, qui habet tempus operandi.

2. Ad illud quod obijcitur de Glossa quod quan- tum seminamus in operibus, tantum metemus in fructibus, dicendum quod nomine fructuum intelli- gitur ibi gaudium, quod habebit quis de bonis ope- ribus: non pramium substantiale quod consistit in Deo. Si autem de illo, scilicet substantiali pramio intelligatur, tunc quantum, et tantum non dicuntur commensurationem, nec etiam dicunt dispositionem necessitatis, sed congruitatis.

3. Ad illud quod obijcitur, quod per sequens opus meretur homo tantumdem habere, quantum et per primum, dicendum quod verum est: sed non meretur aliud, sed idipsum quod prius meruerat, lo- quendo quantum ad essentiale pramium: et non se- quitur quod in vanum labore: quia etsi primum opus erat meritum vite aeternae, non tamen me- rebatur efficaciter nisi charitate perseverante: et cha- ritas non potest in homine vigere, quin exeat in bo- nos actus cum potest, et debet: ideo sequens opus frustra non fit, quia quamuis non addat ad pramij excellentiam, addit tamen ad meriti efficaciam: di- sponit etiam nihilominus ad profectum, et facit ad

A incrementum meriti respectu accidentalis pramij, si- cur prius ostentum est.

4. Ad illud quod obijcitur, quod peccatum ad- ditum peccato duplat meritum, et supplicium, ergo et bonum additum bono; dicendum quod non est simile, propter hoc quod quia mala facimus, mali sumus: sed non quia bona facimus boni sumus, im- mo potius econuerso bonitas operum ortum habet ex bonitate operantis: et hinc est quod diuersis pec- catis meretur homo diuersa supplicia, quamuis di- uersis bonis operibus mereatur homo vnam gloriam, quia actio merendi, et acceptandi in pluribus bonis vna est: ratio vero displicendi, et demerendi est in pluribus peccatis diuersa.

5. Ad illud quod obijcitur, quod apud homi- nem maius pramium meretur homo ex pluribus ope- ribus, dicendum quod non est simile, quia homo non reputat opus dignum retributione propter boni- tatem operantis, sed potius operantem propter boni- tatem operis: homo enim indiget alieno seruitio: Deus autem qui bonorum nostrorum non indiget, non operantem propter opera, sed opera propter ope- rantem acceptat, et remunerat: et ideo non est simi- le ex parte ista, et ex illa.

6. Ad illud quod obijcitur, quod opera multi- plicata non valent ad pramium accidentale, quia non assequuntur aureolam, dicendum quod acciden- tale pramium in plus est, quam aureola. Nomine enim aureolae non intelligimus quodcumque pra- mium accidentale, sed illud quod habet quamdam prerogatiuam, et dignitatem, sicut et opus cui re- spondet. Nihilominus gaudium de bonorum operum multiplicatione ad accidentale pramium spectat, cum sine ipso possit haberi vita aeterna: et ad hoc quidem faciunt bona opera multiplicata: faciunt etiam ad ef- fectuale pramium aliquo modo, sicut prius osten- sum est. Ex his patet responso ad illud, quod viti- mo quarebatur.

Psal. 15. a

D I S T I N C T. X L I.

AN OMNIS INTENTIO, VEL ACTIO EORVM, qui carent fide, sit mala. Et quo modo peccatum volunta- rium sit, ac voluntate peccetur.

Intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides inten- tionem dirigat: non immerito queri potest, vtrum omnis intentio omneq. il- lorum opus malum sit, qui fidem non habent. Si enim fides intentionem diri- git, et intentio bonum opus facit, ubi non est fides nec intentio bona, nec opus bonum esse videtur. Quod a quibusdam non irrationabiliter astruitur, qui di- cunt omnes actiones et voluntates hominis siue fide malas esse, quae fide habita bonae existunt.

unde Apostolus ait: Omne quod non est ex fide, peccatum est. Quod exponens Augustinus ait: Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil bonum est sine summo bono: ubi deest agnitio eter- nae veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus. Et Iacobus in epistola Canonica ait: Qui offendit in vno, scilicet charitate, factus est omnium reus. Qui ergo fidem et charitatem non habet, omnis eius actio peccatum est, quia ad charitatem non refertur. Quod enim ad charitatem non refertur, ut supra meminit Augustinus, non fit quemadmodum fieri oportet, ideoq. malum est. Non ergo mandata custodit, qui charitate caret, quia sine charitate nul- lum mandatorum custoditur. Vnde Augustinus super epistolam ad Galat. ait: Custoditionem legis dicit Apostolus, non inebriari, non occidere, non mæchari, et alia huiusmodi ad bonos mores pertinentia, quae sine charitate, fide, et spe impleri non possunt. Nullum ergo mandatum implet, nul- lum bonum opus facit, qui fidem charitatemq. non habet. Impossibile est enim, ut ait Apostolus, sine fide aliquid placere Deo. Quae

Rom. 14. d

Lib. sent. Prosp. cap. 106.

Iacob. 3. b

Dist. 38. cir

ca. finem.

Ad Ro. 13.

Aliqua ex

his in sensu

cap. 5. 10. 4.

Quae praemissa sententiae obijciuntur ex verbis Augustini.

HIS autem obijcitur quod supra dixit Augustinus, scilicet quod in seruili timore, etsi bo- num fiat, non tamen bene. Nemo enim inuitus bene facit, etiam si bonum est quod facit. Hic enim dicit bonum fieri, sed non bene, ab illo qui charitatem non habet. Qui enim seruiliter timet, charitate vacuus est: de quo tamen hic dicit, quia bonum facit, sed non bene. Qui etiam super illum locum psalmi: Turtur inuenit sibi nidum ubi reponat pullos suos: dicit quod Iudaei, he- retici, et Pagani opera bona faciunt, quia vestiunt nudos, et pascunt pauperes, et huiusmodi: sed non in nido ecclesiae, id est, in fide: et ideo conculcantur pulli eorum. Quibus illi respondent, dicentes bona opera appellari huiusmodi quae sine charitate fiunt, non quia bona sint quando sic fiunt, quod euidenter supra Augustinus docuit: sed quia bona essent si aliter fierent: quae in suo genere sunt bona, sed ex affectu sunt mala.

Lib. confes. 2. cap. 12.

In psal. 83. a princ. in sensu 10. 8.

Dist. 38.

Aliorum sententia de praemissa questione, qua quarebatur, si omnis actio eorum mala est, si qui fidem non habent.

ALII vero qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta quae ad naturae subsi- dium fiunt, semper bona esse astruunt. Sed quod Augustinus mala esse dicit, si malas habeant cau- sas, non ita accipiendum est, quasi ipsa mala sint: sed quia peccant et mali sunt qui ea malo sine agunt. Item illud aliud, scilicet, bonum opus intentio facit, et intentionem fides dirigit, determi- nant dicentes ibi bonum vocatum quod remunerabile est ad vitam: non quod illud sit solum bonum opus, immo etiam alia plura, licet non ea ratione qua illud sit, sint bona. Bonum enim multiplici- ter accipitur, scilicet pro utili, pro remunerabili, pro signo boni, pro specie boni, pro licito, et alijs forte modis. Solaq. illa intentio remunerabilis est ad vitam, quam fides dirigit: sed non illa sola bona est, ut aiunt. Nam si quis Iudaeus, vel malus Christianus necessitatem proximi releua- uerit naturali pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas qua illud fecit.

Aug. in pra- fatione in psal. 31. Dist. 40.

Hic ponuntur quaedam Augustini capitula, quae retractauit, non quasi prae- dicta, sed quo sensu dixerit insinuans.

POST hac inuestigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus in libro de vera religione. Vsq. adeo, inquit, peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit pecca- tum, si non sit voluntarium. Huius dicti rationem Augustinus aperiens in libro Retract. dicit: Potest videri falsa haec definitio: sed si diligenter discutiatur, inuenitur esse verissima. Peccatum quippe illud cogitandum est, quod tantummodo peccatum est, non quod est etiam pena peccati, scilicet peccatum primum hominis, quod fuit peccatum et causa peccati, sed non pena. Quamuis et illa, quae non voluntaria peccata non immerito dicuntur, quia vel a nescientibus, vel a coactis per- petrantur, non omni modo possunt sine voluntate committi: quoniam et ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit, quod cum faciendum non sit, putat esse faciendum: et ille qui concupiscente aduersus spiritum carne, non ea quae vult facit, concupiscit quidem volens, et in eo non facit quod vult: sed si vincitur, concupiscentiae consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult: et illud quod in paruulis est originale peccatum, cum adhuc non utantur voluntatis libero arbitrio, non absurde vocatur voluntarium, quia ex prima hominis voluntate malum contractum est. Non itaque falsum est quod dixi: Vsq. adeo peccatum voluntarium est, et cet. Ecce qualiter accipiendum sit illud, scilicet vel de primo peccato hominis, vel de omnibus generaliter peccatis mortiferis: quorum licet quaedam dicantur non voluntaria, quae scilicet per ignorantiam vel per infirmitatem fiunt: eadem tamen ratione ea possunt dici voluntaria, quia sine voluntate non committuntur.

Cap. 14. 10. 1. Li. 1. c. 13. 10. 1.

Gal. 5. 6 Rom. 7. d

Aliud capitulum.

IL L I V S etiam intelligentia perquirenda est, quod in libro de duabus animabus edidit, in- quiens: Nusquam nisi in voluntate peccatum est: Quod etiam in lib. Retract. plane determinat, dicens: Potest putari ista falsa esse sententia, qua diximus nusquam nisi in voluntate esse pecca- tum, cum Apostolus dicat: Quod nolo, hoc facio, et cet. Sed peccatum quod nusquam est nisi in vo- luntate, illud praecipue intelligendum est quod iusta damnatio consecuta est, id est, primum homi- nis peccatum. In eodem quoque libro de duabus animabus, aliud tradidit consideratione dignum, ait enim: Non nisi voluntate peccatur, ipsamq. voluntatem definit, dicens: Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum. Huius dicti causam ape- riens, et intelligentiam pandens in libro Retract. ait: Hoc propterea dictum est, ut hac definitio- ne volens a nolente discernetur, et sic ad illos referretur intentio, qui in paradiso fecerunt

Cap. 10. 10. 6. li. 1. cap. 25. 10. 1.

Rom. 7. d

Cap. 20.

Li. 1. c. 25. Retract.

originem mali, nullo cogente peccando, id est, libera voluntate: quia et scientes contra preceptum fecerunt: et ille tentator suavit ut hoc fieret, non coegit. Nam qui nesciens peccavit, non incongruenter nolens peccasse dici potest: quamvis et ipse quid nesciens fecit, volens fecit. Ita nec tale peccatum sine voluntate esse potuit, sed voluntas facti ibi fuit, non peccati voluntas: quod tamen factum fuit peccatum: hoc enim factum est quod fieri non debuit. Quisquis autem sciens peccat, si potest cogenti ad peccatum sine peccato resistere, nec tamen facit, utique volens peccat: quia qui potest resistere, non cogitur cedere: qua propter peccatum sine voluntate esse non posse verissimum est. Ex his liquet qualiter superiora accipienda sunt.

Quod mala voluntas est voluntarium peccatum.

In lib. de lib. arb. ca. 3. in princ. 10. 1. cap. 3. Et li. Retr. 1. cap. 9. et cap. 22. Libro Retract. ca. 9.

SI autem omne peccatum mortale voluntarium est, cum voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsam esse voluntarium peccatum. Quid enim, ut ait Augustinus tam in voluntate quam ipsa voluntas situm est? Voluntas itaque mala recte voluntarium dicitur peccatum quod in voluntate consistit. Voluntas quippe, ut ait Augustinus in eodem, est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi, nec est cui recte imputetur peccatum, nisi peccanti. Non ergo est cui recte imputetur nisi voluntati. Hoc autem de peccato actuali, et mortali intelligendum est. Neque his verbis aliud voluit ostendere Augustinus, ut ipse ait in Retract. nisi quia voluntas est qua peccatur, et qua recte vivitur.

DIST. XLI.

Qualiter ex obliquitate intentionis habeat fieri opus malum.

Cumq. intentio, ut supra dictum est, et cetera.

Expositio textus.

Diuisio.

SUPRA ostendit Magister qualiter actus habeant rectificari ex rectitudine intentionis, et voluntatis. In hac parte intendit determinare, qualiter actus ex defectu intentionis, et voluntatis habeant depravari. Diuiditur autem pars ista in duas partes. In quarum prima comparat Magister opera ad intentionem deficientem. In secunda vero comparat malos actus, siue mala opera ad voluntatem, ibi: *Post hoc inuestigari oportet, et cet.* Prima pars diuiditur in tres partes. In quarum prima Magister mouet quaestiones, et determinat secundum quorundam opinionem. In secunda vero obijcit contra illam determinationem, adiungens illi quaestioni quamdam responsionem, ibi: *Hic autem obijciuntur.* In tertia Magister secundum illorum opinionem, qui trifariam distinctionem actuum ponunt, ut in distinct. precedenti patet, aliam ponit determinationem, ibi: *Alij vero, qui trifariam distinctionem actuum faciunt: vbi innuit, quod actiones nostrae diuiduntur per tres differentias, scilicet per bonam, et malam, et indifferentem inter vtramque mediam. Similiter secunda pars principalis diuiditur in tres partes. In prima quaerit Magister vtrum omne peccatum exterius sit voluntarium sine a voluntate. In secunda quaerit vtrum omne peccatum sit in voluntate, ibi: *Illius etiam intelligentia perquirenda est, et cetera.* In tertia vero concludit quod hoc non solum verum est de peccato exteriori quod sit voluntarium: sed etiam verum est de peccato interiori: quod quidem consistit circa voluntatis motum, ibi: *Si autem omne peccatum mortale, et cetera.* Et sic duas quaestiones principaliter determinat Magister in parte ista. Quarum vna est. Vtrum omnis actio mala sit quae non procedit ex intentione recta. Secunda est vtrum omnis culpa sit voluntaria.*

Fides intentionem dirigit. Dub. I.

CONTRA: Multi habentes fidem habent ma-

las intentiones: ergo videtur quod intentionis directio a fide non habet esse. Si tu dicas quod de fide loquitur quae per dilectionem operatur, ut pote de fide formata: tunc potius videtur quod directio intentionis debuit attribui charitati quam fidei. **I**TEM quaeritur iuxta hoc cum directio intentionis aliquo modo attribuat fidei, aliquo modo charitati, quare similiter non attribuitur spei, cum et ipsa sit virtus theologica, et respiciat finem sicut fides, et charitas.

RESPON. Dicendum quod cum intentio duo respiciat, videlicet oculum intellectus, et pedem affectus, duplici indiget directione, quorum vnum respiciat aspectum, et hoc est fides. Alterum vero affectum, et hoc est charitas. Et ideo dicit Bernardus quod ad simplicitatem oculi concurrunt charitas et veritas. Quando ergo Magister dicit quod fides dirigit intentionem: non de quacumque fide intelligit, sed de fide operante per dilectionem, sicut obiectum est. Magis tamen directionem attribuit fidei quam charitati: quia dirigere in via potius est luminis illustrantis quam virtutis adiuuantis, licet vtrumque sit necessarium ad hoc quod homo recte ambulet, et quod lumen videat: et quod pedem rectum habeat. Propter defectum primi non recte incedit cecus, et propter defectum secundi non recte incedit claudus. **A**D illud quod quaerit de spe, dicendum quod spei proprie loquendo non est dirigere, sed erigere: quia spes expectat per modum futuri. Vnde quasi data securitatem quamdam ne in via deficiat. Fides autem, et charitas praesentialiter potentias, in quibus sunt, in operibus dirigunt: quia vna illuminat, et altera inflamat: et ideo vna dirigit respectu veritatis, altera respectu bonitatis: et quantum ad haec duo sufficienter attenditur rectificatio animae in suis operibus: et ideo non oportet quod spei attribuat directio, sed solum erectio, licet illa erectio quodam modo dici possit directio.

Omnis vita infidelium peccatum est. Dub. II.

CONTRA: Infideles habent opera virtutum politicarum: sed virtutes politicae non sunt habitus mali, sed boni: quia non sunt vitia, sed Dei dona: ergo videtur quod opera illarum virtutum non sint peccatum. **I**TEM infidelis homo potest dare eleemosynam, ut Deus manifestet sibi viam veritatis: et in hoc disponit se, ut Deus det ei habitum fidei: sed in hoc quod homo ad gratiam se disponit, non peccat: ergo non videtur quod omnis vita infidelium.

Mat. 7. b

lium, siue omnis actio sit culpa. Oppositum autem huius est: quia arbor mala non potest fructus bonos facere: ergo si infideles malam voluntatem habent, et indirectam intentionem, et carent fide, et charitate: ergo videtur quod omnia faciant male, et nihil bene.

RESPON. Dicendum quod infideles non peccant in omni sua actione: nam quando eorum actio non repugnat fidei, nec bonis moribus, non est ratio aliqua, quare in ea, debeat esse peccatum. Quod ergo dicitur in littera, quod omnis vita infidelium est peccatum, dicendum quod hoc non dicitur propter hoc quod omnis actio quam faciunt in tota vita sua sit culpabilis, et demeritoria: sed hoc ideo dicitur, quia per nullam actionem, quam agunt liberantur a culpa, quamdiu in infidelitate persistunt: et ideo sensus est. Omnis vita infidelium est peccatum, id est non sine peccato. Similiter intelligenda est sequens auctoritas, et alia consimiles, cum dicitur quod vbi deest agnitio veritatis, falsa est virtus: non quia illa virtus sit vitium, sed quia deficit a vera virtutis perfectione: quia virtus vera dicitur, quae veraciter perducit ad vitam. **A**D illud ergo quod obijciunt, quod arbor mala non potest fructus bonos facere, intelligenda est locutio per se, id est si operetur voluntas mala, inquantum mala, videlicet mala intentione. Si autem non per se intelligatur, non est sermo verus nisi intelligatur de bono perfecto, quod quidem est bonum meritorium: sed tunc non sequitur: Non facit fructum bonum: ergo facit fructum malum: quia inter tale bonum, et malum est medium, sicut supra ostensum est.

Quamuis et illa, et cetera. Dub. III.

Innuat Magister quod peccata, quae a nescientibus, vel coactis perpetrantur, non omnino possunt sine voluntate committi. **C**ONTRA: Videtur falsum dicere. Primum, quia voluntarium praesupponit cognitionem, sicut dicit Philosophus: ergo quod fit per nescientiam, vel ignorantiam, est simpliciter involuntarium: ergo committitur sine voluntate. **I**TEM coactio inducit violentiam: sed violentia excludit voluntatem: ergo quod fit a coacto, non est voluntarium. Quaeritur ergo qualiter Augustinus intelligit cum dicit, quod quae fiunt per coactionem, et ignorantiam, non fiunt praeter voluntatem.

RESPON. Dicendum quod nouem sunt gradus voluntarij, secundum quos peccata voluntaria dicuntur secundum plus, et minus. Primo enim, et principaliter dicitur voluntarium, quod est a voluntate nullo inclinante, nec exterius, nec interius: sic fuit peccatum luciferi voluntarium. Secundo modo voluntarium dicitur quod est a voluntate aliquo suggerente exterius, sed nullo inclinante interius: et sic fuit peccatum primi hominis voluntarium. Tertio modo dicitur voluntarium quod est a voluntate, aliquo tamen inclinante exterius, et interius: et sic est peccatum mortale quod aliquis perpetrat ex deliberatione, et intentione post lapsum naturae. Quarto modo aliquod est voluntarium quod est a voluntate non mouente ad illud directe: mouente tamen ad illud ex quo sequitur, sicut est peccatum omissionis, quo quis omittit ad matutinum surgere, quia voluntarie se inebriauit. Quinto modo aliquod est voluntarium, quod est a voluntate non mouente ad illud directe, nec appetente, sed aliud refugiente: sic est peccatum quod homo facit mortis timore. Sexto modo est aliquid voluntarium, quod est a voluntate non plene id quod agit cognoscente: et sic peccatum ex ignorantia dicitur voluntarium. Septimo modo dicitur aliquid voluntarium, quia consequitur ad aliquid quod voluntarie factum est ab illo eodem, a quo illud fit: et sic peccata, quae consequuntur ebrietatem, in quam homo se scienter induxit, dicuntur voluntaria. **S.** Bon. To. 4.

Aliquo modo voluntaria. Octavo modo dicitur aliquid voluntarium, quia est ab aliquo potente prohibere, non tamen prohibente: et sic peccatum veniale quod est primus motus, dicitur esse voluntarium. Nono modo dicitur aliquid voluntarium, quod introductum est a voluntate aliena, sicut a causa prima: et sic peccatum originale dicitur voluntarium. In omnibus istis modis praedictis aliquo modo saluatur ratio voluntarij: proprie tamen, et principaliter in duobus modis primis. Et propterea dicit Augustinus quod illud quod dixerat, scilicet omne peccatum voluntarium de peccato primi parentis esse, est intelligendum, non quia illud solum sit voluntarium, sed quia illud inter cetera mere est voluntarium. Alia enim aliquo modo voluntaria sunt: licet non ita plene, sicut illud quod fit per nescientiam, et per coactionem. **A**D illud vero quod obijciunt, quod tam coactio, quam ignorantia excludit rationem voluntarij, dicendum quod verum est vbi est omnimoda ignorantia, et coactio sufficiens: sed voluntas numquam cogitur coactione sufficienti: ideo coactio numquam tollit rationem voluntarij. Ignorantia vero aliquando est per omnimodam priuationem discretionis: et tunc tollit simpliciter rationem voluntarij. Aliquando vero dicit priuationem alicuius circumstantiae, remanente nihilominus cognitione actus, et aliarum circumstantiarum: sicut est de illo, qui fornicatur nesciens fornicationem esse mortale peccatum, sciens tamen se cognoscere non suam: et tunc minuit, non tamen tollit rationem voluntarij: et sic loquitur Magister in littera. Et per hoc patet illa duo obiecta.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam igitur huius partis incidit hic quaestio circa duo. Primo quaeritur de diuisione actionis deliberatiuae, in bonam, et in malam, et indifferentem. Secundo quaeritur de comparatione peccati ad voluntatem. Circa primum quaeruntur tria. Primo quaeritur, verum actio deliberatiua diuidatur per bonum, et malum tamquam per differentias oppositas. Secundo quaeritur, vtrum diuidatur per bonum et malum tamquam per differentias essentiales, et intrinsecas. Tertio quaeritur, vtrum diuidatur per has differentias tamquam per differentias immediatas.

QVÆSTIO I.

An actio deliberatiua diuidatur per differentias oppositas.

S. Thomas 2. Sent. d. 40. q. 1. ar. 1. Regid. Rom. 2. Sent. d. 40. p. 2. q. 2. ar. 1. Rich. 2. Sent. d. 40. ar. 2. q. 1. Steph. Brulaf. 2. Sent. d. 41. q. 1.

CUM actio deliberatiua diuidatur in bonam, et malam. Quaeritur vtrum diuidatur tamquam per differentias oppositas. Et quod sic, videtur. Prima contrarietas in moribus est inter bonum, et malum. Vnde Philosophus dicit quod bonum, et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum: sed prima contraria maxime sunt opposita: ergo bonum, et malum circa actionem directam habent oppositionem, et repugnantiam. **I**TEM malum dicit priuationem boni: sed priuatio, et habi-

et habitus directe sunt opposita: ergo, et cetera. I T E M quae habent oppositos effectus, directe opponuntur: sed bona actio, et mala oppositos habent effectus in anima, quia bona actio ornat, et mala deformat: bona ordinat, et mala deordinat: ergo, et cetera.

I T E M quae habent oppositas retributiones directe habent oppositionem: sed bona actio, et mala habent oppositas retributiones, quia vni retribuitur aeternum gaudium, et alij aeternum supplicium: ergo, et cetera.

I T E M omnis recta diuisio est per opposita: si ergo actio moralis recte diuiditur per bonam, et mala: ergo membra huius diuisionis sunt opposita.

AD OPPOSITIVM. In post praedictam cap. de opposit.

1. S E D C O N T R A: Opposita nata sunt fieri circa idem: sed impossibile est bonitatem, et malitiam sibi econvertere circa eandem actionem succedere: ergo bonum, et malum circa actionem non habent oppositionem.

2. I T E M omne quod Deus facit, est valde bonum: et omne quod fit contra eius prohibitionem, est malum: sed eadem actio fit a Deo, et contra Dei prohibitionem: ergo eadem actio est bona, et mala: sed opposita circa idem sunt impossibilia: igitur bonum, et malum circa actionem non sunt opposita.

3. I T E M cum Dominus praecipit ex charitate, et seruus facit cum murmure: eadem actio est meritoria Domino, et demeritoria seruo: sed omne meritorium est bonum, et omne demeritorium est malum, ergo eadem actio est bona, et mala: ergo bonum, et malum circa actionem non sunt opposita.

4. I T E M aliquis incipit aliquam actionem ex charitate, et terminat eam ex vanitate, secundum quod dicit Gregorius. Saepe quod charitas incipit, culpa peragitur: ergo vna, et eadem actio potest esse meritoria, et demeritoria: et si hoc, redit idem quod prius: quod bonum, et malum circa actionem non sunt opposita.

5. I T E M bonum et ens conuertuntur: sed ens est in plus, quam actio: ergo et bonum: ergo si inferius non diuiditur per suum superius, actio deliberatiua non potest diuidi per bonam et malam tamquam per differentias oppositas.

C O N C L V S I O.

Actio procedens a voluntate deliberatiua diuiditur per bonam et malam, non solum tamquam per differentias disparatas, sed etiam directe oppositas.

R E S P O N. A D A R G V M. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod actio deliberatiua nata est habere duplicem bonitatem: scilicet bonitatem naturae, in quantum est actio procedens ab aliqua virtute, et bonitatem moris, in quantum est procedens a libero arbitrio, siue voluntate. Cum ergo quaeritur, vtrum bonitas, et malitia circa actionem habeant repugnantiam, ita quod ipsam diuidant tamquam membra opposita, dicendum quod hoc non est verum de bono, prout dicitur a bonitate essentiali, vel naturali: sic enim bonum non est differentia actionis, immo conuertitur cum ente, et reperitur in omni actione. Prout autem bonum dicitur a bonitate moris, sic est diuisiua differentia actionis, pro eo quod bonum moris in triplici differentia est. Quoddam enim est bonum in genere, quoddam ex circumstantia, quoddam vero bonum perfectum siue principale, siue secundum se bonum. Et qualibet harum differentiarum habet differentiam mali sibi ex opposito respondentem. Nam bono in genere opponitur malum in genere; bono ex circumstantia opponitur malum ex circumstantia: et bono simpliciter, siue secundum se opponitur malum secundum

A se, siue demeritorium. Horum autem omnium exempla sunt manifesta. Sic igitur actio procedens a voluntate deliberatiua diuidi habet per actionem bonam et malam, non solum tamquam per differentias disparatas, sed etiam directe oppositas. Vnde rationes, quae hoc ostendunt, concedenda sunt.

1. A D illud ergo quod primo obijcitur, quod opposita nata sunt fieri circa idem, dicendum quod si intelligatur de eodem numero, non habet veritatem nisi in subiecto, quod est substantia, proprie loquendo. Ipsi enim substantia est proprium, cum sit vna et eadem numero, quod sit susceptibilis contrariorum: circa actionem autem cum sit accidens, non oportet illud habere veritatem, quod bonum, et malum sint circa eandem actionem numero, sed sufficit quantum ad legem oppositionis, quod habeant fieri circa actionem eandem in specie. Alia est etiam ratio, quare bonum, et malum non possunt sibi succedere in eadem actione secundum eandem partem actionis, propter hoc quod esse actionis consistit in successione. Et hoc melius iam patebit.

2. A D illud quod obijcitur, quod omne quod Deus facit, est valde bonum, dicendum quod illud intelligitur quod ad bonum naturae: illi autem bonitati non repugnat malitia moris, immo eam praesupponit, et ideo eadem actio potest a Deo fieri, et nihilominus esse prohibita: ex hoc tamen non sequitur quod non sit contrarietas inter bonitatem moris, et malitiam. Vnde impossibile est quod vna et eadem actio sit simul; et semel in prohibitione, et in praecepto.

3. A D illud quod obijcitur, quod eadem actio est meritoria, et demeritoria, dicendum quod bonum, et malum meriti, et demeriti circa actionem non dicunt qualitates absolutas, sed comparationes diuersas. Vnde actio bona non est aliud, quam actio ordinata in finem: refertur autem actio in finem per intentionem. Quoniam igitur vna, et eadem actio potest esse a duplici intendente, et a duplici intentione: ita quod ab vno sicut a principali motore, ab altero vero sicut ab instrumento: et vna illarum intentionum potest esse recta, et altera illarum obliqua: hinc est quod vna et eadem actio potest esse bona, et mala per comparationem ad diuersa principia loquendo de bonitate, et malitia meriti, et demeriti. Ex hoc tamen non sequitur quod bonum et malum non sint opposita circa actionem. Nam est comparantur se circa eandem actionem in comparatione ad diuersas intentiones, non tamen comparantur se secundum quod comparantur ad eandem intentionem. Opposita autem respectiua secundum hoc legem habent oppositionis secundum quod ad idem comparantur.

Vnde nota quod aliter dicitur bonum de voluntate, aliter de actione exteriori: nam circa voluntatem dicitur qualitatem aliquam superadditam: et ideo impossibile est quod vna et eadem voluntas sit simul, et semel bona, et mala, nec absolute, nec in comparatione ad diuersa. Circa actionem vero bonum dicitur comparationem ad debitum principium, et ad finem. Vnde aliqua duae actiones per omnia consimiles tam in genere actionum, quam in genere circumstantiarum moralium frequenter differunt in hoc, quod vna est meritoria, altera vero non: quia vna fit ab habente charitatem, altera vero a non habente: et haec dicta sunt de bono, et malo secundum quod tantum valent, quantum meritorium, et demeritorium: quia secundum hoc curtebat obiectio.

4. A D illud quod obijcitur, quod actio inchoata ex charitate potest terminari in vanitate, dicendum quod verum est: sed licet illa actio vna sit in genere naturae, non est tamen vna in genere moris, pro eo quod est vna voluntas, quae est principium illius actionis: tamen aliter et aliter est disposita, dispositione, inquam, quae variat in genere moris, sicut est intentio recta, et obliqua.

5. A D

5. A D illud quod obijcitur, quod bonum est in plus, iam patet responsio: obijcit enim de bono naturae: et hoc modo non est differentia diuisiua actionis deliberatiuae.

Q V A E S T I O I I.

An diuisio deliberatiue sit per differentias essentielles, vel accidentales.

S. Thomas 2. Sent. d. 40. q. 2. ar. 2. Aegid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 40. q. 2. ar. 2. Richard. 2. Sent. d. 40. ar. 2. q. 2. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 41. q. 2.

AD OPPOSITIVM.

V T R V M haec diuisio sit per differentias essentielles, aut per accidentales. Et quod per essentielles, videtur. Accidentia sunt transmutabilia circa subiectum: sed bonitas, et malitia nullo modo transmutantur circa actionem, vt illa actio, quae modo est bona eadem numero, post modum sit mala, vel econvertere: ergo bonitas, et malitia non sunt differentiae accidentales actionis: et sunt accidentales, vel essentielles: ergo, et cetera.

2. I T E M quamuis quaedam accidentia sint inseparabilia secundum rem: tamen omnia sunt separabilia secundum intellectum: sed quaedam actio est ita mala quod nunquam potest esse, nec intelligi bona, vt pote blasphemare, et odire Deum: ergo videtur quod malitia non accidat tali actioni.

3. I T E M contingit aliquem habitum esse essentialiter bonum, vt pote charitatem, et gratiam: alique essentialiter malum, vt iniustitiam, et lasciuia: ergo pari ratione cum actus sint quasi ex habitibus, videtur quod aliqui actus sint essentialiter boni, et alique essentialiter mali, loquendo de bonitate, et malitia moris.

4. I T E M generi respondet species: ergo cum sit bonum in genere, et malum in genere, vtrique respondebit bonum, et malum speciale, siue per modum speciei se habens: sed genus est essentialiter speciei: et species etiam addit supra genus differentiam essentialiter: ergo necesse est aliquam actionem ponere quae sit essentialiter et bona in genere, et bona ex circumstantia: pari ratione et de actione mala: videtur ergo quod diuisio praedicta fiat per differentias essentielles, et intrinsecas.

F V N D A M E N T A. Li. 4. hypo. in princip. 20. 7.

S E D C O N T R A: Augustinus in quarta responsione contra Pelagianos: Peccatum non est natura aliqua, sed actus accidens ex defectu boni: sed omne quod inest alicui incidenter, inest ei accidentaliter: si ergo omnis malitia est incidens, nulla malitia est essentialis alicui actioni: ergo omnis est accidentalis.

I T E M differentiae essentielles sunt constitutivae eorum, quorum sunt differentiae: et differentiae constitutivae ex eisdem principijs manant, ex quibus manant ipsa constituta: sed malitia non habet causam effectiuam, sed defectiuam: actio vero causam effectiuam habet.

I T E M actio est a Deo, malitia non: ergo impossibile est quod malitia sit alicuius actionis differentia essentialis.

I T E M differentiae essentielles non alternantur circa individuum eiusdem speciei: sed actiones, quae sunt eiusdem speciei, differunt per bonitatem, et malitiam: quia vna est bona, et altera mala: ergo bonum, et malum non sunt essentielles differentiae actionis.

I T E M differentia essentialis aliquid addit supra illud quod diuidit, sed malum non addit aliquid supra actionem, sed potius priuat: ergo malum non est actionis differentia essentialis.

A

Malitia, si actio consideretur, vt actio, est velut accidens commune et separabile: si autem vt haec actio, est velut accidens inseparabile: si autem vt talis actio, est velut differentia essentialis. Ita et de bonitate dicendum est.

C O N C L V S I O.

R E S P O N. A D A R G. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod idem est quaerere, vtrum haec diuisio actionum alia bona, alia mala sit per differentias essentielles, quod est quaerere, vtrum bonitas, et malitia sint proprietates, vel conditiones essentielles actioni voluntariae. Et licet istud aliquo modo videatur posse concedi ei, qui sustinet illam opinionem quod non omnis actio a Deo est: tamen secundum illam opinionem, quae communiter sustinetur quod omnis actio a Deo est: et secundum id, quod naturaliter est, bona est, concedi non debet, nec potest rationabiliter sustineri, quod malitia essentialis sit actioni, cum potius dicat defectum circumstantiae alicuius, quae accidebat actioni. Si enim non accideret, non posset priuari actione manente. Attendendum est tamen quod malitiam contingit tripliciter comparare ad actionem. Aut secundum quod est actio, aut secundum quod haec actio, aut secundum quod est talis actio. Si comparatur malitia ad actionem secundum quod actio, sic tenet rationem accidentis separabilis, et communis. Rationem accidentis separabilis tenet in hoc quod actio, quae consuevit fieri cum culpa, potest causa aliqua interueniente fieri absque culpa. Rationem vero accidentis communis tenet, quia circa actionem eiusdem speciei contingit malitiam in aliquibus inueniri, in aliquibus vero non: sicut aliquis praedicando fidem Christi ex vana gloria peccat, alius vero meretur. Licet autem malitia respectu actionis considerata in genere habeat aliquo modo conformitatem ad accidens separabile, et commune: non tamen proprie est accidens tale: quia non dicit ens, sed defectum entis. Si autem comparatur malitia ad actionem, secundum quod est haec actio, sic tenet rationem accidentis inseparabilis, et proprii. Rationem tenet accidentis inseparabilis in hoc, quia illa actio eadem numero, quae est mala, non potest esse ulterius bona, propter hoc quod eadem numero resumere non potest. Rationem vero accidentis proprii tenet aliquando, licet non semper: in hoc quod illa malitia ortum habet ex proprietatibus agentis, et patientis, ex quarum comparatione necessario surgit inordinatio: sicut patet cum filius cognoscit matrem, vel cum homo blasphematur Deum. Vnde sicut inseparabiliter adharet propria passio subiecto, sic inseparabiliter adharet malitia huic actioni: non est autem malitia propria passio huius actionis, tum quia non dicitur de ea conuertibiliter, tum quia non dicitur positionem, sed priuationem. Si vero comparatur malitia ad actionem secundum quod talis actio est, sic potest habere rationem differentiae essentialis. Sicut enim albedo est essentialis homini albo secundum quod est albus: quamuis non sit essentialis secundum quod homo, sic malitia est essentialis actioni malae secundum quod mala. Quamuis autem aliquo modo dicatur essentialis: non tamen dicitur essentialis quia dicat veram essentiam, sed quantum ad modum se habendi. Et quoniam quaedam sunt nomina, quae imponuntur actionibus, non secundum quod sunt actiones tantum, sed secundum quod sunt deformes: hinc est quod talia mox nominata coniuncta sunt malo: et sicut castitas ponitur in genere boni essentialiter, sic adulterium, et mendacium ponitur in genere mali essentialiter. In hoc enim non significatur quod defectus sit essentialis actioni, sed quod defectus essentialis est actioni secundum quod defectiua.

Quod

QVÆSTIO III.

An diuisio deliberatiua sit per differentias immediatas.

S. Tho. 1. 2. q. 18. art. 8. Et 2. Sent. dist. 40. q. 1. art. 5. Et de malo q. 2. ar. 4. Scot. 2. Sent. d. 40. q. 1. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 40. q. 2. ar. 3. Richar. 2. Sent. d. 40. ar. 2. q. 3. Duran. 2. Sent. d. 40. q. 1. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 41. q. 3.



TRVM diuisio actionis deliberatiua per bonam, et malam, sit per differentias immediatas, an sit ponere differentiam tertiam, videlicet actionem indifferentem, Et quod sit per differentias immediatas, videtur. Omnia in gloriam Dei facite. Et: Omnia quaecumque facitis siue in verbo, siue in opere, omnia in nomine Domini nostri Iesu Christi facite. Aut igitur actio nostra est in gloriam Dei, aut non. Si sic: est bona. Si non: ergo omittitur illud quod mandat Apostolus: sed omittit facere quod praecipitur, semper est peccatum: ergo omnis actio, vel est meritoria, vel cum peccato: ergo nulla est indifferens. Si tu dicas quod est consilium: hoc non videtur: quia consilium nec datur de omnibus, nec absolute, sed sub conditione: nec peccat quis nolendo facere consilium: horum tria opposita reperiuntur in proposito: ergo non tenent ratione consilij.

AD OPPO SITVM.

1. Cor. 10. g. Coloff. 3. e

Mat. 12. c Greg. Moral. 17. et homil. 6. in Euangel.

2. ITEM De omni verbo otioso quod locutus fuerit homo, reddet rationem in die iudicij: sed verbum otiosum est, ut dicit Gregorius, quod caret ratione iustae necessitatis, et intentione pie utilitatis: sed omne verbum aut habet iustam necessitatem, et piam utilitatem, aut caret illa: ergo si omne verbum aut est bonum, aut otiosum, pari ratione et omne factum: sed de omni otioso reddemus rationem: et non reddemus rationem nisi de malis: ergo omne verbum, vel factum nostrum vel est bonum, vel malum.

3. ITEM Bernardus: In via Dei stare, et non progredi, retrocedere est: sed qui facit actionem non meritoriam non procedit in via Dei in actione illa: ergo per illam actionem retrocedit, et non retrocedit nisi per malam: ergo omnis actio vel est bona, vel est mala, et nulla indifferens.

4. ITEM voluntates per actiones perueniunt ad retributiones: sed nihil est medium, quin omnis voluntas aut sit bona, aut mala: nihil est medium inter retributiones, quin etiam omnes saluentur, vel damnentur: ergo videtur quod nihil est medium inter bonitatem, et malitiam circa actiones nostras.

5. ITEM Deus est alpha, et omega, principium, et finis: sed quod non est a Deo sicut a principio, priuatum est ratione boni: ergo similiter quod non est ad Deum sicut ad finem, priuatur ratione boni: priuatio autem boni nihil aliud est quam malum: ergo quod non est ad Deum sicut ad finem, est malum: et quod est ad Deum sicut ad finem, est bonum, hoc constat: sed omnis actio nostra vel est ad Deum sicut ad finem, vel non est ad Deum: ergo omnis actio nostra vel est bona, vel est mala.

6. ITEM cum voluntas nostra ex deliberatione faciat aliquid, aut quiescit in creatura, aut refert ad Creatorem. Si refert ad Creatorem, bene facit: si quiescit in creatura, male agit, et deordinatur: quia fruatur eo, quo est vtendum: ergo videtur quod voluntas in omni actione sua vel mereatur, vel demeretur.

SED

Quod autem dictum est de malitia moris, hoc ipsum intelligendum est et de bonitate. His visis, plana est responsio ad quaestionem, et etiam ad obiecta. Concedo enim quod haec diuisio actionis non est per differentias essentialis, et intrinsecas. Et rationes, quae hoc ostendunt, concedendae sunt.

1. AD illud quod obijcitur, quod accidens potest transmutari circa subiectum, dicendum quod illud non habet veritatem in omni accidente, nec respectu cuiuscumque subiecti, sed respectu subiecti permanentis, et fixi. Quando enim accidens comparatur ad aliquod successuum, hoc ipso quod adheret ei, inseparabiliter adheret: quia illud statim transit in praeteritum, et efficitur intransmutabile, et amplius idem numero resummi non potest. Actus enim numeratur subiecto, et tempore, et specie, siue termino: et ideo sicut est alius actus, cuius est aliud principium, et alius terminus, sic est alius actus cuius est mensura alia, et aliud tempus, intercessione, et renouatione facta in ipso actu: et ideo quamuis motui accidat velox, et tardum: tamen motus, qui est velox, secundum eam partem secundum quam est velox, numquam potest esse tardus: sic et in proposito intelligendum est.

2. AD illud quod obijcitur, quod accidentia dicuntur esse separabilia saltem in intellectu, dicendum quod numquam malitia sic adheret alicui actioni, quin essentia illius actionis possit praeter malitiam considerari. Cum enim dico actionem malam, dico actionem, et dico etiam defectum, et vtrumque per se diuisum possum considerare. Similiter cum dico actionem huiusmodi, et actionem hanc, duo dico: quia et monstro ipsam substantiam, et etiam accidentia, sub quibus substantia ipsa oculis carnis, vel mentis habet esse conspicua: et vnum potest praeter alterum considerari, et intelligi: malitia autem non adheret inseparabiliter actioni huius substantiae ratione substantiae substratae, sed potius ratione proprietatis, vel qualitatatis superadditae: et sicut substantia illa poterat intelligi sine illa proprietate, sic et actio sine malitia.

3. AD illud quod obijcitur, quod aliquis habitus est essentialiter bonus, et aliquis est essentialiter malus, dicendum quod etsi concedi possit aliquem habitum essentialiter esse bonum: non tamen concedi debet aliquem habitum essentialiter esse malum, secundum quod est habitus. Nam habitus secundum quod habitus dicit ens, et bonum: Quod ergo ipse obijcit de auaritia, et lascinia non valet, quia huiusmodi non sunt nomina habituum animae secundum quod sunt habitus, sed secundum quod sunt deformes, et defectiui: licet autem malitia non sit essentialis habitui, secundum quod est habitus: potest tamen ei esse essentialis secundum quod defectiuus: ita etiam contingit reperiri circa actum.

4. AD illud quod obijcitur, quod bono in genere respondet bonum in specie, et malo in genere similiter, dicendum quod malum in genere, siue bonum non dicitur proprie quod sit genus, sed propter quamdam conformitatem, quam habet cum genere, in hoc quod dicit quamdam potentiam indifferentem ad hoc quod fiat meritorie, vel demeritorie: et dum per circumstantias superadditas determinatur, quodam modo specificatur: non tamen malum secundum quod malum habet species proprias, pro eo quod priuationes non sunt in genere nisi per quamdam reductionem. Vnde specificatio, et distinctio malorum, aut attenditur ratione boni quod priuatur per malum, aut ratione boni, ad quod aliquis conuertitur in actu peccati. Et huius signum est quod non distinguuntur penes auersionem, sed penes conuersionem.

FVNDAMENTA. SED CONTRA: Velle mihi adiacet, et esse. Glossa: Est velle gratiae, velle vitij, velle naturae: sed actio respondet voluntati: ergo inter actionem meritoriam, et vitiosam, cadit aliqua actio media: non ergo omnis actio voluntatis nostrae est mala, vel bona, sed quaedam indifferens.

ITEM leuare festucam de terra nec est bonum in genere, nec malum: nec etiam bonum ex circumstantia, nec malum: similiter quantum est de se nec est meritorium, nec demeritorium: si ergo bonum moris diuiditur sufficienter per has tres diuisiones, et nihil est in genere quod non sit in specie, videtur quod talis actio non sit bona, vel mala, sed indifferens.

ITEM aliquis comedit, vt satisfaciatur appetitui naturali: talis actio non est bona bonitate meriti, hoc constat: quia non fit propter Deum, nec ad ipsum refertur, nec est mala malitia culpae: quia peccatum non concordat naturae, sed discordat: talis autem actio naturae est consona: ergo videtur quod aliqua actio nostra medium teneat inter bonitatem, et malitiam.

ITEM si omnis actio nostra esset meritoria, vel demeritoria, cum in eo qui caret charitate, nulla sit meritoria, omnis eius actio esset mala: ergo peccator in hoc, quod vadit ad ecclesiam: ergo et in hoc quod facit omnia alia opera: igitur numquam se disponeret ad gratiam, immo disponendo magis se elongaret.

ITEM nulla est actio bona, et meritoria, nisi quae sit bona intentione, et mediante, illa refertur ad debitum finem: ergo si omnis actio nostra esset bona, vel mala, meritoria vel demeritoria, in omni actione, et cogitatione nostra, qui in Deum non referimus, peccaremus: ergo vix esset aliquis, qui non peccaret millies in die, cum innumerabiles habeamus cogitationes, et affectiones, in quibus nihil cogitamus de Deo: de illis maxime loquor, qui magis intendunt actioni, quam contemplationi.

ITEM sicut charitas est principium omnium bonorum, sic libido, et concupiscentia est principium, et causa omnium malorum: sed multas actiones faciunt homines tota die, quas non faciunt nec ex libidine, nec ex charitate, immo vel ex amore naturali, vel sociali, vel ex quadam vrbantate ciuili, et consuetudine operandi: non videtur ergo quod omnis actio voluntaria sit immediate bona vel mala.

CONCLUSIO.

Actio diuisio per bonam, et malam non est per differentias immediatas, cum tertium genus reperitur operis, quod non est neque bonum neque malum, cum respectu sui generis, quam respectu operantis.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod cum quaeritur, vtrum actio diuidatur per bonum, et malum, tamquam per differentias immediatas, est quaestio de actione voluntatis deliberatiuae, secundum quod deliberatiua est: illa enim est, quae diuiditur per bonum, et malum. Et quoniam de actione voluntatis deliberatiuae dupliciter est loqui, scilicet quantum ad genus actionis, et in comparatione ad operantem: dupliciter possunt istae differentiae ad actionem comparari: aut secundum genus operis, aut respectu operantis. Si primo modo: sic planum est quod non est diuisio per immediatas, immo inter actionem bonam, et malam, actionem indifferentem contingit reperiri mediam: et hoc manifestum est, quia cum triplex sit differentia boni moris: quia est bonum secundum se, siue principale, et bonum ex circumstantia, et bonum in genere, et econtra, cum triplex sit malum, scilicet malum in genere, et malum ex circumstantia, et malum secundum se, inter haec om-

nia contingit reperiri medium. Nam inter bonum, et malum secundum se quasi media sunt illa, quae nec sunt bona secundum se, nec sunt mala secundum se, sicut sunt bona, vel mala in genere, vel ex circumstantia. Inter bonum ex circumstantia, et malum ex circumstantia media sunt tam indifferentia quam bona, et mala in genere: omnia enim illa indifferenter possunt fieri bona, vel mala ex circumstantia. Inter bonum autem in genere, et malum in genere, cadit medium indifferens simpliciter, sicut velle comedere, vel velle leuare festucam de terra, quae non dicunt bonitatem moris, vel malitiam. Et sic patet.

quod diuisio actionis per bonam, et malam quantum ad genus operis, non est per differentias immediatas, immo est reperiri differentiam tertiam: et in hoc communiter omnes concordant. Si autem loquamur de bonitate, et malitia actionis in comparatione ad operantem, sic sunt diuersae opiniones. Nam quidam dicunt quod est diuisio immediata: nihil enim facit, homo ex deliberatione, quod Deus non reputet ei ad praemium, vel non imputet ei ad aliquod demeritum. Vnde in die iudicij, vt dicunt, de omni actu deliberatio rationem reddemus. Et huic positioni videntur consonare verba sanctorum, qui dicunt quod non peribit capillus de capite, nec momentum de tempore, de quo rationem non reddemus, sicut dicit Bernardus, et hoc idem videtur dicere Anselmus, quod exigeret a nobis omne tempus impensum, qualiter fuerit expensum. Et ipsa veritas videtur huic consonare, cum dicit quod de omni verbo otioso rationem reddemus. Sed iste modus dicendi, aut multum ampliat viam salutis, aut multum coarctat. Nam ad hoc quod sit opus meritorium, aut dicent requiri actualem relationem illius operis ad Deum, et in particulari, aut dicent sufficere relationem in habitu, et in vniuersali. Si dicunt quod requiritur relatio in particulari, nimis est arcta via salutis, quia tunc in omni opere, quod homo non refert actualiter in Deum, demeretur, et peccat: quod valde seuerum est dicere. Si vero sufficeret intentio habitualis, et in vniuersali, tunc quando aliquis proposuisset in corde suo seruire Deo in principio anni, vel mensis, vel septimanae, vel diei, omnia opera, quae postea faceret, etiam nihil cogitans de Deo, essent sibi meritoria. Sed si hoc dicatur, valde ampliatur, et largitur via salutis: et in hoc auctoritatibus sanctorum obuiatur, qui dicunt eam esse valde arctam. Et ideo est alius modus dicendi quodam modo magis temperatus, quam sit ille, videlicet quod quaedam sint actiones deliberatiuae voluntatis, quae respiciunt ipsam directe: quaedam vero sunt, quae respiciunt ipsam secundum quod regit potentias naturales. Prima operatio est locutio, quae quidem est rationalis, secundum quod ratione vtitur. Secunda vero est comestio, vel ambulatio, et consimiles. Dicunt ergo quod circa illas operationes, quae respiciunt voluntatem rationalem, secundum quod rationalis est non contingit reperiri medium inter bonitatem, et malitiam: circa alias vero contingit. Vnde bene concedunt quod non omnis actio deliberatiua, vel bona est, vel mala. Locutio autem omnis vel bona est, vel mala: aut enim est utilis, aut otiosa. Et si otiosa, tunc est mala. Si utilis, tunc est bona. Et propterea Dominus dixit: De omni verbo otioso reddetis rationem: non de omni facto. Et beatus Iacobus in Canon. sua dicit, quod qui in verbo non offendit, hic perfectus est vir. Et propterea dicit quidam quod verbum prius debet venire ad limam, quam ad linguam. Sed tamen adhuc iste modus dicendi non videtur plene satisfacere: nam velle cogitare de veritate, est actus voluntatis secundum quod mouetur rationabiliter: et tamen frequenter homo cogitat de veritate, ita quod non refert ad Deum: et tamen durum est dicere quod peccet. Vltimus potest aliquis loqui alij ex naturali pietate,

Opinio 1.

Mat. 12. e Improbatio

Opinio 2.

Iacob. 3. a

Improbatio

Opin. 3.

Sco. dist. praesen. conuenit in conclusionem, sed discrepat in modo dicendi. Similiter S. Tho. 2. 2. q. 18. artic. 8. et 9.

Deut. 6. a

pietate, vel ex ciuili urbanitate, sicut qui salutat hominem in uia: et tunc ualde durum est dicere, quod peccet: nec potest dici quod omnis talis locutio sit meritoria. **I T E M** si plus est facere, quam dicere, potius reddemus rationem de facto otioso, quam de uerbo. Vnde sancti concludunt hoc a minori, ex uerbo Euangelij. Et ideo est tertius modus dicendi, quod in operibus uoluntatis deliberatiue, est ponere medium inter malitiam, et bonitatem. Nam quaedam actio a uoluntate deliberatiue procedens, est ordinata in finem debitum, scilicet ad Deum: et hæc quidem est bona: et si sit ex charitate, est meritoria uitæ æternæ merito condigni: si autem fiat extra charitatem, meritoria est merito congrui. Quaedam uero actio deliberatiua ex uoluntate procedens est non ordinata: et hæc est diuisio per immediata: sed non omnis actio non ordinata ad Deum tamquam ad finem est mala. Quia quaedam non ordinatur propter inordinatam conuersionem ad creaturam. Quaedam uero non ordinatur propter operantis negligentiam. Quaedam uero non ordinatur propter operantis infirmitatem, et miseriam. Prima differentia actionis non ordinatæ est mala malitia commissionis. Secunda est mala malitia omissionis. Tertia uero neutro modo est mala, sed est indifferens. Talis autem actio est, quando quis facit aliquam operationem, ita quod circa creaturam non afficitur inordinate: nec tamen illam operationem comparat ad Deum, sed facit propter aliquem finem qui respicit indigentiam naturæ: ut cum aliquis ambulat ut recreetur, uel comedit ut reficiatur: talis actio indifferens iudicatur, quia Deus nec illam remunerat, nec imputat in culpam: et hoc quia in tali actione non est malitia commissionis, quia non est inordinata dilectio: nec etiam omissionis: non enim semper omittit homo, quando actiones suas non refert in Deum. Indulgetur enim naturæ fragili, et infirmæ, ut multa possit talia facere: nec Deus requirit ab homine in tali statu distractionis et miseriam quod omnia quæ facit, referat ad se: requirit tamen aliquando quando est locus, et tempus: et tunc si homo non referat, omittendo peccat. Concedendum est igitur sicut rationes quædam ostendunt quod diuisio actionis per bonam, et malam non est per differentias immediatas, pro eo quod inter has differentias cõtingit reperiri medium, siue actio consideretur secundum genus operis, siue respectu operantis.

1. Ad illud ergo quod primo obijcitur de illo uerbo Apostoli: Omnia in gloriam Dei facite. Respondent aliqui quod est consilium, aliqui quod est præceptum, aliqui quod est finis præcepti, sicut illud: Diliges Dominum Deum tuum, et cetera. Omnibus autem prædictis modis prædictus sermo potest intelligi. Potest enim accipi affirmatiue, uel negatiue. Et affirmatiue dupliciter: quia hoc signum, omnia, potest ibi teneri collectiue, uel distributiue. Si accipitur negatiue, sic est præceptum, et tunc est sensus: Ita faciatis opera uestra, ut nihil faciatis contra gloriam Dei. Si autem intelligatur affirmatiue: et hoc signum, omnia, teneatur distributiue, et diuisiue, tunc est consilium, et admonitio. Admonet enim Apostolus secundum hunc sensum, quod quodlibet opus nostrum referamus in Deum, et de quolibet diuisiue possumus facere: et uile est nobis, et expediens si faciamus. Nullum enim est opus deliberatiuum quod a nobis fiat, quod quidem non possumus facere propter Deum: et si hoc faceremus, melius faceremus, quam quando non referimus. Si autem prædictus sermo teneatur affirmatiue: et hoc signum, omnia, teneatur collectiue: tunc nec est præceptum, nec consilium, sed finis præcepti, et consilij. Ad hoc enim debemus tendere, et hoc desiderare quod ad talem statum peru-

niamus, quod omnes cogitationes nostras, et affectus in Deum referamus: hoc autem tunc obtinebimus, quando Deum ex toto corde diligemus. Et sic patet, quod ex auctoritate illa non concluditur, quod aliquis peccet cum non refert opus suum in Deum actualiter. Nec ualet illud quod obijcitur, quod non potest esse consilium: non enim hic accipimus consilium proprie, prout proponitur iuris peritis: sed uocamus hic consilium quancumque monitionem generalem, quæ uiam expedit ad perueniendum in salutem, sicut sunt admonitiones Salomonis in libro Prouerbiorum, et consimiles horrationes ad bonum.

2. Ad illud quod obijcitur, quod reddemus rationem de omni uerbo otioso, dicendum quod otiosum non dicitur uerbum, quia non sit ordinatum in finem solum, sed quia omni caret utilitate, dum tamen aliquam deberet habere: et inter tale otiosum et meritorium, siue bonum cadit medium, quando aliquis facit aliquid quod non est omnimoda utilitate priuatum: nec tamen est ordinatum in Deum tamquam in finem ultimum: unde non dicitur homo esse otiosus semper, quando non laborat, sed tunc dicitur esse otiosus, quando non laborat, et deberet laborare. Frequenter tamen illa uerba, quæ uidentur esse inutiles, uilia fiunt dum ordinantur ad recreationem aliquam spiritus, et exclusionem accidia: secundum quod refertur beatus Bernardus dixisse, cum quemdam fecit cespitare: otiosum, inquit, fuit factum, sed non otiosum factum: fecerat enim hoc ad lætificandum illum, quem uiderat mortuum.

3. Ad illud quod obijcitur, quod in uia Dei stare, et non progredi, est retrocedere, dicendum quod uerum est, quod quando homo stat cum deberet ambulare: et quantum ad illud tempus dicit Bernardus, quod non peribit momentum de tempore. Et Anselmus quod exigitur a nobis ratio qualiter tempus fuerit expensum. Si autem queratur quando, hoc est difficile: immo impossibile determinare, quia diuersis personis diuersimode se offert opportunitas exeundi in bonas operationes, et in bonas affectiones, et intentiones: et ideo sancti ut reddant nos sollicitos terrent nos, et Dominus ipse cum dicit: Quod uni dico, omnibus dico, uigilate.

4. Ad illud quod obijcitur, quod non est medium inter uoluntates, et retributiones, dicendum, quod non est simile, pro eo quod omnis homo qui nascitur, nascitur cum peccato, a quo non liberatur nisi per gratiam, et illa gratia amittitur per culpam: unde necesse est uoluntatem esse gratam, uel odiosam: et quia retributiones respondent personis, hinc est quod omnes, qui non saluantur, damnantur, ita quod non est medium: non sic autem est de actione, quia a uoluntate, in qua est libido, potest aliqua actio exire etiam præter libidinem moris. Vnde sicut istud argumentum non ualet: Voluntas non potest esse sine libidine, uel gratia: ergo non potest moueri sine libidine, uel gratia: sic nec argumentum prius dictum.

5. Ad illud quod obijcitur, quod omne quod non est a Deo, est priuatum bono: ergo similiter omne quod non est ad Deum, dicendum quod non est simile, quia ordinatio actionis ad Deum, tamquam ad causam efficientem, uel ad principium, attenditur non solum quantum ad esse moris, sed etiam quantum ad esse nature: et ita respicit esse: ordinatio uero quantum ad finem respicit bene esse: quamuis autem non sit medium inter ens, et non ens, est tamen medium inter bene esse, et male esse, moris pro eo quod bonitas moralis non se extendit ad omnes actiones, sicut bonitas naturalis.

6. Ad illud quod obijcitur, quod si uoluntas aliquid facit, aut quiescit in creatura, aut refert ad Deum, dicendum quod quiescere dicitur aliquid alicubi dupliciter: aut quia sicut ibi tamquam in ultimo fine: et tunc

Mar. 13. d

et tunc est actio mala malitia mortalis peccati, quando scilicet uoluntas ponit creaturam sibi pro fine ultimo, et principali. Aut quia sic ibi sicut, non quia ibi ponit ultimum finem, sed quia non ulterius tendit: et hoc potest esse tripliciter, sicut dictum est supra. Aut ex aliqua inordinata affectione, qua illi rei alligatur. Aut ex negligentia, et torpore, quo negligit referre cum possit, et deberet. Aut quia ex quadam imbecillitate, et infirmitate aggrauatur, ut difficile sit ibi omnes actiones suas in Deum conuertere: et primis duobus modis est peccatum, tertio modo non. Notandum est tamen quod ad hoc quod aliqua actio sit meritoria, non oportet quod semper quis eam referat actualiter in Deum, sed sufficit relatio habitualis. Habitualementem relationem uoco, non quia habeat charitatem, per quam sit habilis ad referendum, sed quia in primordio operationis illius, uel alterius, ad quam illa consequenter se habet, intentionem habet ad Deum directam. Vnde si aliquis intendit dare pro Deo centum marcas, et incipit dare, et cogitat de Deo in prima marca, et in alijs non cogitat, nihilominus omnes dationes illæ sunt ei meritoria: et fructuosa: si autem opus alterius generis inciperet, oporteret quod intentio renouaretur ad hoc, ut opus esset meritorium. Per hunc etiam modum intelligitur esse in uirtis religiosi, qui in principio ex charitate deuouerunt portare religionis pondus: quidquid enim faciunt, quod ad suam religionis obseruantiam spectat, ex prima intentione, est eis meritorium ad salutem, nisi forte (quod absit) contraria intentio superueniat. In alijs autem, quæ ad religionem non spectant, secus est, quia illa intentio non se extendit ad alia habitualiter: et ideo non est parua securitatis, et utilitatis religionem intrare. Fuerunt tamen qui dixerunt quod habitualis intentio solum sufficit ad meritum satisfactionis: Opus enim est satisfactorium, si fiat in charitate: ad hoc autem quod opus sit meritorium uitæ æternæ, dicunt necesse esse concurrere actuale intentionem, quia nullum opus est meritorium, nisi fiat a charitate actualiter mouente. Probabilius tamen est dicere, sicut dictum est, quod ad utrumque sufficiat relatio habitualis. Relationem autem habitualementem uoco non quia quis in generali refert ad Deum omnia operadiei, uel anni: sed qua quis refert aliquod opus ad Deum: ita quod opus sequens directam habet ad opus primum ordinationem, et consequentiam: sicut est in illo, qui dat centum marcas, uel intendit ire ad sanctum Iacobum: in alijs autem non habet locum. Habitualementem etiam intentionem, siue relationem uoco, quando non præcogitatur in actu, ut tunc, sine ultimo, siue Deo, ex sola boni operis consideratione, ipsa charitas prompta, uel aliqua alia uirtus charitate informata ad ipsum bonum opus inclinat: sicut uir obediens meretur obediendo prælato sibi præcipienti, etiam si nihil de Deo cogitet, sed solum consideret quod bonum est obedire.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur circa secundum principale, scilicet de comparatione actionis malæ ad uoluntatem. Et circa hoc queruntur tria. Primo queritur, utrum omne peccatum actuale, tam mortale, quam ueniale sit uoluntarium. Secundo queritur, utrum omne peccatum mortale sit circa uoluntatem, sicut circa subiectum. Tertio queritur, utrum puniri, sicut etiam peccare, sit ipsius uoluntatis proprium.

QUÆSTIO I.
An omne peccatum actuale sit uoluntarium.
Alex. Alen. 2. p. q. 107. memb. 1. ar. 2.
S. Thomas 2. Sent. d. 41. q. 2. art. 1.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 41. q. 2. ar. 2.
Richardus 2. Sent. d. 41. ar. 2. q. 1.
Durant. 2. Sent. d. 41. q. 2.
Tho. Arg. 2. Sent. d. 41. q. 1. ar. 4.
Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 41. q. 4.
Gabr. Biel. 2. Sent. d. 41. q. 1.

VTRUM omne peccatum actuale sit uoluntarium. Et cum certum sit de mortali quod sic, queritur de ueniali. Et quod omne peccatum ueniale sit uoluntarium, uideatur, sicut dicit Augustinus et habetur in littera: Vsq̄ adeo peccatum uoluntarium est, ut nullo modo sit peccatum nisi sit uoluntarium: ergo si peccatum ueniale peccatum est: ergo necesse est ipsum esse uoluntarium. Si tu dicas quod omne peccatum est uoluntarium, aut uoluntate propria, aut uoluntate Adæ: et ueniale est peccatum, quia uoluntarium uoluntate Adæ. Obijcitur contra hoc: quia si ad rationem peccati uenialis sufficit, quod sit uoluntarium uoluntate Adæ, cum illud peccatum quod Adam transfudit in nos, sit peccatum originale, ueniale peccatum esset originale: quod si hoc est falsum, restat quod et primum.

I T E M motus inordinati, et ad illicita, qui dicuntur esse in nobis peccata, non sunt peccata nec in paruulis, nec in furiosis: hoc autem non est, nisi quia non mouetur usu rationis, et uoluntatis: ergo uideatur quod huiusmodi peccata sint in nobis uoluntaria uoluntate propria.

I T E M quando stomachus exinanitus ante horam comectionis appetit comedere, nulla est ibi culpa: quamuis sit ille appetitus immoderatus, et ad illud quod non licet tali tempore: hoc autem non est nisi quia motus ille inest de necessitate: ergo uideatur quod ad hoc quod aliquis motus ad illicitum sit ueniale peccatum, necesse est ipsum esse uoluntarium.

I T E M omne quod quis facit, aut facit naturaliter, aut facit uoluntarie, aut uolenter. Si igitur uenialia committimus: aut ergo per uolentiam, aut per naturam, aut per uoluntatem. Si per uolentiam: ergo nulla est ibi culpa. Si per naturam: similiter quia in his, quæ sunt naturaliter, non est culpa: ergo si peccatum ueniale culpa est, necesse est quod sit a uoluntate.

I T E M demonstrato aliquo ueniali, aut potest aliquis uitare hoc peccatum, aut non potest. Si non potest, et nullus peccat in eo quod uitare non potest: ergo committendo hoc peccatum, non peccat. Si potest uitare: et quod committimus potentes uitare, committimus uoluntarie: ergo, et cetera.

1. SED CONTRA: Septies in die, et cetera. **AD OPPO**
F Glossa: Singulis diebus per necessitatem, uel fragilitatem carnis, uel uolentes, uel inuiti peccamus. **SITVM.** *Prout. 24. b*
Si ergo peccamus uenialiter, uel uelimus, uel nolimus, uideatur quod non omne peccatum ueniale sit uoluntarium.

2. I T E M Augustinus in libro Retracta. Sunt, inquit, quædam necessitate facta improbanda, ut qui uult recte facere, et non potest. Vnde est illud Apostoli: Non quod uolo, hoc facio bonum, sed quod odi malum: sed talia sunt peccata uenialia: ergo aliqua uenialia sunt de necessitate, non ergo a uoluntate.

3. I T E M August. 19. de Ciuitate Dei: Nonnullum uitium est, cum caro concupiscit aduersus spiritum: sed caro concupiscit aduersus spiritum frequenter.

FYNDAMENTA.
De uer. Rel. 1. 4. et 1. Retracta. 23. 10. 1.
Lib. 1. ca. 9. fo. 1. et lib. 3. de lib. ar. c. 1. 10. 1.
Cap. 4. an. te medium. 10. 5.

Lib. 1. Ro- tra. c. 13. 10. 1.

ter ipso nolente, sicut in littera habetur: ergo velit nolit homo peccat venialiter: non ergo omne peccatum veniale est voluntarium. Minor probatur in littera. Ille, qui concupiscit aduersus spiritum carne, non ea, quæ vult facit, concupiscit quidem nolens, et in eo facit quod non vult.

4. ITEM peccata venialia sunt in nobis ex repugnancia sensualitatis ad rationem, et etiam ex surreptione, sicut sunt primi motus: sed velimus, nolimus est in nobis repugnancia sensualitatis: et multi etiam motus inordinati ex surreptione surgunt: si igitur voluntas non potest sensualitatem domare, et quod est ex surreptione præuenit voluntatem, videtur quod peccata venialia, quæ sunt primi motus, non sunt voluntaria.

5. ITEM aut aliquod peccatum veniale est inuoluntarium, aut non. Si sic habeo propositum. Si non: igitur omne peccatum veniale est voluntarium: sed omne voluntarium per voluntatem vitari potest: ergo per voluntatem potest quis vitare omne veniale peccatum: igitur potest quis cauere, vt numquam peccet venialiter: si igitur hoc est impossibile quod aliquis diu viuat in hac carne, quin committat aliquod veniale, videtur quod necessarium sit ponere aliquod veniale peccatum non esse voluntarium.

CONCLUSIO.

Peccatum quodcumque actuale voluntarium est, siue sit mortale, quod est voluntarium simpliciter, vel sit veniale ex deliberatione factum, quod etiam est simpliciter voluntarium: siue ex surreptione, quod secundum quid voluntarium est.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod voluntarium potest dici aliquid tripliciter: aut voluntate aliena, aut voluntate propria, aut partim voluntate aliena, partim voluntate propria. Et secundum hunc triplicem modum distinguendi voluntarium, triplex est differentia peccati. Peccatum namque originale voluntarium est: sed non voluntate eius in quo est, sed voluntate eius a quo, scilicet Adæ. Adam enim voluntaria transgressione corrupti se, et totam posteritatem. Voluntarium autem voluntate propria est peccatum actuale mortale: et hoc quidem genere peccati nullus peccat nisi consentiens. Voluntarium autem medio modo, scilicet partim voluntate propria, partim voluntate aliena, est veniale peccatum: illud maxime quod confurgit ex repugnancia carnis ad spiritum, vel ex corruptione virium animæ: hoc inquam peccatum, quia partim est a voluntate aliena, partim a voluntate propria, ideo quodam modo secundum Augustinum tenet rationem pænæ, quodam modo rationem culpæ: propterea dicit Augustinus: Quia homo non voluit vitare peccatum dum valuit, inflatum est, vt non possit dum velit. Voluntarium, inquam, dicitur per comparationem ad voluntatem Adæ, quia Adam deliberatiue voluit: Vnde et corruptio subsecuta est, ex qua oriuntur in nobis motus inordinati, qui dicuntur esse peccata venialia. Voluntarium autem voluntate propria, siue peccantis, non est omne peccatum veniale simpliciter, sed secundum quid. Illud enim est voluntarium simpliciter, quod est a voluntate præambula, et mouente. Illud autem quod oritur concomitante voluntate, et non prohibente, vel præcauente dum possit prohibere, vel præcauere, dicitur voluntarium quodam modo, siue interpretatiue, pro eo quod talis deordinatio voluntati imputatur: et hoc modo saltem omne peccatum veniale dicitur voluntarium, quia nemo peccat venialiter, nisi cum habet voluntatis usum: nemo etiam venialiter peccat in eo

A quod nullo modo potest prohibere, nec etiam potuit præcauere: Venialia enim peccata, etsi omnia non possint præcaueri, nec prohiberi, nullum tamen est singulare peccatum quod non possit prohiberi, vel quod saltem non potuerit præcaueri. Licet enim aliquis sit status, in quo necesse est aliquem cadere in aliquod peccatum determinatum, illum tamen statum potuit quis præcauere: et ideo si non præcauerit, voluntati eius imputatur: quamuis tunc illud prohibere non possit. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod omne peccatum actuale est voluntarium: nam priuatiue est voluntarium simpliciter, veniale autem vel est voluntarium simpliciter, sicut illud quod fit ex deliberatione, vt mendacium iocosum: vel secundum quid, siue quodam modo, sicut illud quod fit ex surreptione, sicut sunt primi motus.

1. AD illud ergo quod primo obijcitur in contrarium quod singulis diebus inuiti peccamus, dicendum quod in Glossa illa dicitur aliquis inuitus peccare non per priuationem voluntatis omnimodam, sed per priuationem voluntatis plene, siue complacentiæ, et hoc quidem verum est, quod frequenter inuiti peccamus et nobis displicet, quod sic inordinate mouemur: si tamen bene præcauissimus, in hunc actum, vel illum non incidissimus, licet non sic possimus præcauere, quin in aliquod cadamus. Sicut exemplum ponitur in naua, qui potest præcauere, et custodire, ne aqua per aliquod foramen determinatum ingrediatur: non tamen potest facere quod nullum habeat ingressum.

2. AD illud quod obijcitur, quod quædam necessitate facta sunt improbanda, dicendum quod Augustinus loquitur de necessitate venialium, non quantum ad hoc veniale vel illud determinate, sed generaliter quantum ad peccata venialia, vel etiam quantum ad aliquod genus venialis peccati: sicut videmus in iuvene et forti, quod numquam potest omnino vitare motus carnis, licet possit hac hora, vel illa hunc motum, vel illum vitare: et quia nihil impedit quod sit necessitas quædam in vniuersali, et voluntas quodam modo in particulari: ideo auctoritas illa non obuiat his, quæ dicta sunt.

3. AD illud quod obijcitur, quod non nonnullum vitium est cum caro concupiscit aduersus spiritum, dicendum quod verum est: sed quod subiungitur quod necessarium est concupiscere, dicendum quod verum est de concupiscencia, loquendo generaliter: de concupiscencia vero huius, vel illius, hoc tempore vel illo, non est verum. Et quod dicit Augustinus quod concupiscit nolens: et Apostolus: Quod nolo malum, hoc ago: non priuat omnimode voluntatem, sed hoc priuat quod voluntas non est ibi mouens principale.

4. AD illud quod obijcitur, quod primi motus sunt ex surreptione, et ex rebellionem, iam patet responso per ea, quæ dicta sunt: verum enim est quod prohiberi, vel præcaueri non possunt generaliter, ita quod nullus infurget: quilibet tamen per se præcaueri potest. Et ratio huius est: quia nos non ponimus peccatum esse circa primos motus nutritiæ, sicut generatiuæ: actus enim nutritiæ necessarius est ad salutem nutriti, non autem actus generatiuæ: licet et alia ratio possit assignari: quia nutritiua est corrupta tantum, generatiua corrupta est, et infecta. Prima tamen ratio melius valet. Nam sicut vult Augustinus in primo de Ciuit. Dei: Si aliqua mulier corrumpatur violentem, si omnino repugnat, absque omni culpa est: et tamen a delectatione omnino immunis non est. Ait enim sic: Si illa concupiscibilis inobediencia, quod adhuc in membris habitat, præter voluntatis legem, quia lege sua mouetur, ab omni culpa immunis est in corpore non consentientis. Ex hoc patet quod si venialia rationem culpæ habent, hoc est quia a voluntate in particulari, et diuini vitari, et præcaueri possunt.

5. AD illud quod obijcitur, quod si potest vitari hoc

Quod non possit vitari omnia habet Concil. Trid. Sess. 6 c. 11. et can. 23. sed Andreas de Vegh. li. 14. ca. 20. exponit de possibilitate moralis. Nitiur enim c. 21. probare quod de possibiliitate seu metaph. pos. sint omnia vitari.

Lib. 1. Ro- tra. c. 13. 10. 1.

Li. 1. de Ci. Dei c. 1. 16. et 18. 10. 5.

hoc et illud, et sic de singulis, ergo omne, dicendum quod hæc est duplex: Iste potest vitare omne peccatum veniale, sicut hæc: Iste potest vincere omnem hominē. Aut quia potentia vitandi, vel vincendi comparatur ad obiectum coniunctum, vel diuisum. Si diuisum, sic vera est ista: Iste potest vitare, vel præcauere omne veniale peccatum: quia non est dare aliquod, quod non possit vitari. Si autem coniunctum: tunc est falsa: est enim sensus, quod possit facere vt omnino sit absque veniali peccato: et in hoc sensu dicitur quod non possumus omnia peccata venialia vitare. Nec valet ratio illa: Possunt vitare hoc, et illud, et illud: ergo omnia simul: immo est ibi figura dictionis, siue ex diuersa suppositione huius, quod dico veniale, siue potius: quia proceditur a pluribus determinatis suppositionibus huius verbi, potest, ad vnam: sicut si argueretur: Iste potest ferre hunc lapidē, et illū, et sic vsque ad decē lapides: ergo potest ferre hos decem lapides: et sic si diceretur: Homo est Plato: homo est Sortes: ergo homo est Sortes, et Plato: præmissæ sunt veræ, et conclusio falsa, et proceditur a pluribus suppositionibus determinatis ad vnam. Suppositio autem determinata dicitur, quando terminus non confunditur, sed debet reddere locutionem veram pro vno, sicut est cum dicitur: Homo currit: sic et in proposito intelligendum est, quia hoc verbum potest prout accipitur respectu omnis venialis cōiunctum, respicit omne veniale tamquam obiectum vnum: et dicit vnam perfectam potentiam excedentem, et vincentem omnem impulsū ad veniale peccatum: sicut si diceretur: Iste potest vincere decem homines, vel ferre decem lapides: et sic patet, quod ille processus non tenet, quia non seruatur ibi lex illationis recte.

QUESTIO II.

An omne peccatum sit circa voluntatem, sicut circa D subiectum.

S. Tho. 2. Sent. dist. 41. q. 2. art. 2. Egid. Rom. 2. Sent. dist. 41. p. 2. q. 1. art. 2. Richardus 2. Sent. dist. 41. art. 2. q. 2. Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 41. q. 5.

FVNDAMENTA. Ans. de concep. virg. c. 3. et 4.

TRVM omne peccatum sit circa voluntatem, sicut circa subiectum proprium. Et quod sic, videtur: Primo per Anselmum in lib. de peccato originali. Nusquam nisi in voluntate peccatum est.

ITEM hoc ipsum probatur tali ratione. Membra, et opera, et quidquid nos sumus, subiecit Deus voluntati: quidquid igitur faciunt, totum imputadū est voluntati: si ergo in ea potentia est culpa, cui imputatur, et omnis culpa voluntati imputatur: ergo omnis culpa est in voluntate tamquam in subiecto proprio.

ITEM in ea sola potentia est culpa, in qua nata est esse iustitia: quia opposita nata sunt fieri circa idem: sed iustitia est in voluntate tamquam in subiecto, quia vt dicit Anselmus: Iustitia nihil aliud est, quam voluntatis rectitudo: ergo in eadem potentia, scilicet in voluntate est culpa tamquam in subiecto proprio.

ITEM in ea sola potentia est culpa, quæ cogi non potest: nam nullus peccat nisi in eo, a quo libere potest abstinere: sed sola potentia voluntatis est, quæ cogi non potest: ergo, et cetera.

ITEM in ea sola potentia est culpa, quæ aliquando denominatur bona, aliquando mala: sed nos non dicimur habere intelligentiam, vel memoriam malam, sed solum voluntatem malam: si ergo accidens denominat subiectum, et culpa denominat solam voluntatem: ergo culpa est in sola voluntate tamquam in subiecto proprio.

S. Bon. To. 4.

ITEM in ea sola potentia est culpa tamquam in subiecto proprio, ad cuius actū comparatur sicut ad causam proximam, et immediatā: sed nulla potentia animæ est causa proxima, et immediata culpæ, nisi sola potentia rationalis: nam memorari malum, vel intelligere malum non est culpa, sed velle malum culpa est: ergo, et cetera.

1. SED CONTRA: Numquam peccatur mortaliter nisi per consensum: sed consensus non tantummodo est voluntatis, sed etiam rationis: si ergo culpa est circa illam potetiam, per cuius actum perpetratur, ergo non tantum est circa voluntatem, sed etiam circa rationem.

2. ITEM non tantum peccatur affectione, sed etiam peccatur obliuione. Sicut dicitur: Caue ne obliuiscaris Domini Dei tui: et frequenter in Scriptura reprehendit eos Dominus, qui eius sunt obliui: ergo si obliuio est in memoria, videtur quod non tantum peccatum sit in voluntate, sed etiam in memoria.

ITEM non solum peccatur delectatione, verum etiam cogitatione, secundum quod homo constititur quotidie: sed cogitatio est intellectus, non affectus: ergo non tantum in affectu, verum etiam in intellectu habet esse peccatum.

4. ITEM non tantum peccatur deliberatione, verum etiam suggestione, secundum quod vult Gregorius: sed suggestio est in parte sensibili: ergo peccatum non tantum est in parte rationali, sed etiam in parte sensibili.

5. ITEM peccatum est deformitas, formaliter loquendo: sed constat, quod omni peccato imago deformatur: nam quodlibet peccatum quantum est de se gratiam expellit, quæ est reformatiua imaginis: ergo si imago non tantum respicit voluntatem, sed etiam alias potentias, videtur quod peccatum non solum in voluntate, sed etiam in alijs potentijs habeat esse.

6. ITEM nullus amat nisi quod iudicat esse amandum: ergo ante amorem inordinatum præcedit iudiciū inordinatum: si ergo præuium iudiciū inordinatū non potuit esse pœna, quia non præcedit culpā, necesse est, quod fuerit culpa: ergo prius est peccatum in ratione, quam in voluntate: potius igitur videtur, quod subiectum peccati debeat assignari ratio, quam voluntas.

CONCLUSIO.

Peccatum vt dicit culpam est tantum in voluntate: vt autem dicit vitium, si materialiter capiat, est etiam in alijs potentijs: si autem causaliter, adhuc etiam tantum in voluntate.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiā est notandum quod peccatum de sua ratione duo dicit. Dicit enim de ordinatione, siue priuatione ordinis circa actū alicuius potentie: dicit nihilominus illā de ordinatione vt dignam vituperatione, et punitione: et quantum ad primum peccatum tenet ratione vitij aliquo modo corrumpentis: quantum ad secundum tenet ratione culpæ, et demeriti. Cū ergo cōparamus peccatum ad subiectū propriū, aut loquimur de ipso inquantū est culpa, aut loquimur de ipso inquantū est vitij. Si de ipso loquimur inquantū est culpa, et demeritū, sic proprie, et præcisè respicit liberū arbitriū. Quoniā enim libero arbitrio cōmissum est regimen totius hominis, si aliqua deordinatio fiat in regno totius animæ, ipsi libero arbitrio imputatur. Vnde si omnia membra, per quæ cōsummata est, et omnes potetie, in quibus aliqua deordinatio facta est, traherentur in causam, omnia cōquererentur de libero arbitrio, cui subiecta sunt: et ei Dominus totū imputaret, quidquid in eis malū gestū fuit. Vnde si tollatur liberū arbitrium, iā nullo modo erit peccatum. Et quia libertas arbitrii principaliter refertur penes voluntatē, sicut in præcedētibus ostēsum fuit, hinc est, quod culpa sub ratione culpæ in voluntate tantum

AD OPPOSITVM

Deut. 6. 6

b b b

dicuntur, aut duo diuersa non peccata. Quibus alij respondent, hac duo diuersa esse peccata non plura. Non enim plura peccata sunt, sed peccatum unum: quia una prauaricatio vel inobedientia in vtroque admittitur, siue quando vult, siue quando agit: et vnus est ibi contemptus, sed minor cum in voluntate solum peccatum continetur, maior vero cum voluntari etiam operatio additur: et ideo maius fit peccatum, sed non plura, cum voluntas operi mancipatur.

Alia contra eisdem oppositio.

SED adhuc eisdem obijcitur. Si unum tantum illa duo peccata sunt, cum quis voluntate mali prius concepta, deinde opus patrauerit, non pro aliquo reus est, nisi pro quo ante opus reus erat, cum adhuc in sola voluntate peccatum consistebat. Nullus enim reus est eterne mortis nisi pro peccato: sed peccatum aliud non est admissum actione, quam prius admissum erat voluntate. Non ergo pro aliquo alio iste fit damnabilis actu peccando, quam ante fuerat, cum sola voluntate delinquebat. Ad hoc etiam et illi respondent, dicentes propter peccatum quidem tantum illum furem reum constitui: et quamuis eius voluntas et actio unum sint peccatum, pro alio tamen reus factus est actu peccando, quam prius erat sola voluntate delinquendo: quia pro actu, qui est aliud quam voluntas, licet non aliud peccatum.

Alia aduersus eisdem obiectio.

ITEM et adhuc quaestioni instant, dicentes hac duo ideo diuersa esse peccata, quia diuersorum legis mandatorum prauaricationes sunt. Alio enim mandato legis prohibetur actio fur- ti, scilicet: Non furaberis: alio furandi voluntas, scilicet: Non concupisces rem proximi tui. Cum autem hac duo diuersa mandata sint, quibus illa duo prohibentur, patet illa duo diuersas esse prauaricationes, diuersa igitur peccata. Ad quod etiam illi dicunt, diuersa quidem esse mandata, quibus illa duo distinctim prohibentur, ut Augustinus docet super Exodo. Verumtamen in illis non obseruatis una tantum prauaricatio incurritur, unumque contrahitur peccatum; licet duo diuersa illis prohibeantur. Sicut e conuerso duo sunt mandata charitatis, quibus duo praecipiuntur diligi: una tamen in eis nobis commendatur charitas.

Si peccatum ab aliquo admissum, in eo fit quousque poeniteat.

PRAETEREA queri solet, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transferant, nondum tamen vera habita poenitentia, utrum illud peccatum usquequo poeniteat, sit in eo. Quod non esse videtur: quia voluntas illa, qua prius fuit, non est, neque actio: quia non vult illud vel agit, quod ante voluit et egit. Sed non est ignorandum peccatum duobus modis dici esse in aliquo, et transire, scilicet actu, et reatu. Actus est in aliquo, dum ipsum peccatum ut actio, vel voluntas, in peccante est. Reatu vero, cum pro eo, siue transferit siue adsit, mens hominis polluta est et corrupta, totusque homo supplicij obligatur perpetuis. Nec unquam est in aliquo peccatum actu, praeter originale, quin sit etiam reatu: sed est reatu intelligendum, postquam transit actu.

Quibus modis dicatur in scriptura reatus.

REATVS in scriptura multipliciter accipitur, scilicet pro culpa, pro poena, pro obligatione poena temporalis vel aeternae. Si enim mortale est, obligat nos poena aeterna: si veniale, obligat nos poena temporalis: duo enim sunt genera peccatorum, mortalium scilicet et venialium. Mortale est, per quod homo mortem aeternam meretur. Crimen enim, ut ait Augustinus, est quod est dignum accusatione et damnatione. Veniale autem quod hominem usque in reatum perpetuae mortis non grauat, verumtamen poenam meretur, sed facile indulgetur.

De modis peccatorum, qui multipliciter assignantur.

MODI autem peccatorum varias in scriptura habent distinctiones: in qua dicitur peccatum duobus modis committi, scilicet cupiditate et timore, ut Augustinus tradit super illum locum Psalmi: Incensa igni et suffossa. His enim duobus modis dicit omnia peccata mortalia includi. Et incensa igni ea dicit, quae ex cupiditate male incedente oriuntur. Suffossa vero, quae ex timore male humiliante promeniunt: quod est, quando quis cupit non cupienda, vel timet non timenda. Alibi vero dicitur peccatum fieri tribus modis, scilicet cogitatu, verbo, et opere: unde Hieronymus super Ezechiel. Tria generalia delicta sunt, quibus humanum subiacet genus. Aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus. His aliquando etiam additur quartus modus, scilicet

scilicet consuetudinis: quod in quatruiduano Lazaro significatum est. Dicitur quoque homo peccare in Deum, in se, et in proximum. In Deum, cum de Deo male sentit, ut hereticus, vel que Dei sunt usurpare presumit indigne participando Sacramentis, vel quando nomen Dei perterando contemptibile facit. In proximum peccat, cum proximum iniuste laedit: In se vero, cum sibi et non alij nocet.

Quo modo differunt delictum et peccatum?

VARIAM quoque appellationem habet. Dicitur enim peccatum etiam delictum. Et delictum fortasse est, ut ait Augustinus in quaest. Leuitici, declinare a bono: Peccatum est, facere malum. Aliud est enim declinare a bono, aliud est facere malum. Peccatum ergo est perpetratio mali, delictum desertio boni: quod et ipsum ostendit nomen. Quid enim aliud sonat delictum, nisi derelictum: et qui delinquit, quid derelinquit nisi bonum: Vel delictum est quod ignorer fit: peccatum quod scienter committitur. Indifferenter tamen et peccatum nomine delicti, et delictum nomine peccati appellatur.

De septem principalibus vitijs.

PRAETEREA sciendum est septem esse vitia capitalia, vel principalia, ut Gregorius super Exodo ait, scilicet Inanem gloriam, iram, Inuidiam, Accidiam vel Tristitiam, Auaritiam, Gastrimargiam, Luxuriam: quae, ut ait Ioannes Chrysostomus, significata sunt in septem populis, qui terram promissionis Israelii promissam tenebant. De his quasi septem fontibus cunctae animarum mortiferae corruptela emanant. Et dicuntur haec capitalia, quia ex eis oriuntur omnia mala. Nullum enim malum est, quod etiam non ab aliquo horum originem trahat.

De superbia, quae est radix omnis mali.

EX superbia tamen omnia mala oriuntur, et haec et alia: quia ut ait Gregorius: Radix cuncti mali est superbia. De qua dicitur: Initium omnis peccati est superbia, quae est amor propriae excellentiae. Cuius quattuor sunt species, ut Gregorius ait: Prima est, cum bonum quod habet quis, sibi tribuit. Secunda, cum credit a Deo esse datum, sed tamen pro suis meritis. Tertia, cum se iactat habere quod non habet. Quarta, cum ceteris despectis nult singulariter uideri. Merito ergo radix omnis mali dicitur superbia. Huic autem uidetur obuiare quod Apostolus ait: Radix omnium malorum est cupiditas, quia si radix omnium malorum est cupiditas, ergo superbia? Quo modo ergo superbia radix est, et initium omnis peccati?

Quo sensu utrumque radix dicatur omnium malorum, scilicet et superbia, et cupiditas.

SED utrumque recte dictum esse intelligitur, si genera peccatorum singulorum, non singula generum utraque locutione includi intelligantur: nullum quippe genus peccati est, quod interdum ex superbia non proueniat: nullum etiam, quod ex cupiditate aliquando non descendat. Sunt enim nonnulli hominum, qui ex cupiditate fiunt superbi: et aliqui ex superbia fiunt cupidi. Etenim, ut ait Augustinus, homo qui non esset amator pecuniae, nisi per hoc putaret se excellentiorem esse, ideoque ut excellat, diuitias cupit: tali homini ex superbia oboritur cupiditas. Et est aliquis qui non amaret excellere, nisi putaret per hoc diuitias maiores habere. Ideo ergo excellere laborat, quia diuitias habere amat. Huic innascitur superbia, id est amor excellentiae ex cupiditate. Patet ergo quod ex superbia aliquando cupiditas, et ex cupiditate aliquando superbia oritur: et ideo de utraque recte dicitur, quod sit radix omnis mali.

D I S T I N C T. X L I I.

Descendit ad spirituales differentias peccati in communi.

Cum autem voluntas mala, et operatio, et cet.

Expositio textus.



VPRA ostendit Magister qualiter peccatum ortum habeat a voluntate in generali: in hac vero parte descendit Magister ad differentias peccati. Diuiditur autem pars ista in duas partes. In quarum prima descendit Magister ad differentias peccati com-

munis. In secunda vero descendit ad vnum peccatum speciale, quod est inter cetera peccatorum genera magis graue, et abominabile, infra distinct. 43. Est praeterea quoddam peccati genus, et cet. Prima pars quae spectat ad praesentem distinct. tres habet partes: quoniam differentia peccati ad peccatum potest attendi tripliciter, aut quantum ad actum, aut quantum ad reatum, aut quantum ad peccandi modum. In prima ergo inquit Magister differentiam inter peccata operis, et voluntatis. In secunda inquit differentiam ex parte reatus, quae est inter genus peccati originalis, et actualis, venialis, et mortalis, ibi: Praeterea quari solet, et cet. In tertia vero subiungit diuersos modos peccandi, siue diuersa genera peccatorum per modum narrationis, ibi: Modi autem peccatorum

bb 3 varias:

varias, et cet. Prima pars diuiditur in duas. In quarum prima Magister mouet quaestionem, et determinat secundum duplicem opinionem. In secunda vero ponit, et respondet obiectionibus, quae impugnare videntur opinionem magis probabilem, ibi: *Quia cum confiter, et cet.* Similiter secunda pars, in qua inquirunt differentias peccatorum quantum ad reatum, duas habet. In prima quaeritur, qualiter reatus possit manere, peccato abeunte: in qua accipitur differentia actualis peccati, et originalis, quia actuale transit actu, et remanet reatu; originale autem econuerso. In secunda vero ostendit, quod reatus multipliciter accipitur in Scriptura, videlicet pro obligatione poenae aeternae, et poenae temporalis, ex quo accipitur differentia mortalis peccati, et venialis, ibi: *Reatus in Scriptura multipliciter accipitur*. Similiter tertia pars duas habet partes. In quarum prima tangit Magister quinque modos diuidendi peccata consuetos in Scriptura. In secunda vero remouet dubitationem, quae ortum habet ex vna illarum diuisionum, ibi: *Ex superbia tamen omnia mala priuatur, et cet.*

Nec unquam est, et cet. Dub. I.

Innuat Magister, quod peccatum interdum est in aliquo reatu, postquam transit actu. **C O N T R A:** Videtur hoc esse falsum. Aut enim reatus, siue obligatio peccati fundatur super actum peccati, aut super prouitatem, aut super deformitatem. Si super actum: ergo transeunte actu, necesse est ipsum transire: ergo non manet peccatum quantum ad reatum, postquam transit quantum ad actum. Si super prouitatem: ergo cum prouitas remaneat in homine post gratiae susceptionem, videtur quod reatus remaneat post peccatum etiam post gratiam susceptam, quod est plane falsum. Si super deformitatem, et illa dicit priuationem, et priuatio nihil est: ergo fundatur reatus peccati super nihil: ergo pro nihilo obligatur homo ad poenam: ergo si nihil est plus in peccato nisi ista tria, non videtur quod peccatum possit remanere reatu, et transire actu: Quae ritur ergo super quid fundatur reatus, siue obligatio ad poenam.

Opin. 1.

Improbatio

Opin. 2.

Improbatio

Opin. 3.

R E S P. Dicendum quod secundum quod tria sunt in peccato, scilicet actus peccandi, et habitus prouitatis, siue macula peccati, et tertio defectus, siue boni priuatio, quae deformitas dicitur: secundum haec triplex fuit modus dicendi. Quidam enim dixerunt, quod reatus peccati fundatur super actum: nec tamen sequitur, quod reatus transeat cum actu, pro eo quod pro actu praeterito potest homo manere obligatus ad poenam futuram. Cum enim quis ex prauitate actionis suae reus poenae efficitur: et si actus ille pertranseat, reatus siue obligatio non pertranseat, sicut patet in latrone, vel in eo qui aliquod facinus perpetravit. Sed haec modo obuiat potestas absolutionis a reatu: si enim reatus fundatur super actum praeteritum, cum actum praeteritum necesse sit esse praeteritum, cum est reus non potest esse non reus, quod manifeste falsum est. Alius modus dicendi fuit, quod reatus fundatur super prouitatem, quae quidem prouitas dicitur esse macula peccati, et illa macula est quasi quaedam dispositio reddens animam cremabilem: et ratione amotionis illius maculae dicimus lauare in sanguine Christi peccatis nostris. Sed haec modo dicendi obuiat possibilitas amotionis illius prouitatis absque infusione gratiae: sicut patet quando de auaro fit prodigus, auferatur ab eo prouitas ad auaritiam: si ergo reatus fundatur super illam prouitatem, cum aliquis de auaro fieret prodigus, absque gratia esset a reatu peccati absolutus, quod plane falsum est. Tertius modus dicendi est, quod reatus fundatur super deformitatem: deformitas autem non tantum dicit boni priuationem, sed etiam debitum habendi: et quia peccator debet Deo iustitiam, et honorem: et dum illis priuatur, per peccatum deformatur, ex hoc obligatur ad sustinendam poenam: quia enim debitor erat, et non poterat solueri in operibus, necesse erat ut perfolueret in passionibus: Sed huic modo dicendi obuiat reatus multiplici-
I m p r o b a t i o

tas. Quot enim peccata homo actualiter perpetravit, tot poenis reus erit: ex multis autem peccatis eiusdem speciei vna resultat in anima deformitas. Praeterea careria boni in homine obligat ad carentiam summi boni, non ad passionem supplicij, sicut patet in originali peccato: quia remota deformitate per gratiam, adhuc remanet obligatio ad poenam. Et propterea dici potest, quod reatus, siue obligatio ad poenam est, duplex, quidam scilicet respectu poenae aeternae, et quidam respectu poenae temporalis. Obligatio vero respectu poenae temporalis non semper requirit culpam praesentem, sed sufficit ad illam obligationem, quod culpa fuerit praeterita, et quod subsequuta fuerit plena emenda. Obligatio autem ad poenam aeternam fundatur super illam culpam: culpa autem, proprie loquendo, non est ipsa prouitas, sed ipsa deordinatio, siue quae est in actu, siue quae est in anima. Deordinatio autem in actu consistebat ex conuersione, et auersione: et secundum hanc duplicem comparisonem anima deordinatur cum peccat, et deordinatio in anima ratione auersionis dicitur deformitas, ratione vero conuersionis dicitur macula. Dico ergo quod reatus poenae aeternae fundatur super peccatum, et in quantum est deformitas, et in quantum est macula, sed differenter, quia ratione auersionis dignus est priuationem summi boni, ratione vero conuersionis dignus est supplicio. Fundatur etiam reatus super maculam, et deformitatem, quae est in anima per comparisonem ad actum, per quem illa macula, vel deformitas est introducta: et ideo plurificantur reatus secundum quod plurificantur peccata commissa.

E T per hoc patet responsio ad obiecta. Nam dico quod reatus poenae aeternae non simpliciter fundatur super maculam secundum quod dicitur prouitas vel postris aliqua, sed potius secundum quod dicitur deordinatio, et priuatio. Dico etiam quod non fundatur super deformitatem solum ratione priuationis, sed etiam ratione debiti: nec solum ratione auersionis, sed etiam conuersionis: nec solum super peccatum secundum quod est deformitas, sed etiam secundum quod est macula: et hoc est quod dicit Magister in littera: Reatu remanet peccatum in homine, cum pro eo siue transierit, siue adfuerit, mens hominis polluta est, et corrupta, totusque homo supplicij est obligatus perpetuis: et loquitur hic Magister, sicut patet, de reatu poenae aeternae, non temporalis: reatus enim poenae temporalis bene fundatur super illud, quod pertranseat.

Modi autem peccatorum varias in Scriptura, et cetera. Dub. II.

C O N T R A: Videtur quod non solummodo varias habeant, immo etiam infinitas: quia sicut vult Philosophus, bonum est vno modo, malum autem multipliciter. Et ipse etiam Dionysius dicit, quod malum est infinitum: ergo videtur quod in Scriptura non possit habere distinctiones determinatas. Iuxta hoc quaeritur de numero, et sufficientia harum distinctionum, quas Magister ponit in littera. Videtur enim quod aliqua inconuenienter assignentur. Nam cum omne peccatum sit in voluntate ex libidine mota male distinguitur peccatum in peccatum, quod est ex amore, et quod est ex timore. **I T E M** cum omne peccatum sit in cogitatione, et voluntate, male distinguitur peccatum per peccatum cogitatione, verbo, et opere. **I T E M** cum omne peccatum sit in Deum, male distinguitur peccatum per illas differentias in Deum, in se, in proximum. **I T E M** cum in omni peccato sit defectus aliquis circumstantiae
o m n e

Improbatio

Opin. 4.

r. Mag. moral. c. 22.

o m n e

omne peccatum videtur esse omisso: ergo male distinguitur per commissum, et omissum. Postremo videtur, cum omnis peccati initium sit superbia, quod male distinguitur peccatum per septem capitalia.

R E S P. Dicendum quod Magister in hac parte septem innuit diuisiones peccati secundum septemmodum eius comparisonem. Primo namque peccatum comparatur ad causam suam, ex qua habet ortum: et sic illa est diuisio peccati in actuale, et originale. Secundo vero comparatur ad poenam ad quam terminatur: et sic est illa diuisio peccati in mortale, et veniale. Has duas differentias Magister praemisit supra. Tertio peccatum comparari habet ad motiuium: et hoc quidem vel est ad bonum assequendum, vel ad malum fugiendum: et sic est tertia diuisio, quam Magister ponit in peccatum ex amore, et peccatum ex timore. Quarto peccatum comparari habet ad actum substratum: et sic est quarta diuisio peccati in peccatum cogitationis, verbi, et operis secundum triplicem potentiam scilicet affectiuam, interpretatiuam, et operatiuam: cogitatio enim pro affectione ibi accipitur. Quinto comparatur peccatum ad personam, quam offendit: et sic est quinta diuisio peccati in Deum, et in se, et in proximum. Sexto comparatur peccatum ad mandatum cui opponitur: et sic est illa diuisio in delictum, et commissum: quia delictum est contra preceptum affirmatiuum, et commissum contra negatiuum. Septimo comparatur ad vitia, quae ex ipso oriuntur: et sic est illa diuisio peccati in septem differentias capitalium. Et sic Magister ponit ibi septem diuisiones secundum septem peccati comparationes: quamuis tamen aliae diuisiones reperiantur, ad aliquam tamen reduci possunt, pro eo quod sumuntur secundum aliquam istarum comparationum: sic illa diuisio, qua beatus Iohan. in Canonica sua diuidit peccatum in superbiam vite, et concupiscentiam oculorum, et concupiscentiam carnis, reducitur ad illam, quae est ex parte motiui. Similiter et illa diuisio, quam Isidorus diuidit peccatum in peccatum quod est ex malitia, ex infirmitate, et ignorantia. Similiter illa diuisio, quam Gregorius diuidit in peccata carnalia, et spiritalia: nos sumit ex illo verbo: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis, et spiritus*; reducitur ad illam, qua peccatum diuiditur per comparisonem ad actus substratos, et sic patet sufficientia, numerus, et ordo istarum diuisionum. Ad illud ergo quod obijciunt, quod malum est infinitis modis, dicendum quod etsi hoc verum sit ex parte ipsius mali, et etiam per comparationes, quas habet ad particularia bona, et ad particulares personas: verum tamen ratione boni sibi oppositi, et ratione comparationum generalium, modis finitis, quamuis varijs, habet distingui. Ad illud quod obijciunt, quod diuisiones illae, quae hic assignantur non recte assumuntur, maxime quia in illis tribus primis diuisionibus primum membrum generale est ad omne peccatum, dicendum quod in illis tribus diuisionibus primum membrum accipiendum est cum praecisione, vt sit sensus quod peccatum aliud est ex amore tantum, aliud ex amore pariter, et timore: sic et in alijs duobus. Vel dic, quod diuidit peccatum penes motiuium, et actum, et obiectum, prout accipitur proprie, et immediate. Illud vero, quod obijciunt contra illam diuisionem, quae est in delictum, et commissum, non valet: quia non quaecumque omissio cuiusque bonae circumstantiae dicitur delictum, sed illa, quae est omissio actus debiti. Ad vltimum dicendum quod superbia dicitur dupliciter, vno modo prout omnis contemptus, et erectio mentis nomine superbiae continetur: et sic est initium omnis peccati. In omni enim peccato homo superbit, et se erigit contra Deum. Alio modo dicitur superbia appetitus dignitatis, et honoris: et hoc modo est speciale peccatum distinctum ab alijs peccatis.

Peccati diuisiones septem.

Isid. lib. 2. Sen. de summo bono c. 17. §. 3. Lib. 31. Moral. cap. 17. 2. Cor. 7. a

Septem esse vitia capitalia, vel principalia. Dub. I I I.

C O N T R A: Quia super illud: *Sex sunt, quae odit Deus*, Glossa sex capitalia vitia enumerat, quae in comparisonem septimi minorum sunt: et ista non continentur sub illis: ergo videntur esse 14. Itē Isidorus super Deuteronomio enumerat octo capitalia, scilicet castrimargiam, fornicationem, philargyriam, tristitiam, iram, cenodoxiam, accidiam, superbiam et ita videtur, vel quod ista diuisio sit diminuta, vel alia superflua. Item: Cum vitia opponantur virtutibus, et nos habeamus habitus virtutum, donorum, et beatitudinum, videtur quod deberent esse capitalia vitia saltem 21. Item: Cum virtus habeat sibi vitium oppositum penes superabundantiam, et defectum, videtur quod secundum numerum habituum bonorum debent duplicari habitus capitalium vitiorum, vt sint 42. Iuxta hoc etiam quaeritur, cum habeamus capitale vitium penes sensus, tactus, et gustus, vt luxuriam, et gulam, quare non habemus penes alios sensus. Quaeritur etiam pro quanto dicatur aliquid capitale peccatum, et de numero istius diuisionis, et sufficientia.

R E S P. Dicendum quod capitale vitium dupliciter potest dici, aut quia praecipuum, et magnum est in genere vitioso, aut quia caput est, et principium aliorum. Primo modo accipitur, in Glossa vbi vocantur illa vitia capitalia, quia magna sunt, et homo dignus est magna poena. Secundo modo hoc dicitur vitium capitale, quod est ratio principiandi multa peccata. Vnde Gregorius cuiusque capitali peccato assignat filias. Peccatum enim hoc ipso ponitur esse caput, et principium alterius, quo eius motiuium adeo cadit in animae appetitum, quod potest praestare fomētum, et motum, adeo vt ex ipso confurgat quoddam peccati corpus quodam modo metaphoricum continens varietatem ramorum, et membrorum, filiorum, et filiarum. Et hinc est, quod in delictis, quae opponuntur fidei, non ponitur esse capitale peccatum, quia error non cadit primo in animae appetitum: similiter nec prodigalitas, quae est opposita auaritia: Inanis autem gloria vno modo est capitale vitium, alio modo est filia. Nam prout inanis gloria dicit appetitum dignitatis, et excellentiae, sic est idem cum superbia, et est capitale vitium: et sic accipit Magister in littera, quia animus directe mouetur ad excellentiam, et dignitatem appetendam. Prout inanis gloria dicitur appetitus laudis: sic est filia, quia non desideratur laus humana nisi propter excellentiam. Et sic patet, quod non est controuersia inter istam assignationem, et illam Isidori. Isidorus autem accipit cenodoxiam, siue inane gloriam pro superbia proprie dicta, et vltimo super addit superbiam septem capitalibus quasi omnium vitiorum reginam. Sufficientia autem capitalium, et numerus multipliciter potest accipi. Vno modo sic: Cum peccatum capitale sit corruptio, siue prouitas respectu eius ad quod natura prona est ex corruptione primaria, multiplicari habet sicut multiplicari habet illa prouitas. Prouitas autem illa potest multiplicari ex parte obiecti sic: quia aut attenditur quantum ad appetitum apparentis boni, aut quantum ad fugam apparentis mali. Si primo modo: aut respectu boni interioris, et sic est superbia: aut exterioris, et sic est auaritia: aut inferioris prout spectat ad conseruationem propriae carnis, et sic est gula: aut conseruationem speciei, et sic est luxuria. Si respectu apparentis mali: hoc potest tripliciter esse, aut mali interioris, et sic est inuidia: aut exterioris, et sic est ira: aut inferioris, et sic est accidia, quae refugit malum carnis. Sed iste modus sumendi non videtur viquequaue continens. Omnis enim prouitas directe est respectu apparentis boni. Et ideo est alius modus multiplicandi hanc prouitatem secundum diuersitatem vitium animae. Quoniam prouitas aut attenditur in ipsa voluntate, rationali secundum se, aut per coniu-

Prou. 6. 6. Isid. colligitur ex li. 2. Sen. de summo bono c. 37.

Vitium capitale duobus modis consideratur.

Li. 32. Moral. cap. 17.

1. Modus.

Improbatio

2. Modus.

coniunctionem ad sensibilem, aut per coniunctionem ad vegetabilem. Si secundum se: sic potest esse tripliciter, aut in comparatione ad Deum, et sic est superbia: aut ad proximum, et sic est invidia: aut ad seipsum, et sic est accidia. Si per coniunctionem ad sensibilem, sic potest esse dupliciter secundum quod duplex est motus sensibilis scilicet concupiscibilis, et irascibilis: si per coniunctionem ad concupiscibilem, sic est auaritia: si ad irascibilem, sic est ira. Si attendatur per coniunctionem cum vegetabili, sic potest esse dupliciter aut quantum ad generatiuam, et sic est luxuria: aut quantum ad nutritiuam, et sic est gula. Quantum ad augmentatiuam nulla est, quia illa est pure naturalis. Sed quia ira ita est spirituale peccatum sicut invidia, et accidia: adhuc videtur, quod ille modus assignandi aliquam habeat inconuenientiam. Propterea tertio modo potest dici, quod pronitas ad aliquod apprensens bonum, aut est respectu boni, quod respicit spiritum secundum se, aut respectu boni, quod respicit spiritum in carne. Si respectu boni, quod respicit spiritum secundum se, hoc potest esse quadrupliciter secundum quatuor condiciones boni, ad quas pronus est appetitus noster. Appetit enim quis bonum sub ratione dignitatis, et hoc per superbiam: sub ratione proprietatis, et sic est invidia: sub ratione feueritatis, et sic est ira: sub ratione quietis, et sic est accidia. Si vero sit haec pronitas respectu boni, quod respicit spiritum in carne, hoc est tripliciter secundum triplicem conditionem, sub qua spiritus carnalis bonum appetit. Aut enim appetit bonum sub ratione sufficientis, et sic est auaritia: aut sub ratione demulcentis, et sic est luxuria: aut sub ratione reficientis, et sic est gula. Ex his patet sufficientia et numerus vitiorum capitalium. Non enim accipiuntur per oppositum ad virtutes, nec ad dona, nec ad beatitudines, sed secundum pronitates respicientes condiciones boni apparentis. Patet etiam quare penes alios sensus non habemus capitalia vitia, sicut penes gustum, et tactum, quia in his regnat pronitas amplior, quam in alijs sensibus. Vnde si delectationes quaeruntur in alijs sensibus, ad has reducuntur: ut propter si aliquis velit aspicere mulierem pulchram, ut in ea delectetur, et concupiscat, reducitur talis delectatio ad luxuriam. Similiter si quis velit aspicere pulchrum equum, vel librum ut ipsum habeat, talis delectatio reducitur ad auaritiam. Sicut enim appetitus spiritus secundum se quodam modo quietatur si habeat bonum excellens cum proprietate, et securitate, et quiete: sic appetitus carnalis quietatur, cum habeat bonum sufficiens, demulcens, et reficiens, nec acquirit nisi propter haec tria.

Initium omnis peccati est superbia. Dub. IIII.

Contra: Quia dicit Chrysostomus super illud Psalmi: A facie insipientiae. Omnis peccati initium insipientia est: sed cum non possint esse plura eiusdem initia prima, et principalia, videtur quod superbia non sit initium omnis peccati. Item obijcitur secundum quod Magister obijcit in littera: Radix omnium malorum est cupiditas. Si tu dicas, quod haec duo sunt radices peccatorum secundum diuersam comparationem, quaeritur tunc de diuersitate radicum, et quid intelligatur nomine radicis, et quae differentia sit inter capitale vitium et radicem. Item quae differentia sit inter initium, et radicem.

RESP. Dicendum quod differt dicere initium, et radicem. Nam initium proprie dicitur id, a quo inchoat motus: radix vero dicitur illud unde trahitur fomentum, et nutrimentum: et ideo cum peccatum trahat fomentum ex parte appetibilis, et dicat recessum a Deo: hinc est quod initium attenditur ex parte auersionis, et radix ex parte conuersionis, proprie loquendo. Et quoniam auersio est ex ratione contemptus, et conuersio est ex ratione cupiditatis, siue libidinis: hinc

A est quod superbia proprie loquendo dicitur initium, et cupiditas dicitur esse radix. Et quoniam in omni peccato est auersio, et conuersio: hinc est quod superbia dicitur initium omnium peccatorum, et cupiditas radix omnium malorum: et simul possunt stare illa duo: accipitur tamen nomen radicis, aliquando pro nomine initij, et econuerso. Capitale autem vitium differt a radice in hoc, quod sicut caput dicitur principale membrum, et membrum completum, et quod est principium aliorum quantum ad motum, et sensum, sic capitale vitium nominat peccatum completum, a quo omnia alia vitia oriuntur: radix vero dicitur aliquid sub maiori incomplectione: et ideo proprie loquendo radix non nominat genus peccati determinatum, sed pronitatem libidinis, quae concurret ad omne peccatum. Vnde notandum, quod radix accipitur aliquando generalissime, aliquando generaliter, aliquando minus generaliter. Generalissime, ut cum dicitur libido siue cupiditas esse radix omnium malorum. Generaliter vero, ut cum dicitur, quod duplex est radix, amor male accendens, et timor male humilians. Amor enim accipitur respectu boni, et timor respectu mali. Minus vero generaliter, ut cum dicitur triplex est radix scilicet concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae, per comparationem ad triplex bonum scilicet ad bonum inferius, exterius, et interius. Similiter initium peccati tripliciter potest accipi, siue nominari, aut prout dicit recessum liberi arbitrij a lege maiestatis: et sic dicitur superbia, siue contemptus: aut a lege veritatis, et sic est error: aut a lege bonitatis, et sic est insipientia, quae est contraria sapientiae. Et sic patet, quod non est contrarietas quando dicitur, quod initium omnis peccati est superbia, et quando dicitur de errore, et insipientia. Patet etiam quod non est contrarietas in hoc, quod aliquando dicitur vna radix, aliquando duae, aliquando tres. Patet etiam differentia initij, et ipsius radicis, et vitij capitalis. Et haec de generali diuisione peccatorum dicta sufficiant ad praesens.

Radix quot modis accipiat.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis secundum tria, quae hic determinatur, circa tria incidit hic quaestio. Primo est hic quaestio de comparatione peccati operis ad peccatum voluntatis. Secundo de comparatione peccati venialis, et peccati mortalis. Tertio incidit quaestio circa modos diuidendi peccatum. Circa primum quaeruntur duo. Primo quaeritur, vtrum peccatum voluntatis, et operis sint duo peccata, vel vnum. Secundo, vtrum vnum addat ad alterum.

QVAESTIO I.

An peccatum voluntatis, et operis sint vnum, vel duo peccata.

S. Tho. 2. Sent. dist. 42. q. 1. art. 1.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 42. q. 2. art. 2.
Richardus 2. Sent. dist. 42. q. 1.
Durandus 2. Sent. dist. 42. q. 1.
Tho. Arg. 2. Sent. dist. 42. art. 1. q. 1.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 42. q. 1.
Gabr. Biel. 2. Sent. dist. 42. q. 1.

VTRUM peccatum voluntatis, et operis sint duo peccata, vel vnum. Et quod sint plura, videtur super illud Romanorum, Repletos homicidij, Glossa: Pluraliter dicitur homicidij, quia aliud est homicidium

cidium voluntatis, et aliud homicidium operis. Si sic, est in homicidio: ergo pari ratione et in alijs peccatis.

2. I T E M multiplicato inferiori, multiplicatur superius: sed fornicatio exterior peccatum est speciale, voluntas etiam fornicandi peccatum est speciale: sed voluntas fornicandi est aliud, quam ipse actus fornicationis: ergo si ista sunt diuersa, et sunt peccata, loquendo formaliter: ergo sunt diuersa peccata.

3. I T E M multiplicato subiecto, multiplicatur accidens, quod consistit per illud subiectum: sed deformitas comparatur ad actionem, tamquam accidens ad subiectum: ergo vbi multae sunt actiones deformes, ibi multae deformitates, et vbi sunt multae deformitates, ibi multa peccata: et actio interior, et exterior sunt diuersae: ergo sunt in eis diuersae deformitates: ergo et diuersa peccata.

4. I T E M multiplicato vno oppositorum, multiplicatur et reliquum, quia tantum vnum vni opponitur: sed peccatum repugnat praecipio: cum igitur aliud sit praecipium, quo prohibetur actus interior, et aliud quo prohibetur actus exterior, quia aliud mandatum est: Non concupisces: et aliud: Non mechaaberis: ergo videtur quod sicut illa sunt duo praecipia, ita actio exterior, et interior sunt duo peccata.

5. I T E M magis conuenit voluntas interior cum voluntate interiori, quam voluntas interior cum actione exteriori: sed voluntas interior cum alia voluntate facit duo peccata diuersa: ergo multo fortius voluntas interior cum actu exteriori sunt diuersa peccata.

SEDCONTRA: Per se, et per accidens non ponunt in numerum: sicut cum diligo vinum, quia dulce, non dico diligere duo, sed vnum: sed actio exterior non est peccatum nisi propter voluntatem interioriorem: igitur voluntas interior cum actu exteriori non ponit numerum: ergo non sunt duo peccata, sed vnum.

I T E M actio inchoata non ponit in numerum cum seipsa consummata: sed peccatum inchoatur in voluntate, et consummatur in opere secundum quod dicitur: Concupiscentia cum conceperit, parit peccatum: peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem: ergo, et cetera.

I T E M bonum opus non ponit in numerum cum bona voluntate in ratione meriti. Vnde cum aliquis voluntarie bene operatur, non est ibi duplex meritum sed vnum: ergo pari ratione nec voluntas interior cum opere exteriori ponit in numerum in ratione meriti siue peccati.

I T E M formale in peccato secundum quod peccatum est libido, vel potus contemptus Dei, siue auersio: sed cum quis voluntarie opus nefarium perpetrat, non sunt duo contemptus, sed vnus: nec duae auersiones, sed vna: ergo voluntas interior, et actus exterior non sunt duo peccata, sed vnum.

I T E M multis peccatis multiplex debet infligi poena, siue remuneratoria, siue satisfactoria: sed pro peccato exteriori consummato non debetur alicui poena multiplex, nec diuersae imponuntur satisfactiones, sed vna: ergo voluntas interior, et actio exterior non sunt diuersa peccata.

CONCLUSIO.

Voluntas peccandi, et actus exterior peccandi si ordinata sint adinuicem, non sunt duo peccata formaliter: quia interior voluntas, et exterior actus vnum dumentur, compleunt peccatum.

RESP. AD ARG. Dicendum quod dupliciter contingit comparari peccatum operis exterioris, et voluntatis interioris. Vno modo prout ista duo coniuncta sunt, et ordinata, ita quod vnum est ex altero: et sic voluntas interior cum actu exteriori non facit diuersa

peccata, pro eo quod vnus est ibi contemptus, et vna auersio, et vna conuersio: voluntas enim est, quae conuertitur, non solum quantum ad actum proprium, sed etiam quantum ad actum inferioris potentiae, qui ei subijcitur. Quia igitur peccatum secundum quod huiusmodi dicit deordinationem per contemptum, et auersionem a Deo, et conuersionem ad creaturam: hinc est, quod cum ibi sit vna deordinatio, patet quod peccatum voluntatis, et operis vnum est, loquendo formaliter, et prout illa coniuncta sunt. Licet autem vna sit ibi ratio deordinandi, plura tamen sunt ibi deordinata: et ideo quamuis peccatum illud vnum sit formaliter, plura tamen sunt ibi materialiter. Si autem comparemus voluntatem interioriorem ad opus exterius, prout sunt separata, ita quod vnus peccet voluntate tantum, alius peccet voluntate, et opere: sic peccatum voluntatis, et operis sunt diuersa peccata, non solum materialiter, verum etiam formaliter, pro eo quod actus voluntatis, in quo consistit prima ratio deordinandi, numeratur, et est alius, et alius: hoc autem modo non quaerit Magister in littera, vtrum voluntas interior, et actio exterior sint diuersa peccata: hoc enim non est dubium quod diuersis peccatis peccet quis, si vna vice tantum velit malum, alia vice velit, et perficiat: sed de hoc quaerit, vtrum voluntas interior, et actio exterior sint diuersa peccata, secundum quod vnum ab altero procedit, et vnum alteri coniungitur: et ad hoc respondendum, quod quamuis sint plura opera culpabilia, et plura deordinata: quia tamen vna est ratio deordinandi, et vnus est ibi actus voluntatis, nec alter est culpabilis nisi propter illum, vnum est ibi peccatum. Et huic modo dicendi magis concordat Magister in littera respondens obiectionibus, quae fiunt pro parte altera, quae dicebant illa esse diuersa peccata. Et recte facit in hoc: quia quamuis aliquid possit dici numerari, ex quadam proprietate solummodo ex parte principij materialis: tamen proprie loquendo non numeratur aliquid ex parte principij materialis, nisi quia cum numeratione ex parte principij materialis concurrens numeratio ex parte principij formalis, sicut albedo numeratur in duobus hominibus albis: non sic autem est in proposito: et ideo rationes, quae hoc ostendunt, scilicet voluntatem interioriorem, et actionem exterioriorem esse peccatum vnum, concedendae sunt.

1. A D illud quod obijcitur de Glossa, dicendum quod Glossa aut loquitur materialiter, aut de homicidio interiori, et exteriori prout disiuncta sunt, ita quod vnum alteri non continuatur.

2. A D illud quod obijcitur, quod multiplicato inferiori multiplicatur suum superius, dicendum quod illud verum est de illo inferiori, cui suum superius est essentialiter, vel ad quod suum superius comparatur essentialiter: non sic autem est in proposito, quia peccatum est dicatur de voluntate, et actione, non dicitur praedicatione essentiali, sed magis accidentali.

3. A D illud quod obijcitur, quod multiplicato subiecto, multiplicatur accidens, dicendum quod verum est si subiectum per se multiplicetur, et illud in quo primo est accidens: deformitas autem peccandi non attenditur primo, et principaliter circa exterioriorem actionem, nec est ibi tamquam circa subiectum per se, sed est ibi ratione voluntatis interioris coniunctae: quod patet, quia si actio illa procederet ab alio principio, quam a voluntate, iam non esset culpabilis. Aliter potest etiam dici, quod illud intelligitur quando subiectum plurificatur et secundum rem, et secundum illam rationem, qua dicitur subiectum: ita quod non solum sunt plures res, sed etiam plura subiecta: quamuis autem actio interior, et exterior sint diuersae res, non tamen sunt diuersa subiecta deformitatis, sed vnus, pro eo quod sicut ordo potest esse in pluribus, quorum vnus est ab altero, tamquam in vno subiecto, sic etiam.

S. Tho. 1. 2. q. 2. ar. 1. Greg. de Arim. q. 1. ar. 1. tenet contrarium.

Improbatio
Tertius modus.

Pf. 37. b.

1. Tim. vlt. b.

Inicij et ra
dicis differ
rentia.

AD OP
POSITVM
Rom. 1. d

etiam et deordinatio. Quoniam igitur deformitas peccati dicit deordinationem a fine: hinc est quod circa actionem interiorem, et exteriorem consistit tanquam circa vnum subiectum, quamvis sint diuerse actiones, et res. Posset etiam instari contra illud verbum, quod hoc intelligitur de accidente absoluto, et non de accidente relato. Tale enim vnum potest esse in pluribus, dum tamen illa sint adinuicem relata, et ordinata: et per hunc modum se habent actio interior et exterior, quia vna procedit ab altera.

4. **A D** illud quod obijcitur, quod multiplicato vno oppositorum multiplicatur et reliquum, dicendum quod verum est secundum quod ei opponitur: præceptum autem quo prohibetur actus exterior, et voluntas interior non est aliud et aliud nisi ex hoc, quod in vno prohibetur voluntas cum opere, et in altero prohibetur voluntas etiam absque opere: et hoc modo bene concedo, quod voluntas interior et actio exterior prout sunt distinctæ sunt plura peccata: sed hoc modo non procedit inquisitio præfens, nec inquisitio Magistri.

5. **A D** illud quod obijcitur, quod magis communicat voluntas interior cum voluntate, quam cum actu exteriori, dicendum quod est conuenientia formalis, et conuenientia ordinis. Cum ergo dicitur, quod voluntas interior magis conuenit cum voluntate, quam cum actione exteriori, dicendum quod verum est de conuenientia formali, sed non de conuenientia ordinis: quia non sic est voluntas a voluntate, sicut est exterior operatio ab interiori voluntate: et ideo cum sint duæ voluntates, duæ sunt principales deordinationes, et propter hoc duo sunt peccata. Cum vero opus exteriori iunctum est voluntati interiori, a qua procedit, vna est ibi deordinatio, et vnum actuale principium deordinationis: et ideo vnum peccatum est ex ista parte, et ex illa parte plura peccata.

QVÆSTIO II.

An peccatum operis addat aliquid supra peccatum voluntatis.

*S. Tho. 2. 2. q. 20. art. 4.
Et 2. Sent. dist. 42. q. 1. art. 3.
Egid. Rom. 2. Sent. dist. 42. p. 2. q. 1. art. 2.
Richardus 2. Sent. dist. 42. q. 2.
Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 42. q. 2.*

FVNDAMENTA. **Psal. 68. f.** **V**trum peccatum operis addat super peccatum voluntatis, et quod sic, videtur.

SUPER illud Psalmi: Appone iniquitatem super iniquitatem. Glossa: Qui addit opus voluntati, addit iniquitatem iniquitati: sed qui hoc facit, aut facit nouum peccatum, aut maius: sed non nouum: ergo maius.

I T E M Augustinus: Vnusquisque miser efficitur mala voluntate: sed inferior cum desiderio malæ voluntatis impletur: sed non efficitur homo inferior per peccatum, nisi aggrauetur peccatum: ergo peccatum voluntatis aggrauatur per additionem operis.

I T E M ratione videtur: Apud humanam iustitiam grauius punitur qui peccat in opere, quam qui peccat voluntate solum, vel voluntate, et verbo, quam voluntate tantum: ergo si humana iustitia deriuatur ab æterna iustitia, et ei conformatur, vt in opere suo laudabilis sit, videtur quod maior pena fit dignus ille, qui peccat voluntate, et opera, quam qui peccat voluntate tantum: sed non est quis maior pena dignus nisi propter maiorem culpam: ergo, et cetera.

I T E M grauius peccat qui peccat in Deum, et in proximum, quam qui peccat in Deum tantum: sed qui

peccat voluntate interiori solum, non peccat nisi in Deum: qui vero peccat exterius in opere, frequenter peccat in proximum, sicut pater in adulterio, et homicido: ergo, et cetera.

I T E M quanto magis se homo glorificat, et in delicijs est, tanto magis dignus est pena: sed qui peccat voluntate et opere magis se glorificauit, et amplius delectatus est, quam qui sola voluntate peccauit: ergo maior pena dignus est: et si hoc, maiorem perpetratur culpam.

S E D C O N T R A: Super illud Psalmi: Etenim in corde iniquitates operamini. Glossa: Si vis, et non potes, Deus factum reputat: ergo si voluntas reputatur pro facto, videtur quod factum quantum ad rationem peccati nihil addat supra voluntatem.

I T E M Augustinus: Si contingat aliquis non concumbere cum vxore aliena: planum autem est eum cupere, etsi potestas daretur eum esse facturum, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehēderetur: ergo si non est minus reus, non magis peccat, quando consummat in opere, quam quando plene vult in voluntate.

I T E M grauitas, et magnitudo peccati consistit in quantitate contemptus: sed quando vir omnino consensit, tunc plena est auersio, et contemptus: ergo æquale est peccatum, siue opus adfit, siue desit.

I T E M opus exterius non est culpabile nisi propter voluntatem interiorem: ergo si tota ratio culpabilitatis ortum habet ab ipsa voluntate, videtur quod sola voluntate peccati existente tantum est homo culpabilis, quantum si peccaret in opere.

I T E M peccata spiritualia, quæ sola voluntate consummantur, grauiora sunt quam peccata carnalia, quorum consummatio fit in carne: si ergo prima quæ in sola voluntate consistunt, grauiora sunt quam secunda, quæ consistunt in voluntate, et opere, videtur quod opus non addat aliquid ad malitiam voluntatis.

D

CONCLUSIO.

Opus exterius non addit iniquitatem quantum ad maiorem Dei contemptum, quantum vero ad libidinem, et delectationem vique aggrauat: similiter quantum ad damnificationem, maxime autem quantum ad peccatum quo quis laedit proximum.

R E S P. A D A R G. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum queritur, vtrum opus addat aliquid ad malitiam voluntatis, hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo respectu voluntatis, quæ potest in opus procedere, sed tamen non procedit, quia non omnino plene vult: et respectu talis absque dubio malitia operis addit. Cum enim peccatum consummat in opere, tunc est plenus consensus: et non solummodo dicitur manducare mulier, sed etiam vir: et ideo peccatum tunc maius, et grauius est ratione maioris conuersionis, et etiam auersionis. Alio modo potest intelligi respectu voluntatis, quæ quidem in opus non procedit: non quia non velit, sed quia non potest. Et tunc mouetur ista quæstio: Cum ubique sit plena voluntas, vtrum grauius peccet qui vult, et non potest, aut qui vult et facit, esto quod vterque moueatur ex æquali amore. Hoc igitur modo quæstione intellecta respondendum est, quod vnum peccatum dicitur esse maius altero tripliciter, aut ratione maioris contemptus Dei, aut ratione maioris libidinis, siue delectationis, aut ratione maioris damnificationis. Primo modo loquendo opus non addit ad iniquitatem voluntatis, quia voluntas plene a Deo auertitur per se, sicut cum est operi coniuncta. Quantum vero ad delectationem, siue libidinem addit, et aggrauat, maxime quantum ad genus peccati carnalis, quo quidem peccat homo in seipso. Similiter quantum ad damnificationem addit: et hoc maxime quantum

R E S P.

A D O P P O S I T V M
Psal. 57. a

Lib. 2. de
lib. arb. c. 3.
in fin. 10. 1.

Lib. 23. de
Trinit. c. 5.
ca. 2.

Dubit.

Resp.

ad genus peccati, quo quis peccat in proximum. **A** Quantumcumque enim aliquis velit fornicari, numquam delectatur, sicut quando voluntas coniungitur actui exteriori. Similiter quantumcumque velit aliquis alterum occidere, non tantum facit damnum, quantum si actu occideret. Et quoniam Deus iustus iudex in puniendo non tantum considerat in peccato magnitudinem contemptus, sed etiam magnitudinem delectationis, et magnitudinem damnificationis: hinc est, quod aliquo modo opus addit ad nequitiam voluntatis. Vnde et rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt, quamvis non omnes cogant: maxime illa, quæ fit de similitudine diuinæ iustitiæ, et humane. Non enim est simile: quia homines considerant quæ exterius patent, et iustitiam publicam: Deus autem intuetur cor, et non solum considerat iustitiam publicam, sed etiam priuatam.

I. 2. **A D** illud vero quod obijcitur in contrarium de Glossa illa, et de auctoritate Augustini: quarum vna dicit, quod voluntas reputatur pro facto: et altera dicit quod non minus est reus, qui vult, et non facit, quam qui vult et facit, dicendum quod ambæ procedunt secundum quantitatem peccati, quæ attenditur quantum ad plenitudinem consensus, et quantum ad magnitudinem contemptus: et sic bene conceditur, quod opus ad talem voluntatem non addit.

3. **A D** illud quod obijcitur, quod quantitas peccati consideratur penes quantitatem contemptus, dicitur quod verum est, non tamen est verum præcisè: Deus enim non tantum considerat contemptum sui, immo etiam damnum proximi, et delectationem peccantis. Vnde et proximo patienti iniuriam facit vindictam, et maiorem patienti iniuriam facit maiorem vindictam: sic eum, qui delectatus est affligit, et eum qui magis delectatus est magis affligit: et ideo ratio illa ab insufficienti procedit.

4. **A D** illud quod obijcitur, quod tota ratio peccati est a voluntate, dicendum quod non est verum, quia aliqua sunt peccata non solum ex improbitate voluntatis facientis, sed etiam ex genere operis: quia sunt contra prohibitionem Dei, et contra dictamen iuris naturalis: verum est tamen, quod nihil quod fit ex parte operis, per se sufficit ad faciendum peccatum nisi adfit voluntarius motus: sed ideo ex hoc non sequitur, quod quamvis hoc non possit esse peccatum sine illo, quod hoc non addat ad illud. Et simile est: quia ferrum non vrit absque igne: ignis tamen cum ferro plus vrit, et plus penetrat, quam faceret per seipsum: sic et in multis alijs inuenitur.

5. **A D** illud quod obijcitur de peccatis spiritualibus, dicendum quod non est simile, pro eo quod peccata spiritualia spirituales habent delectationem, quæ in suo genere maiorem habent adhaerentiam, et maiorem improbitatem, quam etiam aliqua delectatio peccati carnalis: peccata vero carnalia numquam delectant tantum, quando sunt in sola voluntate, quantum quando sunt in voluntate et opere: nec etiam tantum damnificant: ideo non sequitur, quod in talibus opus non addat ad malitiam voluntatis.

ARTICVLVS II.

C O N S E Q U E N T E R proceditur circa secundum, videlicet de comparisonem venialis ad mortale. Et circa hoc duo queruntur. Primo queruntur, vtrum peccatum veniale, et mortale conueniant in auersione. Secundo queritur, vtrum conueniant in reatu siue obligatione ad aeternitatem pœnæ.

QVÆSTIO I.
A N peccatum veniale, et mortale conueniant in accessione.

*S. Tho. 2. 2. q. 88. art. 1.
Et 2. Sent. dist. 42. q. 1. art. 3.
Et de malo q. 7. art. 1.
Scot. 2. Sent. dist. 42. q. 4.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 42. q. 1. art. 3.
Richardus 2. Sent. dist. 42. art. 3. q. 1.
Durandus 2. Sent. dist. 42. q. 6.
Tho. Argent. 2. Sent. d. 42. q. 1. art. 4.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 42. q. 3.*

Vtrum veniale, et mortale conueniant in auersione. Et quod sic, videtur. Augustinus diffiniens peccatum dicit, quod peccatum non est appetitus rerum malarum, sed desertio meliorum: si ergo veniale peccatum est peccatum, ergo in ipso est desertio summi boni: sed ubi est desertio summi boni, ibi est auersio: ergo, et cetera. Si tu dicas, quod hæc ratio conuenit mortali tantum: tunc ego quero, in quo communicat veniale et mortale, et ratione cuius vtrumque dicatur peccatum. Si tu dicas, quod in conuersione ad commutabile bonum, hoc non videtur: quia conuerti ad commutabile bonum, non est peccatum, nisi per illud recedat homo a bono incommutabili: peccatum enim est priuatio, non positio: si ergo veniale peccatum, in quantum peccatum est, communicat cum mortali, et illud in quo communicat non est conuersio: ergo est auersio.

2. **I T E M** omne illud, quod est contra diuinum præceptum, auertit a Deo: sed veniale est huiusmodi: ergo, et cetera. Maior per se manifesta est. Minor probatur quia super illud, Nō concupisces, Glossa: Bona est lex: quæ dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet: ergo si peccatum veniale est malum, ergo per illud præceptum: Non concupisces, est prohibitum.

3. **I T E M** omne illud, quod deformat imaginem, auertit a Deo: peccatum veniale est huiusmodi: ergo, et cetera. Minor probatur per illud, quod dicit Augustinus: Amor inferioris pulchritudinis animam polluit: sed peccatum veniale est amor inferioris pulchritudinis: ergo, et cetera.

4. **I T E M** simplex ad quod se conuertit, totaliter se conuertit, sed tam intellectus, quam affectus est simplex: ergo cum se conuertit ad aliquid, totaliter se conuertit: sed quod totaliter se conuertit ad aliquid, auertitur ab eius opposito, vel disparato: ergo cum affectus noster se conuertit ad creaturam sub ratione creaturæ, necesse est ipsum auerti a Deo: sed hoc est in veniali peccato: ergo, et cetera.

5. **I T E M** impossibile est, quod aliquid moueatur ad terminum ad quem, quin aliquo modo separetur a termino a quo: sed conuersio dicit motum animi respectu termini ad quem: auersio autem respectu termini a quo: ergo si conuersio est in veniali peccato, necesse est quod similiter sit auersio.

6. **I T E M** omnis amor creaturæ, vel est per modum vsus, vel per modum fruitionis, sicut dicit Augustinus in libro de Doctrina Christiana: sed in peccato veniali est amor creaturæ: ergo vel per modum vsus, vel fruitionis. Non per modum vsus: quia iam non esset culpa, est ergo amor fruitionis: sed frui creatura est ponere finem in creatura, et hoc non est aliud, quam auerti a Deo: ergo omnis amor venialis peccati facit a Deo auerti.

A D O P P O S I T V M
De natura boni. 34. et 36. 10. 6.

Aug. lib. 6.
Mus. c. 1. et 23. 10. 3.

Lib. 1. c. 37.
10. 3.

FVNDAMENTA. SED CONTRA: Nullus auersus a Deo est iustus: sed peccans venialiter remanet in iustitia: ergo peccans venialiter non auertitur a Deo. Maior manifesta est. Minor probatur per illud: Septies in die cadit iustus, et resurget.

PROV. 24. b. I T E M nullus separatur a Deo nisi volens: sed omnis qui auertitur, separatur a Deo: ergo nullus separatur a Deo nisi in actu quem facit mera voluntate: sed multa venialia peccata committuntur quadam necessitate, sicut dicitur: Quod nolo malum, illud facio: ergo, et cetera.

ROM. 7. d. I T E M nullus auertitur a Deo sine ipsius Dei contemptu, et offensa: sed nullus contemnit, et offendit Deum sine graui culpa: sed veniale inter leuia peccata reponitur: ergo per veniale homo non auertitur a Deo.

I T E M nihil quod stat simul cum charitate: auertit a Deo: sed veniale stat simul cum charitate: ergo, et cetera. Maior manifesta est. Minor probatur: quia si veniale expelleret charitatem, ergo auferret homini vitam gratiae: sed peccatum quod auferret vitam gratiae, ponit mortem, et dicitur mortale: ergo peccatum veniale esset mortale.

CONCLUSIO.

Peccatum veniale non comunicat cum mortali in auersione secundum quod auersio dicitur proprie.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod absque dubio peccatum veniale non comunicat cum mortali in auersione, secundum quod auersio dicitur proprie: importat enim Dei contemptum, et contemptus Dei iram incurrit, et meretur mortem: peccatum autem quo quis meretur iram, et mortem non debet dici veniale, immo potius mortale: et propterea communiter tenetur, quod auersio proprie loquendo, reperitur in peccato mortali, non veniali. Et istud melius patet si modum attendamus, per quem homo dicitur auerti a Deo, et contemnere Deum, committendo aliquod peccatum in quo nihil cogitat de Deo: aut enim auertitur homo a Deo, quia facit contra diuinum mandatum. Aut quia ponit sibi bonum creatum tanquam finem vltimum. In hoc namque quod facit contra diuinum mandatum, recte a Deo auertitur: quia mandatum est via recte perueniendi ad Deum, et tendendi in Deum: qui igitur facit contra mandatum, incedit directe via contraria: ideo quasi faciem suam retrorsum conuertens, tergum vertit ad illum, in quem debebat per mandatum tendere. Similiter cum statuit sibi creaturam tanquam finem vltimum, recte dicitur a Deo auerti. Anima enim media est inter creaturam, et Deum in quantum est imago Dei: dum ergo ad creaturam se tanquam ad finem conuertit, faciem suam qua debet esse sursum versa, deorsum inclinatur: et ideo se auertit a Deo. Et utroque dictorum modorum non est auersio sine contemptu. Nam qui mandatum Dei transgreditur, contemnit mandantem. Similiter qui creaturam sibi finem statuit principalem, magis appetit creaturam, quam Deum: et hoc non potest esse sine Dei contemptu: veniale autem peccatum nec est directe contra Dei mandatum, nec statuit creaturam tanquam finem vltimum: et ideo non est in eo nec auersio, nec contemptus. Sed quia veniale fit praeter Dei mandatum, in veniali etiam peccato creatura non refertur in Deum: hinc est, quod per veniale quodam modo recedit homo a via mandati, quodam modo etiam morose adharet ei, per quod debet transire. Vnde et in veniali est quaedam elongatio, et quaedam retardatio. Vnde conceditur, quod veniale a Deo non auertit, sed elongat a Deo: non separat, sed retardat. Et si large nomen auersionis acciperetur, vt se extenderet ad elongationem, et retardationem,

A in veniali esset auersio quaedam: quia tamen nomen auersionis sonat in contemptum: ideo tenendum est, quod auertere a Deo sit mortalis peccati proprie. Vnde rationes quae hoc ostendunt concedendae sunt.

1. A D illud ergo quod primo obiicitur, quod peccatum est desertio, dicendum quod si ista definitio detur pro peccato mortali, desertio stat ibi pro auersione. Si autem detur pro quolibet peccato, desertio dicitur quandam elongationem, et retardationem. Posset tamen dici, quod non dicitur ibi peccatum desertio Dei, sed desertio cuiuscumque boni, quod spectat ad rectitudinem. Quamuis ergo in veniali peccato non sit desertio Dei, est tamen desertio alicuius boni circumstantiae circa actum, ex cuius defectu incidit in veniale peccatum: et in hoc communicant tam veniale, quam mortale peccatum: quia vtrumque priuat aliquod bonum. Sed in hoc differunt, quod mortale priuat aliquem actum, vel circumstantiam necessariam ad salutem, veniale vero non.

2. A D illud quod obiicitur, quod veniale est contra Dei prohibitionem, dicendum quod illud proprie dicitur esse contra Dei prohibitionem, ad cuius oppositum obligat prohibitio: veniale autem non est huiusmodi: et ideo non est directe prohibitum. Est tamen ipsi prohibitioni annexum, et magis proprie debet dici cohibitum, quam prohibitum: et hoc patet: quia cum Dominus prohibet concupiscentiam dicens: Non concupisces, non prohibet primum motum concupiscentiae, sed concupiscentiae progressum, secundum illud: Filij post concupiscentias tuas non eas: sed dum prohibet hominem ire post motum concupiscentiae, hoc ipso manifestat, quod concupiscentiae motus non est bonus, nec Deo placitus.

3. A D illud quod obiicitur, quod amor inferioris pulchritudinis polluit animam, dicendum quod anima dupliciter habet pollui. Aut macula mortalis peccati, quae quidem expellit nitorem gratiae: aut macula venialis peccati, quae quodam modo retardat actum dilectionis gratuita. Et prima pollutio est per mortale, et facit ad deformationem imaginis: quia auertit ei formam, scilicet imaginem recreationis. Secunda vero est pollutio venialis, quae est aliquo modo pollutat, non tamen animam deformat, quia stat simul cum gratia, quae animam informat.

4. A D illud quod obiicitur, quod simplex ad quod se conuertit, totaliter se conuertit, dicendum quod hoc tripliciter potest intelligi: quia totaliter potest dicere totalitatem vel quantum ad actum conuertendi, vel quantum ad habitum, aut quantum ad potentiam conuertendi. Si intelligatur quantum ad actum: sic verum est ad minus secundum statum viae: quia non intelligimus simul, et semel nisi vnum solui: aut si multa simul intelligamus et velimus, hoc est in quantum sunt vnum. Si autem dicat totalitatem habitus, vel virtutis, sic falsus est sermo: non enim oportet, quod quando anima, vel aliquod simplex conuertit se ad aliquid, quod conuertat se secundum totum suum habitum, et secundum totam suam potentiam, quia potest conuertit intensius, et remissius. Cum ergo dicitur, quod quando affectus se conuertit ad vnum totaliter, auertitur ab eius opposito, siue disparato. Si primo modo intelligatur, falsum est: quia potest se conuertere ad vnum in actu, et ad aliud in habitu. Si secundo modo, vel tertio intelligatur, sic habet veritatem: sed maior propositio fuit falsa: et propter hoc, quia totaliter conuertitur aliter accipitur in maiori propositione, et aliter in minori: ideo consequentia illa non tenet. Et si tu obijcias, quod non potest affici simul, et semel erga Deum, et erga creaturam, quam inordinate diligit: vnde cum conuertitur ad vnum, auertitur ab altero, dicendum quod non sequitur: quia auertit plus dicitur, quam non conuertit actualiter: importat enim contrarium conuersionis, videlicet quamdam aspernationem Dei, siue contemptum.

S. A D

Dent. 5. c

Eccli. 18. d

5. A D illud quod obiicitur, quod motus separatur a termino a quo, dicendum quod verum est de illo motu proprie dicto, qui concernit duos terminos, vnum a quo incipit, et alterum in quem tendit: non sic est in actu venialis peccati. Anima enim cum peccat venialiter, non mouetur a Deo in creaturam, sed magis afficitur circa ipsam creaturam. Vnde et veniale peccatum potius est animi affectus, siue actus, quam motus.

6. A D illud quod obiicitur, quod amor venialis peccati est amor fruitionis, dicendum quod falsum est secundum quod frui accipitur proprie, videlicet quiescere in aliquo tanquam in fine vltimo: sic enim frui est per mortale, non per veniale. Si ergo quaeras, vtrum sit vsus, vel fructio, dicendum quod nec est vsus, nec fructio, sed abusus, nisi forte vsus dicatur large omnis amor, quo quis amat aliquod non quiescens in illo, sed refert ad aliud actum, vel habitum siue refert recte, siue minus recte. Et quod illud oporteat dicere, manifestum est. Cum enim aliquis diligit aliqua creaturam referens ad aliud, non tamen ad illud, ad quod debet, amore illo peccat: nec tamen est illud fructio, nec vsus, proprie dictus, sed magis proprie debet dici abusus. Vnde Augustinus cum dicit: Omnis qui amat aliquid, aut amat vtens, aut fruens; accipit large vsum, et fruiionem. Vsus pro omni amore relato, siue directe, vel indirecte fruiionem pro omni amore non relato, siue statuat ibi finem principalem, siue non: et sic in diuisione illa comprehenditur amor venialis peccati: siue forte quis velit dicere, quod Augustinus loquitur ibi de amore ordinato. Et sic patent omnia.

Q V A E S T I O II.

An veniale conueniat cum mortali in reatu poenae aeternae.

S. Tho. 2. 2. q. 88. art. 2.
Et 2. Sent. dist. 42. q. 1. art. 4.
Et de malo q. 7. art. 1.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 42. q. 1. art. 4.
Richardus 2. Sent. dist. 42. art. 3. q. 2.
Durandus 2. Sent. dist. 42. q. 7.
Steph. Bruleph. 2. Sent. dist. 42. q. 4.

AD OPPOSITVM

V T V E N I A L E conueniat cum mortali in reatu poenae aeternae. Et quod sic, videtur. Poena assumpta pro mortali est proportionabilis poenae assumptae pro veniali et quantum ad acerbitatem, et quantum ad durationem: ergo si poena arbitraria pensatur secundum magnitudinem reatus peccati, videtur quod reatus venialis, et mortalis sint utroque modo proportionabiles: sed poena aeterna non est proportionabilis nisi aeterna: si ergo vnum obligat ad poenam aeternam, videtur quod et reliquum. Si tu dicas, quod per gratiam mortale fit veniale, et commutatur poena aeterna in temporalem. Obijcitur tunc: quia cum veniale similiter remittatur per gratiam, si misericordia Dei est ordinata, sicut aeterna commutat in temporalem, ita temporalem deberet commutare in momentaneam: quod si non facit, videtur quod illa responsio nulla sit.

2. I T E M esto quod aliquis decedat cum mortali, et veniali, et quod de neutro fuerit in hac vita punitus: si ergo peccatum non remanet impunitum, ergo, pro utroque punitur iste, sed non nisi in inferno, et punitur in aeternum in inferno: sed non punitur ultra, quam meruit: ergo pro peccato veniali merebatur puniri aeternaliter. Si tu dicas, quod punitur aeternaliter ratione mortalis adiuncti. Obijcitur, quod non: esto enim quod mortale illud puniatur quantum meruerit
S. Bon. To. 4.

A puniri: tunc ergo pro veniali aut punitur aeternaliter ratione sui, aut ratione mortalis adiuncti. Non ratione mortalis adiuncti: quia illud sufficienter punitur per se: si ergo punitur aeternaliter, hoc est ratione sui: sed Deus nullum punit supra condignum: ergo dignum erat propter veniale peccatum aliquem aeternaliter puniri.

3. I T E M veniale stat cum gratia, et stat cum mortali, et utroque saluatur ratio venialis: et constat, quod magis saluatur cum mortali, quam cum gratia: quia gratia delet ipsum, mortale numquam: ergo si abstrahatur ab utroque, magis tenebit proprietate, quam habet cum mortali, quam cum gratia: sed quando est cum gratia, debetur ei poena temporalis: quado cum mortali, debetur ei poena aeterna: ergo veniali de se, et secundum se debetur poena aeterna. Si tu dicas, quod obiectio teneret, si poena temporalis deberetur ei ratione gratiae: sed hoc non est verum: quia debetur ei ratione sui. **C O N T R A:** Impossibile est sufficienter puniri peccatum, nisi remittatur: quia quam diu durat culpa, debet durare et poena: non enim debet esse delectatio peccati sine decore iustitiae: sed nec mortale, nec veniale dimittitur nisi per gratiam: ergo tam mortali, quam veniali debetur poena aeterna quantum est de se.

4. I T E M esto quod aliquis tantum habeat peccatum veniale, nec tamen habet gratiam, aut esset dignus poena aeterna, aut temporali. Si temporali: ergo illa persoluta, esset omnino absoluta a culpa: sed potest per seipsum poenam illam soluere: ergo per se posset ad innocentiam resurgere: quod si non potest per seipsum ad innocentiam redire, numquam potest, quantum est de se poena sufficientem pro illa culpa sustinere: ergo nisi auxilium gratiae superueniat, veniale peccatum debetur poena aeterna. Si tu dicas, quod soluendo poenam, dissoneret se ad gratiam, quae culpam deleteret, hoc non soluit: quia si se similiter puniret pro peccato mortali, Deus gratiam infunderet, quae illam culpam mortalem deleteret.

5. I T E M delectatio peccati mortalis non excedit delectationem venialis in infinitum: ergo si reatus respondet delectationi, nec reatus excedit reatum in infinitum, sed aeternum excedit temporale in infinitum: si ergo mortale obligat ad poenam aeternam: ergo et veniale. Si tu dicas, quod quamuis non excedat simpliciter, excedit tamen secundum reputationem: quia mortale diligit supra Deum, qui est bonum infinitum, veniale vero minime.

6. C O N T R A hoc est: quia cum veniale peccatum a Deo puniatur, et Deo displicat, aliquo modo offensiuum est Dei: ergo si tantum est offensa quantum is, qui offendit, cum per veniale peccatum offendatur Deus: qui est infinitus, videtur quod reatus peccati venialis debeat reputari infinitus, sicut mortalis: ergo sicut per mortale peccatum meretur homo puniri infinite, ita et per veniale.

S E D C O N T R A: Hugo de sancto Victore: Veniale peccatum est illud, cui secundum se debetur poena transitoria: ergo reatus peccati venialis solummodo est poenae temporalis.

I T E M poena aeterna est mors secunda: sed nulli debetur mors secunda nisi propter primam, quae est per separationem animae a Deo: si igitur veniale a Deo non separat, sicut supra ostensum fuit: ergo non obligat ad poenam aeternam.

I T E M si veniale facit hominem dignum poena aeterna, laedit hominem usque ad mortem: sed quod est huiusmodi, debet dici mortale: ergo veniale peccatum est mortale.

I T E M si veniale obligat ad poenam aeternam, cum omne aeternum careat sine, et quod caret sine, caret remissione, et veniale peccatum veniale dicit oppositum ad remissionem, et veniam: sed quod est huiusmodi, non est veniale: ergo peccatum veniale non est veniale.

I T E M si veniale facit dignum poena aeterna, et gratia

FVNDAMENTA.

ccc et gra

et gratia facit hominem dignum vita æterna, cum veniale peccatum, et gratia simul sint in eodem: simul est homo dignus vita æterna, et pœna æterna; ergo si fiet retributio secundum quod meruit, simul posset esse in æterna beatitudine, et in æterna pœna, quo nihil magis est impossibile.

CONCLUSIO.

Peccatum veniale non punitur, neque obligat ad pœnam æternam, cum possit stare simul cum gratia, sed tantum ad pœnam temporalem, et hoc quantum est de se: quod si mortali coniungatur, ratione talis connexionis, æternam non debet puniri supplicio.

RESP. AD ARG. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod sicut fides nostra dicit: Peccato mortali debetur pœna æterna. Quare autem peccato mortali debetur pœna æterna, multiplex confuevit assignari ratio: ad præsens autem sufficit vna, quia ista quæstio alibi habet locum scilicet in Quarto, vbi quæritur de æternitate pœnæ infernalis. Præcipua enim inter omnes rationes, quare debetur peccato mortali pœna æterna, est quia dum homo peccat mortaliter, separat se a vita gratiæ, et subiicit se perpetuæ impotentiae exequendi de culpa quantum est de se: nemo enim potest a culpa mortali resurgere, nisi per creationem et infusionem nouæ gratiæ, et nouæ vitæ: et propterea ratione istius impotentiae peccato mortali annexa est obligatio ad æternitatem pœnæ: hæc autem pœna æterna est omni peccato mortali debetur, non tamen omni persoluitur: quia quamuis mortale peccatum reddat hominem impotentem ad resurgendum per seipsum: contingit tamen hominem releuari per diuinum auxilium. Debetur igitur peccato mortali pœna æterna, quia separat hominem a vita: persoluitur autem pœna æterna in eo quod tenet hominem in æternum separatum a vita. Quoniam igitur veniale peccatum nec separat hominem a vita, quia non excludit gratiam, nec tenet hominem in perpetuum separatum a vita: hinc est, quod peccatum veniale nec de se obligat ad pœnam æternam, nec ei secundum se redditur pœna æterna. Quia vero peccatum veniale coniungi habet ei, quod separat a vita, et etiam ei, quod tenet separatum a vita: hinc est, quod ratione adjuncti pœna ei debetur æterna, et pœna æterna persoluitur. Vnde si aliquis decedat cum mortali simul, et cum veniali, æternaliter punitur: et ratio huius est, quia nullum peccatum deleri potest absque gratia, et quamdiu durat culpa, debet durare et pœna: et ideo cum venialis culpa daret cum mortali in infinitum, ratione coniunctionis cum illa in infinitum punitur, nihilominus tamen ei quantum est de se, debetur pœna temporalis, cum simul possit stare cum gratia: et propterea veniale nominatur, ut in hoc distinguatur a genere peccati mortalis: quia mortale aufert principium vitæ, et veniale, videlicet ipsam gratiam; veniale autem quantum est de se, non aufert, immo simul cum illa manet. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes quod veniali peccato non debetur pœna æterna secundum se.

1. Ad illud quod obiicitur, quod pœna satisfactoria pro veniali et mortali est proportionabilis, dici potest quod ratio illa non concludit quod debetur veniali pœna æterna, nisi prout est coniunctum mortali. Præterea ratio illa non cogit: quia sicut in opponendo dictum est, in infusione gratiæ, pœna mortalis peccati commutatur in temporalem, pœna vero venialis peccati non commutatur in non temporalem. Et si tu quæras vnde hoc, cū misericordia Dei debeat esse ordinata, dicendum quod quia obligatio ad pœnam æternam non potest simul stare cum gratia, necessario

A per infusionem gratiæ fit absolutio a reatu pœnæ æternæ: sed gratia bene stat cum pœna temporalis: et ideo non oportet per infusionem gratiæ pœnam temporalem in momentaneam commutari. 2. Ad illud quod obiicitur de eo, qui decedit cum veniali, et mortali, dicendum quod talis tam pro veniali, quam mortali æternaliter punitur: sed hoc non est ratione venialis principaliter, sed ratione mortalis adiuncti. Nec valet quod obiicit, quod mortale punitur in se quantum meruerit: quia sicut bonum vigoratur ex bono, ita malum vigoratur ex malo eo modo, quo dicitur malum vigorari: ideo quamuis veniali, quantum est de se, non debeatur pœna æterna, nihilominus tamen potest ei deberi in quantum est coniunctum mortali: et ideo cum Deus punit tam veniale quam mortale in eodem pœna æterna, neutrum punit supra condignum, sed vtrumque punit prout puniri meretur, non solum in se, sed etiam prout est alteri coniunctum.

3. Ad illud quod obiicitur, quod magis saluatur ratio venialis cum mortali quam cum gratia, dicendum quod si intelligatur de gratia quantum ad actum, verum est: nam actus gratiæ, siue motus gratiæ delerit veniale peccatum. Si autem intelligatur quantum ad habitum, falsum est: quia veniale cum gratia magis saluatur in propria ratione, quam cum mortali: tunc enim eius reatus nec augetur, nec minuitur, nec mutatur. Sed cum veniale iunctum est mortali, tunc reatus eius augetur, et quodam modo mutatur, quia iunctum malo vigoratur. Nec valet illud quod obiicitur, quod veniali non debetur pœna temporalis nisi ratione gratiæ, quia semper duraret nisi esset gratia, dicendum enim quod verum est, quod semper duraret nisi esset gratia: quia tamen ipsum de se gratiam non excludit sicut mortale, simul stat cū principio suæ remissionis, et deletionis, ideo quamuis non possit deleri sine gratia, nihilominus tamen quantum est de sua natura delectabile est, et terminabile: non sic est de mortali, quod omnino excludit donum gratiæ.

4. Ad illud quod obiicitur, quod si aliquis esset in solo veniali, et moreretur, in æternum cruciaretur, dicendum quod hæc positio est impossibilis. Primum quia numquam fuit, nec est, nec erit quod aliquis in solo peccato veniali fuerit, ita quod non habeat gratiam. Nihil enim est medium nunc, quin homo habeat gratiam, aut sit in mortali peccato: et in primo statu nihil fuit medium inter innocentiam, et mortalem culpam: quia puritas innocentie non potuit perdi, nisi per mortalem culpam, sicut est supra ostensum: et ideo positio illa vana est. Esto tamen quod aliquis puer esset in veniali, dico quod Deus numquam educeret eum de statu meriti, quin vel ille peccaret mortaliter, vel ipse daret ei gratiam. Et si quæretur, vtrum ipsi veniali debeatur pœna æterna, vel temporalis, dico quod debetur pœna temporalis, et si procedatur ulterius: ergo illa persoluta erit omnino immunis a culpa, dicendum quod verum est: sed quia numquam potest eam Deo persolvere, ita quod eam Deus acceptet sine gratia: hinc est quod Deus ne cogereretur istum supra condignum punire, gratiam sibi infunderet, per quam solutionem pœnæ acceptaret: et ideo non sequitur, quod illi peccato debeatur pœna æterna secundum se: nec sequitur, quod homo per se possit resurgere a culpa ad innocentiam.

5. Ad illud quod obiicitur, quod delectatio non excedit delectationem in infinitum, dicendum quod non excedit in infinitum secundum veram intentionem delectationis, sed secundum reputationem peccantis. Exemplum autem huius ponitur in charitate, quæ diligit aliquod bonum creatum, et diligit increatum: et adeo bonum increatum reputat bonum, quod si bonum creatum infinities multiplicetur, adhuc non æquaret illi in amore: sed plus amaret Deum quam bonum creatum infinities multi-

Dist. 35. et 30.

FVNDAMENTA.

- S. Tho. 1. 2. q. 84. art. 4. Et 2. Sent. dist. 42. q. 2. art. 3. Et de malo q. 1. art. 8. Scotus 2. Sent. dist. 42. q. 5. Aegid. Ro. 2. Sent. p. 2. dist. 42. q. 2. art. 3. Richardus 2. Sent. dist. 42. art. 4. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 42. q. 5. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 42. q. 5.

22. Met. cor. 202. 23.

multiplicatum, licet vtrumque finite diligit. Sic etiam in proposito est intelligendum in amore concupiscentiæ, quæ charitatem perimit, et quæ cum charitate saluatur: nam vna, scilicet quæ charitatem perimit, præfert creaturam Deo, qui erat præferendus infinitis bonis creatis: altera vero quæ cum charitate manet, non præfert creaturam Deo: et ideo secundum reputationem et peccantis, et Dei punientis mortale excedit veniale improporcionabiliter. 6. Ad illud quod obiicitur, quod per veniale offenditur Deus, dicendum quod falsum est: non enim dicitur Deus offendi nisi cum contemnitur: sed verum est quod cum veniali peccato minus Deus amatur, secundum quod Augustinus dicit in libro Confes. Minus te amat, qui tecum aliquid amat, quod propter te non amat. Ideo veniale vitam æternam non aufert, sed retardat, quia a Deo non separat, sed elongat: nec obligat ad pœnam æternaliter cruciantem quantum est de se, sed temporaliter affligentem.

Li. 1. c. 28.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quæritur tertio loco de modis diuidenti peccata. Et cum multi sint modi diuidenti, de quibus valde prolixum esset hic disputare, his omisiss, in generali quærentur hic duo. Primo quæritur, vtrum peccatum habeat diuidi per differentias materiales tantum, aut per differentias formales, et específicas. Secundo quæritur, vtrum peccatum diuidi habeat per conuersionem, et auersionem tamquam per diuersas peccatorum differentias.

QVÆSTIO I.

An peccatum habeat diuidi per differentias materiales tantum.

- S. Tho. 1. 2. q. 84. art. 4. Et 2. Sent. dist. 42. q. 2. art. 3. Et de malo q. 1. art. 8. Scotus 2. Sent. dist. 42. q. 5. Aegid. Ro. 2. Sent. p. 2. dist. 42. q. 2. art. 3. Richardus 2. Sent. dist. 42. art. 4. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 42. q. 5. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 42. q. 5.

FVNDAMENTA. VTRVM peccatum diuidi habeat per differentias materiales tantum, aut etiam per formales, et específicas. Et quod non tantum per materiales, sed etiam per formales diuidi habeat, ostenditur sic: Sicut se habet castitas ad virtutem, ita se habet luxuria ad vitium: ergo sicut castitas est species virtutis, ita luxuria est species vitij: sed vna species distinguatur ab altera per differentias formales: ergo, et cetera.

ITEM bonum opponitur malo non tantum materialiter, sed etiam formaliter: et diuersis bonis diuersa opponuntur mala: sed bona, quibus mala opponuntur, formaliter distinguuntur: ergo pari ratione et mala, quæ eis formaliter opposita sunt, formaliter differunt.

ITEM circa vnum actum peccati assignantur diuersæ differentie peccatorum, sicut patet in peccato Adæ, in quo dicitur fuisse gula, et superbia, et inobediencia: sed peccato, quæ consistunt circa vnum actum, non habent differentiam materiale: ergo si aliquo modo differunt, necesse est quod habeant differentiam formalem.

ITEM multiplicatio secundum materiam est multiplicatio secundum numerum: et multiplicatio secundum numerum est multiplicatio secundum materiam: ergo multiplicatio secundum materiam est multiplicatio secundum numerum: et multiplicatio secundum numerum est multiplicatio secundum materiam. S. Bon. To. 4.

22. Met. cor. 202. 23.

S. Bon. To. 4.

A dum numerum non habet statum: ergo si peccata solummodo distinguantur per differentias materiales, numquam peccatum posset diuidi sufficienti diuisione. Si ergo peccatum diuiditur in Scriptura differentijs ipsum sufficienter diuidentibus, et omne peccatum complectentibus, videtur quod peccata adinuicem distinguantur non solum differentijs materialibus, verum etiam formalibus.

1. SED CONTRA: Formale in genere peccati mortalitatis est auersio: sed peccata a parte auersionis non distinguuntur, immo conueniunt (omnia enim dicunt auersionem a Deo) si ergo distinguuntur, hoc est solum a parte conuersionis, quæ est in peccato materialibus: ergo tantum diuiditur peccatum per differentias materiales, non per formales.

2. ITEM peccatum, formaliter loquendo, nihil est: sed quod nihil est, non habet differentias diuidentes: ergo si peccatum diuiditur, nullo modo diuiditur in quantum formaliter consideratur: restat ergo quod solum diuidatur per illud, quod est eidem materiale in ipso, et ita redit idem quod prius.

3. ITEM omne illud, quod habet differentias formales et específicas aliquo modo, formaliter loquendo, habet speciem: sed peccatum, siue malum, formaliter loquendo est, priuatio speciei: et priuatio speciei non habet speciem: et quod caret specie, caret differentia formali, et specifica: ergo, et cetera.

4. ITEM si peccatum haberet differentias ipsum formaliter diuidentes: ergo haberet veras species: sed omne tale habet ordinari in genere directe: illud autem, quod est in genere, a Deo est: ergo peccatum, formaliter loquendo, a Deo esset: quod est contra fidem.

5. ITEM prima diuisio peccati est in originale, et actuale: sed originale, et actuale peccatum non distinguuntur formaliter: quia quod est originale vni, fuit alteri actuale: sicut patet quia quod est originale nobis, fuit actuale Adæ: si ergo prima membra maxime differunt, et originale, et actuale non sunt differentia peccati formaliter diferentes, multo fortius nec alia.

6. ITEM prima diuisio actualis peccati est per mortale, et veniale: sed mortale, et veniale non dicunt diuersas differentias secundum formam, et speciem: ergo multo minus nec alia differentia secundum speciem, et formam faciunt differre. Maior propositio manifesta est. Minor probatur per hoc, quod veniale peccatum efficitur mortale sola intentione libidinis circa idem genus delectabilis: ergo si magis et minus non faciunt diuersitatem secundum speciem et formam, videtur quod peccatum veniale, et mortale non addunt formalem differentiam: ergo nec aliam.

AD OPPOSITVM

20. Met. cor. 202. 23. et 2. Post. cor. 20.

CONCLUSIO.

Peccatum abstractiue sumptum cum sit pura priuatio non habet differentias formales, nisi ratione sui oppositi: concretiue autem quia illi priuationi subternitur actus vel habitus, habet differentias formales, et materiales.

RESP. AD ARG. Dicendum quod dupliciter contingit loqui de peccato, aut in concretionem, aut in abstractionem. Si in abstractionem: sic dicendum est, quod quemadmodum peccatum cum sit priuatio non habet ordinari in genere, nisi per accidens, scilicet per comparationem ad suum oppositum, sic etiam non habet formaliter distinguuntur per habitus: vnde sicut castitas, et fortitudo sunt virtutes formaliter diferentes in genere virtutis, sic etiam luxuria, et pusillanimitas, quæ opposita sunt istarum duarum virtutum, formaliter dicuntur differre in genere vitiorum, non tamen secundum formam suam, sed secundum formam sui oppositi. Si autem loquamur de peccato in con-

in concretionem: sic non tantum dicit priuationem, sed etiam actum, vel habitum substratum: et quoniam actus, vel habitus substratus peccato non tantummodo diuersificat materialiter, immo etiam formali differentia: alia enim est pronitas ad luxuriam, alia pronitas ad superbiam, et alius actus quo superbit aliquis, et alius quo luxuriatur, non tantummodo secundum materiam, sed etiam secundum formam propter formalem differentiam, obiectorum: hinc est quod peccatum secundum, quod concretive accipitur, diuidi habet per differentias non tantum materiales, verum etiam formales: formales dico non respectu deformitatis, sed respectu habitus, vel actus substrati. Et sic patet, quod siue peccatum accipitur abstractiue, siue concretiue, differentias habet formales: sed vno modo per se, alio modo per accidens, quia vno modo dicit ens in genere secundum rectam coordinationem, alio modo dicit ens in genere solum per reductionem: et quia hoc modo rationes ad partem primam procedunt, ideo concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod primo obiicitur in cōtrariū, quod formale in peccato est auersio, dicendum quod verum est, quod auersio est formale respectu conuersionis: proprie tamen loquendo peccatum magis debet dici formaliter priuatio boni sibi oppositi, quā auersio a Deo, aut saltem æque proprie: et quamuis peccati ratione auersionis a Deo non multiplicetur, quia vnum est a quo fit auersio: tamen ratione priuationis boni, cui opponitur, multiplicari habet, et ita ratione eius, quod est in ipso formale, habet diuersas differentias. Præterea ad esse peccati non tantummodo concurrunt auersio, sed etiam conuersio: et quoniam conuersio respicit obiecta creata, quæ non tantum distinguuntur materialiter, sed etiam formaliter differunt: hinc est, quod ex illa parte peccatum habet plurificari per formales differentias. Item: Nec dicitur conuersio esse materiale in peccato, simpliciter loquendo, sed solum ratione auersionis: nec omnino est materialis respectu auersionis: nam etsi auersio det conuersioni, quod sit peccatum: conuersio tamen dat auersioni, quod sit tale peccatum.

2. Ad illud quod obiicitur, quod peccatum, formaliter loquendo, nihil est, dicendum quod verum est: quamuis autem nihil sit, tamen alicuius est, non solum vt subiecti, verum etiam vt oppositi: et ea ratione, qua alicuius est cui formaliter opponitur, formaliter habet distingui, non secundum formam, quæ est in ipso, sed secundum formam, quæ est in suo opposito.

3. Ad illud quod obiicitur, quod peccatum est, priuatio speciei, ergo non habet speciem, iam patet, responsio: verum est enim quod non habet speciem, proprie secundum quod priuatio, nec dicitur habere differentias formales, et specificas illo modo, scilicet quod in se diuersas habeat species: sed quia opponitur diuersis bonis secundum speciem in quantum illa priuat.

4. Ad illud quod obiicitur, quod si haberet species, esset in genere per se, dicendum quod verum est, si haberet species in se, et per se: peccatum autem secundum quod accipitur abstractiue, et formaliter, sicut non est in genere per se nisi per reductionem, sic non habet diuidi per differentias formales differentes per se, sed solum per accidens. Quamuis autem peccatum secundum quod nihil est, et accipitur abstractiue, non sit in genere: tamen secundum quod accipitur concretiue, scilicet ratione actus substrati, et habitus, in genere est: actio enim peccato substrata a Deo est.

5. Ad illud quod obiicitur de originali, et actuali, dicendum quod originale, et actuale non solummodo differunt, quod hoc sit ab actu, et illud a natura: sed etiam differunt penes bonum, quod priuant: vnde et actuale priuat iustitiam gratuitam, siue per-

A sonalem: originale vero tollit iustitiam originalem, siue quæ respicit hominem secundum quod est natura. Præterea aliter dicitur in nobis originale, et aliter in Adam. In nobis dicitur originale: quia est ab origine tractum: in Adam vero quia fuit origo aliorum peccatorum. Et quamuis originale secundum modo dictum possit esse idem, quod actuale, prout tamen primo modo dicitur, non potest originale concurrere in idem peccati genus cum actuale: et hoc modo ponitur differentia inter ea.

6. Ad illud quod obiicitur de veniali, et mortali, quod non differunt formaliter, quia magis et minus non variant speciem, dicendum quod prima propositio falsa est.

Ad hoc autem quod dicitur, quod differentia, secundum minus et magis non variat speciem; respondetur tripliciter. Primo quod hoc est verum in genere naturæ, sed non est verum in genere moris, sicut patet: quia vitia diuersificantur formaliter secundum speciem penes superabundantiam, et defectum non solum ad se inuicem, sed etiam a virtute. Secundo modo responderetur, quod hoc intelligitur de magis et minus accidentali: delectari autem sub Deo est essenziale veniali, et delectari supra Deum est essenziale mortali. Tertio modo responderetur, quod hoc est verum de magis et minus, quod est citra terminum: sed non de magis et minus vltra terminum: vnde calidum in quarto gradu est alterius speciei, quàm calidum in tertio: sic et in proposito intelligendum quod amare aliquid citra Deum est terminus venialis peccati: et quantumcumque intendatur amor, dum tamen citra Deum, est veniale peccatum: si autem præponit aliquid Deo, tunc exit suum terminum, et sic cadit in aliud peccati genus, scilicet in peccatum mortale.

Q V Æ S T I O II.

An peccatum habeat diuidi per auersionem et conuersionem.

Ric. 2. Sent. dist. 42. art. 3. q. 2.
Tho. Arg. 2. Sent. dist. 42. q. 1. art. 2.
Stoph. Brul. 2. Sent. dist. 42. q. 6.

M T R V M peccatum habeat diuidi per auersionem, et conuersionem tamquam per diuersas peccatorum differentias, siue per diuersa peccata. Et quod sic, videtur. Duo mala fecit populus meus: me dereliquerunt fontem aquæ viuæ, et cetera. si ergo derelinquere Deum, et adherere creaturæ, sunt duo mala, ergo sunt duo peccata.

AD OPPOSITVM
Ier. 2. 6.

1. ITEM auersio est per contemptum, conuersio autem per cupiditatem. Si ergo cupiditas, et contemptus sunt diuersa peccatorum genera, videtur quod auersio, et conuersio faciant peccata diuersa.

2. ITEM in bonis sic est, quod alius est habitus, quo quis declinat a malo, et alius quo facit bonum, similiter et alius actus, sicut patet in timore, et amore: ergo si multo maior est diuersificatio ex parte malorum, quàm ex parte bonorum, videtur multo fortius quod aliud sit peccatum, quo quis auertitur a Deo, et aliud quo conuertitur ad commutabile bonum.

3. ITEM aliud est præceptum, quo præcipitur facere bonum, et aliud quo præcipitur declinare a malo: sed auersio est contra illud præceptum, quo quis præcipitur facere bonum, ut ipse Deus adherere, et ad ipsum conuerti: conuersio vero est contra illud præceptum, quo præcipitur declinare a malo: ergo si diuersa sunt præcepta, quibus opponuntur

conuersio, et auersio: ergo sunt diuersa peccata.

5. ITEM plus conuenit auersio cum alia auersione, quàm auersio cum conuersione: sed auersio cum alia auersione facit diuersa peccata: ergo multo fortius conuersio cum auersione diuersa facit peccata.

FVNDAMENTA.
Ecclesi. 10. 6.

Aug. de nar. bonit. 10. 6. ca. 34. et 35.

s. Phy. cōr. 4. 1. 3. et 4. 6.

ITEM Augustinus contra Pelagium: Peccatum non est appetitus rerum malarum, sed desertio meliorum: ergo numquam conuersio facit peccatum, nisi ad sit auersio: si ergo auersio concurrat ad omne peccatum, videtur quod penes illam non sumatur differentia peccati.

ITEM omne peccatum mortale est voluntarium, sed non est voluntarium nisi ratione conuersionis ad commutabile bonum: ergo conuersio concurrat ad omne peccatum: ergo conuersio non potest esse peccati differentia.

ITEM recessus a termino a quo, et accessus ad terminum ad quem non facit diuersos motus, nec diuersos actus: sed auersio dicit recessum a termino a quo, conuersio accessum ad terminum ad quem: ergo non faciunt diuersum actum, vel motum: sed ab unitate actus peccatum est vnum: ergo non faciunt diuersa peccata.

ITEM in peccato auersio est formalis respectu conuersionis: sed formale non ponit in numerum cum suo materiali: ergo nec auersio ponit in numerum cum conuersione: ergo conuersio, et auersio non faciunt diuersa peccata.

C O N C L V S I O.

Peccatum cum essentialiter in se claudat auersionem et conuersionem, non distinguitur per illas tamquam per differentias diuersas: et ita auersio et conuersio in ipso reperta non faciunt duo peccata.

RESP. AD ARG. Dicendum quod auersio dupliciter accipitur. Vno modo prout dicit deordinationem circa actum conuersionis. Alio modo prout dicit actum a conuersione distinctum. Primo modo conuersio non ponit in numerum cum auersione, nec faciunt diuersa peccata: immo illa duo essentialiter claudantur in omni peccato mortali. Nam conuersio non est culpa, nisi quia inordinata. Nec est inordinata, nisi quia auertitur homo a Deo, cui deberet inherere tanquam fini vltimo: et hæc auersio est in peccato, in cuius perpetratione peccator nihil cogitat de Deo. Secundo modo, scilicet prout auersio dicit actum distin-

ctum contra conuersionem, sic constituit diuersum peccati genus. Hoc enim modo auerti est odio habere, vel inuidere, sicut supra dixit Magister: et constat, quod aliud genus peccati est odire Deum, et aliud amare commutabile bonum. Et quoniam vt plurimum auersio in peccato accipitur tam prout dicit deordinationem a Deo tamquam a fine, quàm prout dicit motum inordinatum contra Deum: hinc est, quod conuersio, et auersio potius comparantur ad peccatum sicut differentie constituentes, quàm sicut differentie diuidetes. Et ideo concedendum est, quod hoc modo auersio, et conuersio non faciunt diuersa peccata: et rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt, quia ista via procedunt.

1. Ad illud quod primo obiicitur de Hieremia: Duo mala fecit populus meus, et cetera. responderi potest, quod derelictio non tantum dicitur ibi pro deordinatione, quæ est coniuncta conuersioni, sed etiam pro omissione mandatorum Dei: et tunc distinguuntur illa duo mala non sicut auersio, et conuersio, sed sicut omissio, et commissio. Vel dicendum, quod duo mala dicuntur, non quia sint duo peccata, sed quia sunt duæ diuersæ radices male concurrentes ad completionem vnius peccati, sicut dicit Glossa præhabita supra.

2. Ad illud quod obiicitur, quod auersio est per contemptum, et conuersio per cupiditatem, iam patet responsio: loquitur enim de conuersione, et auersione pro diuerso actu, et motu: quod si aliter intelligat, vt accipiat contemptus, et cupiditas large prout concurrunt ad vnū peccatum, sic non sunt duo mala, sed vnum.

3. Ad illud quod obiicitur, quod alius est habitus, quo quis declinat a malo, et quo quis facit bonum, dicendum quod declinare a malo dicitur dupliciter, sicut dictum est de auersione: prout enim declinare a malo dicit actum detestationis, et fugæ respectu mali, dicit diuersum actum, et motum ab eo, quod est facere bonum. Prout autem dicit recessum a malo, sic non dicit diuersum actum, et habitum: quia eodem motu, et habitu, quo quis accedit ad bonum, elongatur a malo.

4. Ad illud quod obiicitur, quod alij præcepto opponitur conuersio, et alij auersio, dicendum quod falsum est: nam auersio, et conuersio non sunt contra diuersa præcepta, sed concurrunt ad idem peccatum, quod est tam contra præceptum affirmatiuum, quàm contra præceptum negatiuum: nisi sorte accipiat auersio, prout nominat actum, vel motum contra Deum.

5. Ad illud quod obiicitur, quod plus conuenit auersio cum auersione, et cetera. dicendum quod verum est conuenientia formali, quæ est in hoc, quod assignatur in aliquo tamquam in vno communi: sed non est verum de conuenientia ordinis, quæ concurrat ad constitutionem vnius tertij. Non enim vnum peccatum constituitur ex pluribus auersionibus sicut ex auersione, et conuersione simul concurrentibus.

Dist. 5.

D I S T I N C T. XLIII.
DE PECCATO IN SPIRITVM SANCTVM,
quod dicitur etiam peccatum ad mortem:
quid videlicet illud sit.

R A E T E R E A est quoddam peccati genus ceteris grauius et abominabilius, quod dicitur peccatum in Spiritum sanctum, de quo in Euangelio veritas ait: Qui peccauerit in Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque hic, neque in futuro. Et in Epist. Cano. Est peccatum ad mortem, non pro eo dico vt quis oret. Qui enim peccat in patre, et filio, et spiritu sancto, et qui peccat in filium, remittetur ei: qui autem blasphemauerit in Spiritum sanctum

Mat. 12. c.

1. Ioan. 5. d.

Luce 12. b

S. Bon. To. 4.

ccc 3 sanctum

Gen. 4. b

sanctum non remittetur ei neque hic, neque in futuro. Sed queritur quid sit illud peccatum in Spiritum sanctum, vel ad mortem. Quidam dicunt illud peccatum esse desperationis vel obstinationis. Obstinatio est indurata mentis in malitia pertinacia, per quam homo fit impoenitens. Desperatio est, qua quis diffidit penitus de bonitate Dei, estimans suam malitiam divina bonitatis magnitudinem excedere: sicut Chaim qui dixit: maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear. Vtrumque vero dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quia Spiritus sanctus est amor Patris, et Filij, et benignitas qua se invicem et nos diligunt, que ianua est, cuius finis non est. Recte ergo in Spiritum sanctum delinquere dicuntur, qui sua malitia Dei bonitatem superare putant, et ideo penitentiam non assumunt: et qui iniquitati tam pertinaci mente inhaerent, ut eam nunquam relinquere proponant, et ad bonitatem Spiritus sancti nunquam redire, patientia Dei abutentes, et de misericordia Dei nimis presumentes: quibus placet malitia propter se, sicut pijs bonitas. Isti nimia pertinacia et presumptione peccant, autumantes Deum non esse iustum. Illi desperatione, Deum non bonum existimant, tollentes in hoc turbulentissimo iniquitatum mari portum divinae indulgentiae, quo se recipiantur fluctuantes. Atque ipsa desperatione addunt peccata peccatis, dicentes misericordiam nullam esse, et quod super peccatores necessaria damnatio debetur.

Vtrum omnis obstinatio sit peccatum in Spiritum sanctum.

SE D queritur: Vtrum omnis obstinatio mentis in malitia obdurata, omnisque desperatio sit peccatum in Spiritum sanctum. Quidam dicunt omnem obstinationem et omnem desperationem esse peccatum in Spiritum sanctum. Quod si est, aliquando illud peccatum remittitur: quia multi etiam obstinatissimi et desperatissimi conuertuntur, ut Augustinus ait super illum locum Psal. Convertertam in profundum maris, id est eos qui erant desperatissimi, et ibi: Mittit crystallum suam sicut buccellas, id est, obstinatos facit aliorum Doctores. Talium conversio ibi etiam evidenter ostenditur, ubi ait: Qui educit victos in fortitudine: similiter et eos qui exasperant, qui habitant in sepulchris. Secundum istos illud peccatum dicitur irremissibile, non quin aliquando remittatur, sed quia vix, et raro, et difficulter dimittitur. Non enim soluitur crystallus, nisi vehementi spiritus impetu. Alij vero tradunt non quamlibet obstinationem vel desperationem appellari peccatum in Spiritum sanctum: sed illam tantum quam comitatur impoenitentia: qui etiam impoenitentiam dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum. Sed quia Augustinus dicit impoenitentiam esse peccatum in Spiritum sanctum: cum sic obstinatus est aliquis, ut non poeniteat: discuti oportet an aliud sit obstinatio: aliud impoenitentia sit in eo peccatum, an idem sed diuersis modis commissum. Secundum istos peccatum illud dicitur irremissibile, eo quod nunquam dimittatur. Vnde Augustinus etiam dicit, quod hoc solum peccatum veniam mereri non potest: et Hieronymus, quod taliter peccans digne poenitere non potest. Et ideo recte Ioannes dicit, ut non pro eo oret quis: quia qui sic peccat, orationibus Ecclesiae hic vel in futuro iuuari non potest, habens cor induratum tamquam lapis, sicut de diabolo legitur. Post hanc vitam qui valde mali sunt meritis Ecclesiae iuuari non possunt.

Quod aliter accipitur peccatum in Spiritum sanctum.

EST etiam alia huius peccati assignatio. Hoc enim peccatum Augustinus definiens in libro de sermone Domini in monte ait: Peccatum ad mortem est cum post agnitionem Dei per gratiam Christi oppugnat aliquis fraternitatem, et aduersus ipsam gratiam qua reconciliatus est Deo, inuidia facibus agitatur: quod fortasse est peccare in Spiritum sanctum: quod peccatum dicitur non remitti, non quia non sit ignoscendum peccanti si poeniteat, sed quia tanta est labes peccati illius, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiam si peccatum suum mala conscientia agnoscere et renuciare cogatur: ut Iudas cum dixit: Peccavi: facilius desperans cucurrit ad laqueum, quam humilitate veniam peteret: quod propter magnitudinem peccati iam ex damnatione peccati tales habere credendum est. Ecce quadam assignatio peccati in Spiritum sanctum vel ad mortem hic posita est qua illud peccatum esse traditur oppugnatio fraternitatis post agnitionem, et inuidentia gratiae post reconciliationem: quod species quadam obstinationis intelligi potest. Illam tamen definitionem Augustinus in libro Retractionum rememorans, aliquid adijciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse aperit: ita dicens: Quod quidem non confirmavi, quoniam hoc putare me dixi: Sed tamen addendum fuit. Si in hac scelerata mentis perversitate finierit hanc vitam quoniam de quocumque pessimo in hac vita constituto, non est desperandum: nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur. His verbis insinuat peccatum praemissa definitione descriptum, tunc solum debere dici ad mortem, vel in Spiritum sanctum, cum non habet comitem poenitentiam: nec de

Lib. 1. non longe a fine to. 4. Ibid. paulo inferiorius. Mat. 27. a

Li. 1. c. 9.

nec de aliquo peccatore desperandum est in hac vita: et ideo pro omni esse orandum. Vnde illud Ioannis: Non pro eo dico ut quis oret: sic accipiendum videtur, ut pro aliquo peccante ad mortem vel in Spiritum sanctum postquam finierit hanc vitam, non oremus. Dum autem in hac vita est, nec peccatum illius iudicare, nec de illo desperare: sed pro illo orare debemus. Vnde Augustinus de verbis Domini de impoenitentia, qua est blasphemiam in Spiritum sanctum, sic ait: Ista impoenitentia vel cor impoenitens, quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest iudicari. De nullo enim desperandum est, quamdiu ad poenitentiam patientia Dei adducit. Paganus est hodie, Iudaeus, infidelis est hodie, haereticus est hodie: schismaticus est hodie: quid si cras amplectatur catholicam fidem, et sequatur catholicam veritatem? Quid si isti, quos in quocumque genere erroris notas et tamquam desperatissimos damnas, antequam finiant istam vitam, agant poenitentiam, et inueniant veram requiem, et vitam in futuro? Nolite ergo ante tempus iudicare quemquam. Ex his ostenditur pro singulis peccatoribus in hac vita esse orandum, nec de aliquo esse diffidendum: quia conuerti potest dum in hac vita est: quia non potest sciri de aliquo vtrum peccauerit ad mortem, vel in Spiritum sanctum, nisi cum ab hac vita discesserit: nisi forte alicui per Spiritum sanctum mirabiliter reuelatum fuerit. Ex praedictis aliquatenus capi potest quo modo accipiat peccatum in Spiritum sanctum, scilicet inuidentia gratiae fraternitatem impoenitentis oppugnans: qua vtrique obstinatio esse videtur, et omnis impoenitentis obstinatio, atque desperatio. Notandum vero est, quod non omnis qui non poenitet, impoenitens dici potest: quia impoenitentia proprie obstinatio est, et ut, quidam volunt, etiam desperatio.

1. Ioan. 5. d

Serm. 11. post mediū to. 20. Paulo infra

1. Cor. 4. a infra in sensu.

Alia assignatio peccati in Spiritum sanctum.

DE hoc quoque peccato in Spiritum sanctum Ambrosius in libro de Spiritu sancto differens, definitam assignationem tradit dicens: Qui blasphemauerit in filium hominis remittetur ei: qui autem blasphemauerit in Spiritum sanctum, neque hic neque in futuro remittetur ei, diligenter adverte. Numquid alia est offensus Filij, alia Spiritus sancti? Sicut vna dignitas, sic vna iniuria. Sed si quis corporis specie deceptus humani remissius aliquid sentit de Christi carne dignum est, habet culpam, non est tamen exclusus a venia. Si quis vero sancti Spiritus dignitatem, maiestatem, et potestatem abneget sempiternam, et putet non in spiritu Dei eyci demonia sed in Beelzebub, non potest ibi esse exhortatio venia, ubi sacrilegij plenitudo est. Satis hic aperte explicatur quid sit peccatum in Spiritum sanctum. Quod illi Augustini descriptioni congruere videtur, qua illud peccatum dicitur esse inuidentia gratiae oppugnans fraternitatem. Qui enim post cognitionem veritatis sancti Spiritus veritatem negat, eiusque opera dicit esse Beelzebub, potestati, bonitati, et gratiae Dei inuidere non dubitatur. Non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est quasi trium personarum diuise sint offensa: sed ibi peccatorum genera distincta sunt. Peccatum enim in patrem id intelligitur, quod fit per infirmitatem, quia Patri Scriptura frequenter attribuit potentiam. Peccatum in filium, quod fit per ignorantiam, quia sapientia Filio attribuit. Tertium expositum est. Qui ergo peccat per infirmitatem vel per ignorantiam, facile veniam adipiscitur, sed non ille, qui peccat in Spiritum sanctum. Cum autem vna sit potentia, sapientia, bonitas trium: quare Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas sepius assignetur, superius dictum est.

Lib. 1. c. 3. in fine, in to. 4.

Mat. 12. b

Mat. 12. b

DISTINCT. XLIII.

De vno peccato speciali, quod est magis graue, et abominabile, quod est peccatum in Spiritum sanctum.

Est praeterea quoddam peccati genus, et cet.

Expositio textus.

Diuisio.

PR A egit Magister de distinctioe peccati in generali. In hac parte descendit ad quoddam speciale genus peccati. Diuiditur autem pars ista in partes duas. In quarum prima Magister determinat de peccato illo, comparando illud ad alia peccatorum genera. In secunda vero determinat de ipso, quid sit secundum aliorum assignationem, et etiam secundum

A propriam, ibi: Sed queritur quid sit illud peccatum. Prima pars remanet indiuisa: sed secunda diuiditur in partes tres secundum triplicem assignationem peccati in Spiritum sanctum. Quarum prima multipliciter ponit assignationem, vnam per eius differentias magis notas, quae quidem sunt obstinatio, et desperatio. In secunda vero ponit eius assignationem per eius differentias minus manifestas, ibi: Est etiam alia huius peccati assignatio. In tertia vero subiungit ipsius peccati assignationem communem, et diffinitiuam, ibi: De hoc quoque peccato in Spiritum sanctum, Ambrosius et c. Prima istarum partium diuiditur in partes duas. In quarum prima determinat veritatem. In secunda dissoluit dubitationem, ibi: Sed queritur vtrum omnis obstinatio. Similiter secunda diuiditur in duas. In quarum prima ponit Magister huius peccati assignationem. In secunda ponit eius assignationis explanationem, ibi: Illam tamen assignationem Augustinus, et c. Similiter tertia pars habet duas. In quarum prima ponit

ponit peccati in Spiritum sanctum secundum Ambrosium diffinitivum assignationem. In secunda vero remouet dubitationem, ibi: Non vique distinctio illa verborum sic accipienda est.

Est peccatum ad mortem, et cetera. Dub. I.

Sed contra hoc est: quia tales sunt diligendi ex charitate: ergo videtur, quod pro eis orandum sit. Præterea. Tales magis indigent alijs, et priores sunt ad malum: ergo videtur quod maior sit beneficentia misericordiae pro his orare, quam pro alijs, qui non indigent. Est igitur questio, quare dixit beatus Ioannes, quod pro talibus orandum non sit, cum de nemine sit desperandum.

R s p. Dicendum quod peccatum ad mortem dicitur dupliciter, aut quia perducit ad mortem, aut quia disponit ad mortem. Et primo modo accipiendum peccatum ad mortem omnino est irremissibile. Secundo modo accipiendum peccatum ad mortem cum difficultate est remissibile. Quolibet dictorum modorum intelligi habet prædictus sermo secundum differentem sui expositionem. Nam primo modo sensus est. Non dico ut pro eo oret quis, hoc est aliquis nec paruum, nec magnus. Secundo vero modo sensus est. Non dico ut pro eo oret quis, id est quæuis persona: quasi dicat: Difficile est pro tali peccatore exaudiri: quia talis iam inter incorrigibiles est deputandus. De quo dicit Dominus: Quod si Ecclesiam audire noluerit, sit tibi sicut ethnicus, et publicanus. Et ita in vno sensu generaliter innuit, quod pro peccante ad mortem non est orandum: in alio vero sensu innuit, quod non est cuiuslibet impetrare tantum domum. In nullo tamen dictorum sensuum prohibet orare: sed in hoc verbo ostendit, quod mandatum suum, siue monitio, qua dixerat orandum esse pro proximo, non se extendit generaliter respectu omnium, sed respectu eorum, de quibus probabiliter sperare possumus, quod nostris orationibus emendentur: et sic patet responsio ad illud.

Qui autem blasphemauerit in Spiritum sanctum, non remittetur ei. Dub. II.

CONTRA: Glossa dicit ibidem: Blasphemia remittitur, Spiritus autem blasphemiae non remittitur: ergo si blasphemia remittitur, siue blasphemet Patrem, siue Spiritum, remittitur. Iuxta hoc queritur, quæ differentia sit inter blasphemiam, et spiritum blasphemiam. Videtur quod grauius peccatum sit blasphemiam, quam spiritus blasphemiam: quia spiritus blasphemiam, dicit voluntatem, blasphemiam dicit opus: malum autem opus addit supra voluntatem. Contrarium huius est quod dicit Glossa, quæ dicit, quod spiritus blasphemiam non remittitur, sed blasphemiam remittitur.

R s p. Dicendum quod sicut dicit Hugo: Blasphemiam quantum est de se, indifferens est quantum ad hoc, quod sit peccatum in Spiritum sanctum, et non in Spiritum sanctum. Alij enim blasphemant ex infirmitate, et coactione: et hi peccant in Patrem. Alij ex deceptione: et hi peccant in Filium. Alij ex certa malitia: et hi peccant in Spiritum sanctum: et hoc est sceleratissimum genus peccati in vituperijs Dei delectari. Et post subiungit: Quid est spiritus blasphemiam, nisi affectus, et desiderium vituperationis diuinæ? Spiritus enim blasphemiam sic spirat ad odium Dei, sicut Spiritus sanctus ad Dei amorem. Quando ergo dicitur: Qui blasphemauerit in Spiritum sanctum, et non intelligitur de quacumque blasphemiam, sed de spiritu blasphemiam: vnde non dicitur: Qui blasphemauerit Spiritum sanctum, sed qui blasphemauerit in Spiritum sanctum, id est peccando in Spiritum sanctum: et hoc declarat ipsa Glossa: quæ dicit quod blasphemiam remittitur: spiritus autem blasphemiam non remittitur. Per hoc patet responsio ad illud, quod quæ-

ritur, quæ differentia sit inter blasphemiam, et spiritum blasphemiam, et quod grauius sit peccatum spiritus blasphemiam, quam blasphemiam. Non enim differunt sicut voluntas, et actus, sed sicut generale, et speciale.

Desperatio est, qua quis diffidit penitus de bonitate Dei, existimans suam malitiam diuinae bonitatis magnitudinem excedere. Dub. III.

Videtur ex hoc, quod omnis desperans sit infidelis: omnis enim qui sic existimat, credit bonitatem Dei esse finitam, et omnis talis errat contra id, quod fides est. I T E M qui credit contrarium eius, quod dicitur Scriptura, haereticus, et infidelis iudicatur: sed Scriptura dicit: Quacumque hora ingemuerit peccator, omnium iniquitatum eius non recordabor: desperans credit eius oppositum: ergo, et cet. Præterea: Articulus specialis est de remissione peccatorum, et contra istum errat ille qui desperat. Similiter obijci potest de eo qui præsumit: videtur enim quod desperatio tollat fidem. Contrarium huius est, quia fides ipsa præcedit spem, sicut præcedit charitatem: ergo sicut odium non tollit spem, ita etiam nec desperatio fidem.

R s p. Dicendum quod fides differt a spe, et in hoc quod fides respicit ipsum obiectum in vniuersali: sed spes respicit in particulari, videlicet respectu sperantis, et in hoc etiam, quod fides dicit certitudinem in intellectu, spes dicit certitudinem in affectu. Sicut igitur contingit aliquando ignorari aliquid in particulari, et sciri in vniuersali, sicut dicit Philosophus in primo Posteriorum: sicut est de illo, qui scit omnem mulam esse sterilem, et tamen existimat hanc habere in vtero: sic potest aliquis habens fidem carere spe: et sicut potest aliquis non habens certitudinem de aliquo in affectu, habere in intellectu, sic potest aliquis non habens spem, habere fidem. A d illud quod primo obijcitur, quod talis existimat malitiam suam bonitatem excedere, dicendum quod existimare malitiam bonitatem excedere, hoc potest esse dupliciter: aut in se, aut in effectu. Et in effectu dupliciter: aut vniuersaliter respectu cuiuslibet, aut particulariter respectu sui. Et primo, et secundo modo est infidelitatis, et tertio desperationis. Et hoc innuit textus Genes. vbi dicit Chayn desperans: Maior est iniquitas mea, quam veniam merear: non dixit, quod maior esset quam misericordia: sed quod amplior esset quam venia, ad quam peruenire posset: vel potest dici, quod talis existimatio potius venit ex subuersione confidentie, quam ex subuersione notitie: sicut homo aliquando bene scit aliquid: et tamen affectio adeo dominatur, vt ad existimandum oppositum pertrahat ipsum. Et per hanc viam respondendum est ad illa duo quæ postea obijciuntur: non enim concludunt quod desperatio tollat fidem: quia defectus est duplicis conditionis, sicut dictum est: quamuis autem desperatio non tollat fidem simpliciter, nihilominus tamen plus læditur fides per desperationem, quam per odium, vel quodcumque aliud peccatum quod non sit ei directe oppositum. In fide enim sunt tria, videlicet ipsa credulitas, et habitus tendendi in Deum, et ipsa tendentia. Primum est quasi terra, et secundum quasi semen, et tertium quasi fructus. Primum tollitur solum per infidelitatem. Secundum vero tollitur per desperationem, qua efficitur homo inhabilis ad tendendum in Deum. Tertium vero tollitur per omne peccatum.

Peccatum enim in Patrem id intelligitur, quod fit per infirmitatem. Dub. IIII.

CONTRA: Si hoc verum est, tunc omne peccatum est peccatum in patrem: quia cum potentia peccandi potius sit impotentia, quæ potentia, hoc ipso quo aliquis potest peccare, potest deficere, et infirmus esse. I T E M si peccatum in filium est per ignorantiam, sicut ipse

ipse subiungit, cum omnis peccator sit ignorans, sicut vult Philosophus, videtur quod omne peccatum sit in filium: ergo nulla est illa diuisio peccatorum.

Pol. c. 8 et 5. Ethic. 6. 8.

R s p. Dicendum quod cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, et ignorantia, non accipitur hic quæcumque infirmitas, et quæcumque ignorantia: sed infirmitas, quæ quidem est ex carne, et ignorantia, quæ est respectu alicuius circumstantie facientis rationem culpæ: et hoc modo talis infirmitas non est respectu omnium peccati, nec talis ignorantia: quamuis largo modo accepta infirmitate pro quacumque impotentia, et ignorantia pro quacumque nescientia, siue cognitionis practice, siue speculatiue, in omni peccato reperiantur. Præterea sciendum est, quod quando diuiditur peccatum per has differentias, quod illud dicitur peccatum ex infirmitate, quod procedit ex ipsa immediate, et similiter ex ignorantia, et malitia: et sic istæ tres differentie non concurrunt in peccatum idem. Et sic patent obiecta: et hæc sufficiant de ista diuisione: quia supra quæsitum fuit de his, vbi illa diuisio ponitur, et manifestatur.

Dist. 22.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius partis incidit hic questio de peccato in Spiritum sanctum, de quo secundum ipsum triplicem comparationem queruntur tria. Primo queritur de ipso in comparatione ad alia peccatorum genera. Secundo queritur de ipso quantum ad conditiones proprias. Tertio queritur de ipso quantum ad eius species, et differentias. Circa primum queruntur duo. Primo queritur, vtrum peccatum in Spiritum sanctum dicat genus peccati distinctum. Secundo queritur, vtrum peccatum in Spiritum sanctum semper habeat aliud peccatum actuale præambulum.

QVÆSTIO I.

An peccatum in Spiritum sanctum dicat genus peccati distinctum ab alijs generibus peccatorum.

- Alex. Alenf. 2. p. q. 214. Membr. 1.
- S. Tho. 2. 2. q. 24. art. 1.
- Et 2. Sent. dist. 43. q. 2. art. 1.
- Et de malo q. 5. art. 14.
- Scot. 2. Sent. dist. 43. q. 1.
- Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 43. q. 2. art. 2.
- Richardus 2. Sent. dist. 43. q. 1.
- Durandus 2. Sent. dist. 43. q. 1.
- Tho. Argent. 2. Sent. d. 43. q. 2. art. 1.
- Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 43. q. 1.
- Marfil. Inguen. 2. Sent. q. 23. art. 1.
- Gabr. Biel. 2. Sent. dist. 43. q. 1.

FVNDAMENTA.

TRVM peccatum in Spiritum sanctum dicat genus peccati distinctum ab alijs generibus peccatorum. Et quod sic, videtur. Primo per verbum Magistris in littera. Est quoddam peccati genus ceteris grauius, et abominabilius, quod dicitur peccatum in Spiritum sanctum. I T E M hoc videtur ratione. Quia mortale, et veniale faciunt diuersa peccatorum genera: ergo multo fortius remissibile, et irremissibile: sed peccatum in Spiritum sanctum est peccatum irremissibile: ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum sit aliud genus ab alijs generibus peccatorum.

I T E M peccatum in Spiritum sanctum est peccatum procedens ex certa malitia: si ergo peccatum ex

certa malitia diuiditur contra peccatum ex ignorantia, et infirmitate: ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum sit genus peccati distinctum.

I T E M quod habet species proprias a speciebus aliorum peccatorum distinctas, est genus peccati distinctum ab alijs peccatorum generibus: sed peccatum in Spiritum sanctum est huiusmodi, quoniam eius species sunt desperatio, et obstinatio, et veritatis agnitæ impugnatio, quæ sunt propriae species huius peccati, ita quod non aliorum: ergo, et cet.

AD OPPOSITVM

1. S E D C O N T R A: Peccatum in Spiritum sanctum, sicut dicit Magister in littera, est peccatum ad mortem: sed omne peccatum mortale est peccatum ad mortem: ergo cum peccatum ad mortem sit generale ad omnes peccatorum differentias: ergo et ad ipsum peccatum in Spiritum sanctum.

2. I T E M peccatum in Spiritum sanctum aut sic nominatur, quia est in personam Spiritus sancti, aut quia est contra illud, quod est appropriatum Spiritui sancto. Si quia contra personam Spiritus sancti: sed vna est maiestas Patris, et Filij, et Spiritus sancti: ergo omne peccatum, quod est in Spiritum sanctum, est in Patrem: et omne quod est in Patrem, est in Spiritum sanctum: ergo hoc modo est generale ad omne peccatum. Sed si quia contra effectum Spiritui sancto appropriatum, vt pote contra bonitatem, et gratiam: sed omne peccatum est contra bonitatem, et contra gratiam Spiritus sancti: ergo omne peccatum est peccatum in Spiritum sanctum.

3. I T E M peccatum diuiditur in peccatum ex infirmitate, et ex ignorantia, et ex malitia: ita quod peccatum ex malitia est peccatum in Spiritum sanctum: sed peccatum ex ignorantia, et peccatum ex infirmitate non dicit speciale genus peccati: omne enim genus peccati, quod est ex ignorantia, potest esse ex infirmitate: ergo videtur similiter, quod peccatum ex malitia non dicat determinatum peccati genus.

4. I T E M omne quod quis facit ex ignorantia, potest facere ex certa scientia, siue ex industria: ergo si omne genus peccati potest fieri ex certa industria, videtur quod peccatum in Spiritum sanctum circumeat omnia peccatorum genera: non ergo videtur esse peccati genus ab alijs peccatorum generibus distinctum.

C O N C L V S I O.

Peccatum in Spiritum sanctum ratione sui principij, quod est malitia ratione actus substrati, qui est spiritus sanctus, et ratione sui oppositi, quod est gratia penitentia, hoc genus peccati distinctum a ceteris generibus peccatorum.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod peccatum in Spiritum sanctum dicit genus peccati distinctum ab alijs generibus peccatorum ratione triplici, scilicet ratione principij, et ratione sui oppositi, et ratione actus substrati. Ratione principij: quia peccatum in Spiritum sanctum dicitur esse illud, quod est ex certa malitia, siue industria, ex qua non procedit omne peccatum, sed illud solum quod facit homo scienter. Ratione oppositi similiter distinguitur: quia cum triplex sit gratia, scilicet innocentie, baptismalis, et penitentialis, peccatum in Spiritum sanctum proprie habet opponi gratie penitentiali, et eam impugnat quantum ad sui initium, et quantum ad sui terminum, sicut per originale perditur gratia innocentie, et per actualia impugnatur gratia baptismalis. Ratione vero actus substrati similiter distinguitur: quia cum peccatum illud sit impugnatum gratie, et malitia sit in ipso spiritu secundum se, peccatum in Spiritum sanctum consistit circa actum ipsius spiritus, sicut patet in desperatione, et obstinatione: vnde fornicatio, et adulterium non potest aliquo modo dici peccatum in Spiritum sanctum.

sanctum. Ratione ergo sui principij, et oppositi, et actus substrati, peccatum in Spiritum sanctum est genus peccati determinatum. Et ratione horum trium sic nominatur, ut dicatur peccatum in Spiritum sanctum, videlicet ratione malitiae, a qua procedit, quae directe opponitur bonitati appropriatae Spiritui sancto. Ratione praenitentialis, siue finalis gratiae, quam priuat, quae est effectus appropriatus Spiritui sancto. Ratione etiam actus spiritualis, circa quem consistit: unde directe dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quod est in spiritu, et circa actum spiritus malignantis. Et sic patet, quod peccatum in Spiritum sanctum est genus peccati ab alijs peccatorum generibus distinctum. Et concedende sunt rationes, quae hoc ostendunt.

AD illud quod obijcitur, quod est peccatum ad mortem, dicendum quod peccatum dicitur ad mortem secundum similitudinem ad mortem corporalem. In morte autem corporali tria concurrunt: quorum primum est amissio vitae: aliud est corruptio dispositionis ex parte corporis ad susceptionem animae; tertium est impossibilitas reparationis secundum cursum naturae. Quantum ad primam conditionem omne peccatum, in quo est auersio a Deo, dicitur esse peccatum mortale, siue ad mortem. Quantum ad secundam, peccatum in Spiritum sanctum dicitur peccatum ad mortem: quia tollit dispositionem ad susceptionem vitae, quae quidem consistit in susceptione poenitentiae. Quantum vero ad tertiam conditionem, peccatum illud dicitur ad mortem, in quo quis corporaliter moritur. Cum ergo dicitur quod omne mortale est ad mortem, et quod peccatum in Spiritum sanctum est peccatum ad mortem, differenti modo accipitur peccatum ad mortem.

1. **A**D illud quod obijcitur, quod aut dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quia est contra personam, et c. dicendum quod ideo dicitur peccatum in Spiritum sanctum non quia sit contra personam, sed quia est contra appropriatum effectum: nec quia contra omnem appropriatum effectum: sed quia contra effectum praecipuum inter appropriata Spiritui sancto: hic autem est donum gratiae finalis, siue poenitentialis, et huiusmodi proprie quantum ad statum gratiae finalis, in qua consistit omnis gratiae efficacia; et hoc modo non omne peccatum est contra effectum illum: et per hoc non sequitur, quod omne peccatum sit in Spiritum sanctum.

2. **A**D illud quod obijcitur, quod omne peccatum potest esse peccatum ex ignorantia, et infirmitate, dicendum quod non est simile: quia ignorantia non determinat sibi aliquem actum: et ideo non dicitur genus peccati determinatum, sed circuit omnia peccatorum genera. Similiter dicendum de peccato, quod est ex infirmitate: non sic autem est de peccato secundum quod est ex malitia.

3. **A**D hoc enim quod sit peccatum in Spiritum sanctum non sufficit quod sit ex certa scientia, et ex industria, sed requiritur determinatio generis quantum ad actum substratum.

4. **A**D illud quod obijcitur, quod omne peccatum potest fieri ex malitia, dicendum quod licet malitia concurrere possit ad omne peccatum: non tamen semper facit peccatum in Spiritum sanctum. Unde si quis fenex, qui non habet appetitum fornicandi, excitarit carnem suam, ut fornicaretur, non diceretur in illa fornicatione peccare peccato in Spiritum sanctum, quantum illud peccatum committeret ex industria, et quadam malitia. Cum ergo dicitur, quod peccatum ex malitia est peccatum in Spiritum sanctum, hoc solum intelligitur de generibus peccatorum, quae proprie ex malitia habent ortum, sicut iniudicia fraternalis gratiae, et impugnatio veritatis agnitae.

QVAESTIO II.

An peccatum in Spiritum sanctum semper habeat aliud peccatum praeambulum.

Alex. Alenf. 2. p. q. 114. Membrum 2.
S. Tho. 2. 2. q. 14. art. 4.
Et 2. Sent. dist. 43. q. 1. art. 5.
Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 43. q. 1. art. 2.
Richardus 2. Sent. dist. 43. q. 2.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 43. q. 2.

VTRUM peccatum in Spiritum sanctum semper habeat aliud peccatum praeambulum. Et quod sic, videtur. Magister in littera dicit, quod peccatum in Spiritum sanctum est peccatum desperationis vel obstinationis: sed nullus desperat, nec obstinatur nisi propter aliquod praecedens peccatum: ergo videtur, quod semper aliquod peccatum sit praeambulum ad peccatum in Spiritum sanctum.

2. **I**TEM peccatum in Spiritum sanctum, vel est finalis impoenitentia, vel habet semper annexam finalem impoenitentiam quantum est de se: sed impoenitentia non est nisi respectu peccati praecedentis, sicut nec poenitentia: ergo numquam est peccatum in Spiritum sanctum, quin habeat aliud peccatum praeambulum.

3. **I**TEM peccatum in Spiritum sanctum est peccatum procedens ex certa malitia: ergo necesse est, quod antequam homo peccet peccato in Spiritum sanctum, quod ipse sit malitiosus: sed hoc non est nisi per culpam: ergo ante peccatum in Spiritum sanctum necesse est esse aliam culpam praeambulam.

4. **I**TEM in bonis nemo repente fit summus: ergo videtur quod in malis statim nemo labatur in profundum: sed per istud peccati genus labitur homo in profundum viuorum: videtur ergo quod istud peccati genus habeat aliud praeambulum, quod disponat ad ipsum.

SED **C**ONTRA: Quattuor sunt nobis infirmitas, sicut dicit Beda, propter peccatum primi parentis, scilicet infirmitas, ignorantia, malitia, et concupiscentia: sed possibile est quod homo primo peccato peccet peccato ex ignorantia, et ex infirmitate: ergo similiter possibile est, quod primo peccet peccato, quod ex malitia procedit.

ITEM quotiescumque peccatorum genera sunt diuersa, possibile est peccare peccato uno absque alio: si ergo peccatum in Spiritum sanctum est peccatum distinctum ab alijs generibus peccatorum, possibile est aliquem peccare illo genere peccati, etiam si non praecesserit aliud peccatum.

ITEM impugnatio veritatis agnitae est huius peccati species: sed ita bene quis potest impugnare veritatem agnitam, sicut etiam veritatem ignoratam: ergo videtur quod saltem quantum ad illam speciem, absque alio peccati genere possit committi peccatum in Spiritum sanctum.

ITEM peccatum in Spiritum sanctum consistit circa actum spiritus: sed magis pendet actus carnis ex actu spiritus, quam e converso: ergo si homo potest peccare peccato carnis, nullo alio peccato praecedente, pari ratione, immo multo fortiori videtur hoc esse verum de peccato in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO.

Peccatum in Spiritum sanctum potest separari secundum existentiam a quocumque alio peccato, et committi sine aliqua culpa praeambula, licet istud raro contingat.

R. **S**P. **A**D **A**R.G. Dicendum quod de peccato in Spi-

AD OP- POSITVM

FVNDAMEN- TA.

FVNDAMEN- TA.

in Spiritum sanctum differenter est loqui secundum eius species differentes. Quaedam enim sunt species peccati in Spiritum sanctum, quae nullo modo possunt esse absque peccato praeambulo, sicut sunt obstinatio, desperatio, et finalis impoenitentia: talia enim respiciunt peccatum praeambulum, quasi materiam, circa quam, et etiam sicut causam: nemo enim desperat de venia, nisi qui commisit culpam. Nemo obstinatur in malo, nisi qui fecit malum: nemo impoenitens est nisi qui habet unde poeniteat. Sunt et aliae species peccati in Spiritum sanctum, quae quidem possunt esse absque peccato praeambulo, pro eo quod actus ipsarum non respicit determinate peccatum praeambulum, sicut est iniudicia fraternalis gratiae, et impugnatio veritatis agnitae, sicut etiam est praesumptio de impunitate. Potest enim quis fraternalis gratiae invidere, et veritatem agnitam impugnare, et de impunitate praesumere, etiam si nulla actualis culpa praecesserit: et hoc propter libertatem voluntatis, quae in quolibet horum peccatorum propria deordinatione potest se praecipitare. Attamen quia ista sunt peccata valde graua, vix aut numquam contingit, quod aliquis in haec cadat, nisi mens eius fuerit per alia peccata deprauata. Concedendum est ergo, quod peccatum in Spiritum sanctum non solum est genus peccati distinctum ab alijs peccatorum generibus secundum formam, sed etiam separari potest secundum existentiam: ita quod committatur sine culpa praeambula, quamuis rarissime contingat: unde et rationes, quae ad illam partem inducuntur, concedenda sunt. Illa tamen ratio, quam facit de eo quod minus dependet actus spiritus ab actu carnis, et c. dicendum quod illa ratio non cogit quin peccatum in Spiritum sanctum possit esse sine alijs peccatis, pro eo quod actus spirituales, siue ad animam pertinentes non solum transeunt super materiam debitam, sed etiam super alios actus, unde subternunt sibi alios actus quasi pro materia: sic et peccata, quae habent contra actus illos consistere, vt plurimum alia peccata praesupponunt tamquam materialia, sicut desperatio, et obstinatio: non sic autem est de actibus corporalibus, qui quidem non transeunt in alios actus, sed in materia extrinsecam: et ideo illa peccata contra illos actus existentia non habent alia peccata tamquam materialia. Et huic consonat illud, quod dicit Grammaticus, quod verba proeretica, siue ad animam pertinentia requirunt determinari per infinitiuum sequentem: non sic est de actibus pertinentibus ad corpus: et ideo ratio illa non cogit. Nec alia cogit quae dicit, quod est genus peccati distinctum: esto enim quod non esset sine alijs: nihilominus potest distinguere ab alijs, quia multa sunt inseparabilia secundum esse, quae tamen distinguuntur formaliter.

1. **A**D illud autem quod obijcitur in contrarium, de obstinatione, et desperatione, dicendum quod ratio illa procedit ab insufficienti: quamuis enim illud sit verum in his duobus generibus peccatorum, non tamen sequitur quod sit verum in alijs generibus peccati in Spiritum sanctum.

2. **A**D illud quod obijcitur, quod finalis impoenitentia est annexa omnibus speciebus illius peccati, dicendum similiter quod nec illud cogit, pro eo quod peccando in Spiritum sanctum committit homo aliquod peccatum, respectu cuius potest habere propositum non poenitendi: sicut ille, qui impugnat veritatem agnitam, vel inuidet fraternali gratiae, vel etiam sicut est de eo, qui adeo praesumit de benignitate misericordiae, quod nullum relinquat effectum iustitiae, et ex hoc proponit malefacere, et numquam de eis poenitere. Et hoc totum potest esse sine alterius peccati genere.

3. **A**D illud quod obijcitur, quod illud peccatum est ex malitia, dicendum quod malitia secundum quod est huius peccati radix, potest dicere malitiam contrariam ex peccato originali, vel potest dicere malitiam

actam, scilicet actuaalem peruersitatem voluntatis. Et primo modo praecedat natura, et tempore, secundo modo concomitatur. Non enim oportet, quod ante fuerit malitiosus, sed volendo malignari potest in Spiritum sanctum peccare, et ita non oportet, quod praecedat aliqua malitia actualis peccati deprauans voluntatem, sed sufficit quod praecedat tempore malitia, quae est poena originalis.

4. **A**D illud quod obijcitur, quod nemo repente fit summus, dicendum quod non est simile: quia quantum non possit nisi ordinate ascendere, potest tamen inordinate descendere, siue subito se praecipitare. Praeterea, non efficitur homo ita perfecte malus committendo in Spiritum sanctum, immo quanto pluries peccat, tanto magis labitur in profundum.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER quaeritur de hoc peccato genere quantum ad conditiones proprias, et circa hoc quaeruntur duo. Primo quaeritur de huius peccati grauitate. Secundo quaeritur de huius peccati irremissibilitate.

QVAESTIO I.

An peccatum in Spiritum sanctum sit grauissimum.

Ric. 2. Sent. dist. 43. art. 2. q. 1.
Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 43. q. 3.

VTRUM illud peccati genus sit grauissimum. Et quod sic, videtur. Primo per auctoritatem Magistri in littera. Est praeterea quoddam peccati genus ceteris grauius et abominabilius.

ITEM ratione videtur: Maius est peccatum, quod magis facit distare a venia: sed tale est peccatum in Spiritum sanctum: ergo, et c.

ITEM maius est peccatum, quod minus habet de ratione excusationis: sed peccatum in Spiritum sanctum est huiusmodi: minus enim habet inter cetera peccatorum genera de colore excusationis: ergo, et c.

ITEM maius est peccatum, quod magis inhabilitat animam ad iustitiam: sed peccatum in Spiritum sanctum est huiusmodi, quia maxime voluntatem deordinat: ergo, et c.

ITEM sicut ignorantia excusat peccantem, sic scientia aggrauat: quia seruus sciens voluntatem Domini sui, et ceteris, sed peccatum in Spiritum sanctum est peccatum ex industria, siue ex certa malitia: ergo, et c.

SED **C**ONTRA: Super illud Psalmi: Conuertentur ad vesperam, Glossa: Nemo insanabilior, quam qui sanus sibi videtur: ergo minus elongat a salutate peccatum in quo quis peccat scienter, quam in quo quis peccat ignoranter: sed peccatum in Spiritum sanctum est in quo quis peccat scienter: ergo videtur quod sit minus peccatum, quam peccatum ignorantie.

2. **I**TEM etsi vna sit maiestas trium, et aequaliter sint omnes honorandi: tamen maiestas appropriatur Patri, et honor propter appropriationem ei debetur: ergo peccatum quod est in Patrem, vel tantum, vel plus Deum inhonorat, quam peccatum quod est in Filium, vel Spiritum sanctum: si ergo qualitas peccati pensatur secundum quantitatem contemptus, videtur quod non sit maius peccatum in Spiritum sanctum, quam peccatum in Patrem, et in Filium.

3. **I**TEM malitia est poena inflictam pro peccato originali,

ginali, sicut ignorantia, et infirmitas: sed ignorantia, et infirmitas, quia sunt poenae, aliquo modo excusant peccatum consequens: ergo pari ratione et malitia.

4. I T E M illud peccatum grauius est, in quo magis regnat libido: sed in peccato quod est ex concupiscentia magis regnat libido, quam in peccato, quod est ex malitia, sicut patet, quia maior est libido in fornicatione, quam in desperatione: ergo videtur, quod maius sit peccatum, quod est ex concupiscentia, quam illud quod est ex malitia: ergo peccatum in Spiritum sanctum non est peccatum grauius.

5. I T E M grauius est peccatum, in quo est maioris boni corruptio: sed in peccato in Spiritum sanctum, in illo enim peccato, receditur et a veritate, et a bonitate: in peccato in Spiritum sanctum a bonitate non habet videtur quod infidelitas, vel haereticus grauius sit, quam peccatum in Spiritum sanctum.

C O N C L U S I O .

Peccatum in Spiritum sanctum cum sit ex certa malitia et sit maxime natura ipsius, et diuina maiestas eius offensum, est ceteris peccatis grauius, et abominabilius.

RESP. AD ARG. Dicendum quod peccatum in Spiritum sanctum est peccatum grauius: et quia natura maxime laedit, et quia oculos Dei maxime offendit. Naturam inquam maxime laedit, dum non solum aufert ei sanitatem, sed etiam pracludit viam ad sanitatem: vnde sicut morbus periculosior est, qui non tantum laedit naturam, sed etiam pracludit viam ad summum cibum, vel medicamentum: sic intelligendum est de illo morbo spirituali. Oculos Dei maxime offendit: quia nullum habet colorem excusationis: et ideo peccans hoc genere peccati meretur seuerius iudicari: et propter hoc duo dicit Magister, quod hoc peccatum ceteris est grauius, et abominabilius, vnde grauius dicatur ratione maioris laesionis, abominabilius ratione defectus excusationis. Ratio autem huius est, quia peccatum in Spiritum sanctum est ex malitia: et non solum ex malitia, sed ex malitia, et industria. Peccat enim tunc quis peccato in Spiritum sanctum: quando ad malum mouetur ex nequitia spiritus, sciens se moueri ad malum: vnde peccatum in Spiritum sanctum est ex malitia conflata ex concursu malitiae ex originali peccato contractae, et malitiae actualis coniunctae industriae: et ideo non tantum dicitur esse ex malitia, sed ex certa malitia. Prima autem malitia scilicet ex originali relicta hoc peccatum non excusat, quia talis malitia est in ipsa voluntate secundum se: et ideo cum voluntati subiacet, non minuit rationem voluntarij, sicut facit infirmitas, et ignorantia: et quia non minuit rationem voluntarij, non dimittit de ratione peccati: et propterea non excusat. Alia autem malitia non solum non excusat, sed etiam multum aggrauat tum ratione improbitatis propriae, tum ratione cognitionis adiunctae: vtriusque enim est aggrauare. Et sic patet quare peccatum in Spiritum sanctum maxime oculos Dei offendit, scilicet quia est ex certa malitia. Ex hac etiam eadem causa naturam laedit: lesio enim peccati principaliter consistit in deordinatione voluntatis: et quanto voluntas magis improbe ad aliquid se inclinat, tanto magis se deordinat, et deprauat. Et quia ex certa malitia hoc peccatum procedit: ideo in hoc peccati genere scilicet et prudenter, immo etiam imprudenter peccator praeligit malum: et ideo voluntas eius in hoc peccato magis respicit bonum quam in alijs, quia amplius inficitur voluntatis gustus: et hinc est etiam quod respicit medicamentum quemadmodum gustus maxime infectus respicit bonum cibum. Quo-

A niam ergo hoc peccatum ex certa malitia procedit: hinc est, quod est ceteris grauius, et abominabilius, quantum est ex genere peccati. Hinc est etiam quod est maxime naturae laesiuum, et maxime oculorum diuinae maiestatis offensum. Et ideo concedenda sunt rationes ostendentes hoc peccatum esse grauius.

1. A D illud quod primo obijcitur, quod peccatum ex ignorantia magis a sanitate elongat, dicendum quod maior insanabilis ex duplici causa potest venire: aut ex conditione morbi, aut ex conditione infirmi. Cum ergo dicitur, quod nemo est insanabilior eo, qui sibi sanus videtur, hoc intelligitur quantum ad conditionem et statum infirmi, pro eo quod talis non sentiens se infirmum non querit medicum, et ita nunquam sanatur. Quantum autem ad conditionem morbi non habet veritatem: si enim peccans ex ignorantia erudiatur, de facili recipit sanitatem: peccans autem in Spiritum sanctum rebellis est eruditioni ex ipsa natura talis morbi: et ideo quantum est de se, peccatum illud est grauius est, et insanabilius.

2. A D illud quod obijcitur, quod peccatum in Patrem est aequae graue, vel magis quam peccatum in Spiritum sanctum, quia Patri appropriatur maiestas, dicendum quod illud peccatum non dicitur esse grauius alijs, pro eo quod in eo magis contemnatur persona Spiritus sancti, quam persona Patris: nam in omni peccato contemnatur vna maiestas trium personarum: vnde sicut hoc genus peccati non distinguitur a peccato in Patrem, ex hoc quod hic contemnatur Spiritus sanctus, et ibi Pater, sic nec ex hoc grauius iudicatur: sed ex hoc grauius est, quia in ipso amplius contemnatur trium personarum maiestas, quam in alijs generibus peccatorum: magis enim impugnatur gratiam, quae est totius Trinitatis effectus: et ideo magis est peccati genus: et ideo ratio illa procedit ex falso intellectu.

3. A D illud quod obijcitur, quod malitia est peccati inflicta: ergo debet excusare sicut aliae poenae, dicendum quod non est simile, et ratio huius est, quia malitia respicit ipsam voluntatem secundum se. Sed ignorantia respicit intellectum, et infirmitas respicit carnem, et illa non adeo sunt in voluntate sicut ipsa malitia: et ideo magis dimittunt de ratione peccati, quam malitia: praeterea: Peccatum in Spiritum sanctum non tantum est ex malitia contracta, immo est ex malitia conflata ex malitia contracta, et malitia propria, sicut supra dictum est.

4. A D illud quod obijcitur, quod illud peccatum est grauius, in quo magis regnat libido, dicendum quod libido maior dicitur dupliciter, aut ratione maioris voluptatis, aut ratione maioris improbitatis: libido enim nominat voluntatem voluptuosam, et improbam. Cum ergo dicitur, quod grauius peccati attenditur secundum quantitatem libidinis, dicendum quod verum est secundum quod quantitas libidinis pensatur secundum improbitatem voluntatis: sed non est verum secundum quod pensatur penes delectationem: sicut patet, quia grauius peccat fenex fornicator, vel adulterator, quam iuuenis: ex improbitate enim voluntate mouetur, quamuis iuuenis amplius delectetur: licet ergo in alijs generibus peccatorum magis abundet libido quantum ad delectationem: quia tamen in hoc peccato magis abundat quantum ad improbitatem voluntatis, grauius est istud.

5. A D illud quod obijcitur, quod maior est corruptio in peccato infidelitatis, dicendum quod maior corruptio potest esse dupliciter, aut intensiue, aut extensiue. Extensiue loquendo, plura bona priuantur in peccato infidelitatis, quam in peccato in Spiritum sanctum, quia in illo peccato genere tollitur totius spiritualis aedificij fundamentum. Intensiue autem magis sit priuatio in peccato in Spiritum sanctum, pro eo quod magis inhabilem reddit ad bonum, et amplius firmat in malo: vnde illud peccatum recte

AD OPPOSITVM. *Mat. 12. c. De hac materia Ver. Domini serm. c. 10. 20. Ier. 18. b. Lib. 1. ante finem c. 4.*

FOUNDAMENTA. *Ser. 12. a medio c. 20. Lib. Rest. ca. 19. c. 2.*

recte potest dici grauius, in quo est maior boni priuatio intensiue: et quia peccatum haereticis frequentissime habet coniunctum peccatum in Spiritum sanctum, vt pote oblationem: hinc est quod illud peccatum est valde periculosum: si enim solum ex ignorantia haereticus moueretur, facilius adhiberetur sibi remedium: sed quia animo obstinato pertinaciter adhaeret erroris suo, ideo frangitur potius, quam iuuetur.

Q U A E S T I O II.

An peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile.

Alex. Alex. 2. p. q. 114. Memb. 6. S. Tho. 2. 2. q. 14. art. 3. Et 2. Sent. dist. 43. art. 4. Et de malo q. 3. ar. 15. Egid. Rom. 2. Sent. d. 43. p. 2. q. 2. ar. 1. Ricard. 2. Sent. d. 43. ar. 2. q. 2. Duran. 2. Sent. d. 43. q. 2. Tho. Arg. 2. Sent. d. 43. q. 1. ar. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 43. q. 4. Gabr. Biel. 2. Sent. d. 43. q. 1.

Huius peccati irremissibilitate: Et quod illud peccatum sit irremissibile, ostenditur. **E**t post: Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum non remittetur, nec in hoc saeculo, nec in futuro: sed Christus nullo modo potest mentiri: ergo illud peccatum nullo modo potest remitti.

2. I T E M Glossa super dictum locum: Blasphemia remittetur: spiritus autem blasphemiae non remittetur, nec in hoc saeculo, nec in futuro.

3. I T E M: Desperauimus, post cogitationes nostras ibimus. Et post subiungitur: Tu autem noli orare pro populo isto, quia non exaudiam te: si ergo pro peccato remissibile Dominus vult exorari, et nolebat exorari propter peccatum desperationis, videtur ergo quod peccatum desperationis sit irremissibile: pari ratione concluditur de qualibet huius peccati specie.

4. I T E M nullum peccatum remittitur nisi de quo quis potest subire poenitentiam, et postulare veniam: sed peccatum in Spiritum sanctum non est huiusmodi: ergo, et cetera. Maior manifesta est: minor probatur per illud Augustini, qui dicit in sermone de sermone Domini in monte: Tanta est labes huius peccati, vt deprecandi humilitatem subire non possit.

5. I T E M impoenitentia est species huius peccati, et annexa alijs speciebus: si ergo impoenitentia directe opponitur ipsi veniae, et poenitentiae: ergo videtur quod simpliciter priuet veniam, et remissionem: videtur ergo quod hoc peccatum sit irremissibile.

SE D C O N T R A super illud psalmi: Conuertam in profundum maris. Glossa, idest eos, qui erant desperatissimi: ergo si hoc est peccatum quod maxime elongat a venia, et illud omnino remittitur, videtur quod et omnia alia.

IT E M Augustinus de verbis Domini: Ista impoenitentia, vel cor impoenitens, quamdiu aliquis in hac carne viuat non potest iudicari: de nullo enim desperandum est quamdiu patientia Dei eum ad poenitentiam adducit. Sed de eo, qui peccat peccato irremissibile, desperandum est: ergo videtur quod peccans peccato in Spiritum sanctum non peccet irremissibiliter.

IT E M peccatum in Spiritum sanctum non aufert homini statum vioris: sed quamdiu homo est in statu vioris habet veritatem liberi arbitrij: et quamdiu habet hoc, potest Deo reconciliari, et a peccato liberari: ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum possibile sit remitti.

IT E M potentior est gratia, et virtus in bonum, quam sit peccatum in malum: sed nulla virtus reddit hominem ex suo actu impossibilem ad peccandum, nec poenitentia, nec alia: ergo videtur quod nulla culpa reddat hominem ex suo actu impossibilem ad resurgendum: sed non resurgit homo a peccato nisi remittatur peccatum: ergo non solum istud peccati genus, sed etiam quodlibet aliud est remissibile.

IT E M si peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile: aut hoc est per priuationem actus remissionis, aut per priuationem dispositionis, aut per priuationem possibilitatis. Si per priuationem actus: ergo quodlibet peccatum quod non remittitur, debet dici irremissibile: ergo quodlibet peccati genus illo modo irremissibile dicitur. Si per priuationem dispositionis: ergo cum omne peccatum mortale reddat hominem ineptum ad remissionem propter Dei offensam, et contemptum, videtur ergo quod omne debeat dici irremissibile. Si propter priuationem possibilitatis, contra: aut hoc est, quia Deus non potest infundere gratiam: aut hoc est, quia iste non potest gratiam recipere. Sed primum est falsum, similiter et secundum, quia iste habet arbitrij libertatem: non ergo videtur, quod aliquo modo illud peccatum debeat dici irremissibile. Est ergo quaestio, si dicitur irremissibile, quo modo dicitur, et qualiter.

C O N C L U S I O .

Peccatum in Spiritum sanctum pro quanto habet annexam impoenitentiam, qua tollit propositum poenitendi, dicitur irremissibile, idest difficulter, vel inconsumtum remitti: sed pro quanto dicitur finalem impoenitentiam est absolute irremissibile, idest impossibile remitti.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod sicut dicit Magister in littera, et innuit, quorumdam opinio fuit, quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile, quia vix, et raro, aut difficulter dimittitur. Alij vero dixerunt quod illud peccatum dicitur irremissibile, quia nullo modo remitti habet, pro eo quod tali peccato peccans digne poenitere non potest. Vtque autem istorum modorum dicendi conueniens est, et verus, nec vnus repugnat alteri si recte intelligantur. Sicut enim remissibile dicitur dupliciter. Vno modo remissibile dicitur aptitudinem, alio modo dicitur consuetudinem: sic et irremissibile dupliciter potest dici. Vno modo vt dicitur irremissibile, idest ineptum, siue impossibile ad remittendum. Alio modo vt dicitur irremissibile quod est inconsumtum remitti. Vtque enim horum modorum peccatum in Spiritum sanctum potest dici irremissibile: nam omne peccatum in Spiritum sanctum vel est impoenitentia, vel habet impoenitentiam annexam. Impoenitentia autem dicitur duobus modis, sicut et perseverantia. Vno modo dicitur perseverantia propositu perseverandi. Alio modo dicitur perseverantia continua permanetia in bono vsque ad finem. Et primo modo perseverantia est in qualibet virtute. Secundo modo perseverantia includit gratiam finalem. Sic et impoenitentia dicitur dupliciter. Vno modo dicitur impoenitentia propositum non poenitendi. Alio modo dicitur impoenitentia continua permanetia in malo vsque ad diem extremum inclusiue. Et secundum istum modum peccatum in Spiritum sanctum, quod claudit in se impoenitentiam, dupliciter potest dici. Vno modo prout claudit in se impoenitentiam, quae quidem est finalis persistentia in malo: et sic dicitur irremissibile, quia non potest remitti: sicut finalis gratia non potest periri. Sed hoc modo peccate peccato in Spiritum sanctum nemini est attribuendum.

Opinio 1.

Opinio 2.

Cociliatio.

Perseuerantia duplex.

Impoenitentia duplex.

tribuendum usque ad illud instans, in quo possit dici de isto, quod finaliter sit impoenitens. Et secundum istum modum currit vna praedictarum opinionum, et ita valde striete accipitur peccatum in Spiritu sanctum. Alio modo dicitur peccatum in Spiritu sanctum prout claudit in se impoenitentiam, id est propositum non penitendi: hoc modo dicitur irremissibile, id est inconsuetum remitti. Quamvis enim non sit impossibile ad remissionem, quia tale propositum mutari potest: raro tamen et vix remittitur, quia tale propositum claudit viam ad gratiam, et impedit Spiritus sancti ingressum. Illud enim quod gratiam introducit, et quod ad gratiam disponit de congruo est voluntas recedendi a peccato: et ideo cum voluntas faciem suam obfirmavit ad oppositum, nisi fiat ei specialis vocationis donum, et adiutorium, non peruenit ad remissionis beneficium. Quoniam ergo alia peccatorum genera esse priuatur bonam voluntatem, et iustitiam, non tamen reddunt voluntatem rebellem, et repugnantem contra vocationem diuinam: hinc est quod si numquam remittantur propter negligentiam peccatoris, vel propter praecuriam occupationem mortis: non tamen dicuntur esse irremissibilia. Patet ergo quare peccatum illud dicitur irremissibile magis, quam alia peccatorum genera, scilicet pro eo quod non tantum repugnat gratiae, sed etiam dispositioni ad veniam et gratiam suscipiendam. Patet etiam quo modo dicatur irremissibile: quia communiter loquendo non priuat potentiam, sed dispositionem: striete autem accipiendi potentiam priuat: sed hoc modo non dicitur peccare homo in Spiritu sanctum quamdiu vivit in hac vita.

Et per hoc patet responsio ad rationes, quae adducuntur ad vtramque partem. Ad eas potissime quae inducuntur ad secundam partem, quae scilicet ostendunt quod peccatum illud non dicitur irremissibile, eo quod reddat hominem impossibilem ad veniam, quamdiu est in vita ista: et quia verum concludunt, ideo concedenda sunt. Ultima tamen ratio videtur ostendere, quod nullo modo debeat dici irremissibile: sed iam manifestata est per ea, quae dicta sunt: quia in alijs peccatis mortalibus non sic est priuatio ad remissionem, sicut in hoc peccato. Quamvis enim alia peccata tollant iustitiam, non tamen auferunt propositum redeundi ad iustitiam. Fere enim omnes qui peccant emendare proponunt. Hoc autem peccati genus, in quantum peccatum est, tollit iustitiam: in quantum vero peccatum tale est, quod habet annexam impoenitentiam, auferit homini propositum redeundi ad gratiam: et ideo irremissibile dicitur, quia priuat dispositionem ad bonum.

1. 2. Ad illud autem quod primo obiicitur in contrarium de auctoritate Domini in Matthaeo, et etiam de Glossa, dicendum quod tam textus, quam Glossa intelligi habet quantum ad remissionis priuationem secundum consuetudinem, non secundum possibilitatem, et aptitudinem: vnde quod Dominus committatur, quod illud peccatum non remittitur, hoc intelligendum est, non quia remitti non possit, sed quia Deus paucis consuevit remittere. Vel dicendum sicut dicit Augustinus quod intelligitur de peccato in Spiritu sanctum secundum quod includit impoenitentiam finalem, hoc est in quo quis perseverat usque ad mortem.

3. Ad illud quod tertio obiicitur de verbo Ieremiae, quod Deus volebat orari pro desperatis, dicendum quod hoc non erat, quia nullo modo possent ad bonum conuerti, vel redire: hoc enim potuissent, si Deus vellet eos specialiter visitare: sed quia ipsi non merebantur, et Deus occulto suo iudicio volebat eis manum misericordiae ampliare: hinc est quod prauidens et suum iudicium, et eorum impoenitentiam, hoc propheta praedicebat: et ita ex hoc non habetur quod illud peccatum non possit remitti, sed

A quia illud illis nolebat Deus remittere, et quod illi finaliter in impoenitentia remanenti erant, quamuis possent ab ea discedere. 4. Ad illud quod obiicitur, quod tanta est huius peccati labe quod peniteri non possit, dicendum quod Augustinus illud verbum retractat, et explanat hoc non esse dictum per priuationem omnimodae possibilitatis, cum Deus conuertat desperatissimos, sed per priuationem facilitatis: vnde non solummodo consuevit dici aliquid impossibile, quod nullo modo potest fieri, sed etiam quod difficulter fit. 5. Ad illud quod obiicitur, quod impoenitentia est species huius peccati, iam patet responsio, quia dupliciter dicitur impoenitentia, sicut dictum est, et prout impoenitentia dicitur propositum non penitendi, non reddit hominem impossibilem ad veniam, quia potest ab illo proposito desistere, et illo proposito desistente potest aliud propositum illi succedere, et per illud ad veniam peruenire.

ARTICVLVS III.

CONSEQUENTER quaeritur de huius peccati genere quantum ad eius species, et differentias. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo quaeritur de speciebus huius peccati quantum ad numerum, et sufficientiam. Secundo vero quaeritur de his quantum ad vniuulsiuulque propriam rationem.

QVÆSTIO I.

Ad peccata in Spiritum sanctum sint finita numero.

Alex. Aleu. 2. p. q. 114. memb. 3. S. Thomas 2. 2. q. 14. ar. 2. Et 2. Sent. d. 43. q. 1. ar. 3. Regia. Rom. 2. Sent. d. 43. p. 2. q. 1. ar. 3. Stephanus Bruslef. 2. Sent. dist. 43. q. 5.

D E numero, et sufficientia specierum huius peccati. Et communiter consueuerunt huius peccati sex species assignari, scilicet desperatio, praesumptio, obstinatio, inuidia fraternalis gratiae, impugnatio veritatis agnitae, et finalis impoenitentia. Sed quod multo plures debeant esse, videtur: quia cum sint tres virtutes theologice, scilicet fides, spes, et charitas, quarum quaelibet ita est ad salutem necessaria sicut alia: videtur quod sicut est vnum peccatum in Spiritu sanctum, quod est contra spem, scilicet desperatio, similiter debeat esse vnum contra fidem, et aliud contra charitatem.

2. I T E M virtutes cardinales multae sunt praeter poenitentiam, quae sunt necessariae ad salutem: ergo sicut accipitur species peccati in Spiritu sanctum per oppositum ad poenitentiam, ita deberet accipi per oppositum ad alias virtutes cardinales.

3. I T E M in Deo non tantum considerantur istae conditiones, videlicet iustitia, et misericordia, sed etiam plures aliae, vt pote bonitas, et maiestas: ergo sicut sunt duae species huius peccati, quarum vna est contra iustitiam vt praesumptio, alia contra misericordiam vt desperatio: ita videtur quod duae aliae species deberent esse contra conditiones alias.

4. I T E M septem sunt peccata capitalia, inter quae sunt aliqua ita magna, sicut est inuidia: ergo sicut inuidia fraternalis ponitur vna species huius peccati, ita deberet poni superbia, et ira.

5. I T E M aequae magnum peccatum est impugnare bonitatem, sicut impugnare veritatem: ergo sicut est vna species huius peccati penes impugnationem veritatis agnitae, ita deberet esse alia species penes impugnationem bonitatis.

I T E M

Mat. 12. c.

Lib. 1. R. 1. cap. 19. 10. 1.

I T E M Spiritus blasphemiae est peccatum in Spiritum sanctum, secundum quod dicitur in Glossa, et in textu: nec est aliquod praedictorum: ergo videtur quod plures sint species peccati in Spiritu sanctum, quam praedictae.

I T E M quare vnde accipiatur distinctio istarum specierum. Aut enim accipitur ex parte eius, cui opponitur hoc peccatum, aut ex parte actuum substratorum, aut ex parte motiuorum. Si ex parte eius, cui opponitur, cum illa sit gratia poenitentialis, et gratia poenitentialis sit vna, videtur quod vna sola deberet esse species huius peccati. Si ex parte actuum substratorum: aut illi actus sunt principales potentiarum interiorum, aut non. Si principales: tunc non deberent esse nisi tres secundum numerum potentiarum. Si penes actus non principales: ergo deberent esse multo plures, quam sex. Si ex parte motiuorum: similiter obiicitur, quia cum plura sint motiua quam sex, plures erunt huius peccati species.

Iuxta hoc quaeritur: cum Magister non tangat in littera nisi de quattuor speciebus peccati in Spiritum sanctum: et alij ponunt quinque species, alij sex, vnde veniat ista dimeritas. Quaeritur ergo penes quid distinguantur istae species, et qui sit earum numerus, et sufficientia.

CONCLUSIO.

Peccata in Spiritum sanctum sunt numero sex, desperatio, praesumptio, obstinatio, finalis impoenitentia, impugnatio veritatis agnitae, inuidia fraternalis gratiae.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod peccatum in Spiritum sanctum directe est contra effectum Spiritus sancti, qui quidem dicitur gratia poenitentialis. Haec autem poenitentialis gratia secundum quod in sacramento consideratur, tria respicit, videlicet medicum, et aegrotum, et ministrum. Ex parte medici ista duo concurrunt, misericordia, et iustitia: misericordia per quam remittit offensam, et iustitia per quam exigit emendam: contra misericordiam est desperatio: contra iustitiam est praesumptio. Similiter ex parte aegroti duo concurrunt, videlicet detestatio peccati praeteriti, et propositum non peccandi: nisi enim haec duo in se habeat, non est idoneus ad hoc quod gratia Spiritus sancti habeat in ipsum efficaciam: contra detestationem peccati est obstinatio: contra vero propositum non peccandi est finalis impoenitentia. Similiter ex parte ministri duo concurrunt, videlicet veritas doctrinae, per quam peccatorem instruat, et sanctitas gratiae per quam ipsum adiuuet, et subleuet: contra veritatem doctrinae est impugnatio veritatis agnitae: contra sanctitatem gratiae est inuidia fraternalis gratiae. Et sic patet numerus, et sufficientia, quare scilicet tot sunt species peccati, nec plures, nec pauciores. Aliter potest accipi sufficientia dictarum specierum: quia cum peccatum illud sit contra gratiam poenitentialem, in quantum per ipsam fit remissio peccatorum, in vnitatem Ecclesiae: aut illud peccatum est contra poenitentiam, aut contra vnitatem Ecclesiasticam. C O N T R A poenitentiam autem potest esse dupliciter. Aut per recessum a bono: et sic est desperatio. Aut per confirmationem in malo: et sic obstinatio. Si contra vnitatem Ecclesiasticam, sic est aut ratione veritatis, aut ratione bonitatis. Si ratione veritatis, sic est impugnatio veritatis agnitae. Si ratione bonitatis, sic est inuidia fraternalis gratiae. Et hoc modo sumuntur species quattuor. Nec iste modus assignandi repugnat ei, qui dictus est: quia sub obstinatione quae est confirmatio in malo, clauditur praesumptio, et finalis impoenitentia: hoc enim ipso quod obstinatus est aliquis in malo, nec timet poenam, nec pro-

S. Bon. To. 4.

A ponit dimittere culpam. Aliter sumitur numerus istarum specierum: quia cum peccatum in Spiritum sanctum sit contra poenitentialem gratiam, aut est contra ipsam ratione sui, aut ratione antecedentium, aut ratione subsequentium. Si ratione sui: sic est obstinatio. Si ratione antecedentium: cum ad poenitentiam antecedant timor, et spes tamquam duae molae, contra timorem est praesumptio, contra spem est desperatio. Si ratione consequentium: cum ad poenitentiam consequatur emenda, quae consistit in duobus, scilicet in vera confessione, et bona satisfactione, sic sumuntur duae species. Quarum vna est impugnatio veri, altera est detestatio boni: et secundum illam assignationem obstinatio comprehendit obstinationem proprie dictam, et finalem impoenitentiam. Et sic patet numerus, et sufficientia specierum, et qua ratione quidam assignent quattuor, quidam quinque, quidam sex: ille autem modus, quo assignantur sex species, conuenientior est, et communius tenetur, pro eo quod illud quod alij dicunt implicite, ille dicit explicite. Iuxta hunc modum concedendum est species peccati in Spiritum sanctum numero esse sex, et non plures.

1. A d illud ergo quod obiicitur, quod sicut est vnu peccatum in Spiritum sanctum, quod est contra spem, scilicet desperatio, sic etiam deberet esse peccatum in Spiritum sanctum, quod esset contra fidem, et contra charitatem, dicendum quod illa ratio non cogit: quia non dicitur desperatio peccatum in Spiritum sanctum, quia est contra spem, sed quia directe repugnat dispositioni gratiae poenitentialis. Qui enim desperat de venia, numquam ad gratiam se praeparat: sicut Iudas, qui facilius desperans incurrit ad laqueum, sicut dicit Augustinus, quam ad petendum misericordiae beneficium.

2. A d illud quod obiicitur, quod sunt aliae virtutes cardinales praeter poenitentiam, dicendum quod etsi aliae virtutes sint, tamen poenitentia proprie virtus est, per quam resurgit homo in gratia, et per quam remittitur culpa: et ideo peccatum, quod est maxime impugnatium gratiae magis directe habet, opponi gratiae poenitentiali, quam alij virtuti cardinali. Praeterea poenitentia non tantum est virtus, sed etiam sacramentum, et vtroque modo ei opponitur peccatum in Spiritum sanctum.

3. A d illud quod obiicitur, quod aliae sunt conditiones Dei, quam misericordia, et iustitia, dicendum quod etsi aliae sint, istae tamen sunt praecipuae, quae considerantur in opere iustificationis, et quas oportet attendere peccatores, vt possint redire ad gratiam: et ideo magis circa istas assignantur species peccati in Spiritum sanctum, quam circa conditiones alias.

4. A d illud quod obiicitur, quod septem sunt capitalia vitia ita magna, sicut inuidia, dicendum quod inuidia fraternalis gratiae non ponitur esse peccatum in Spiritum sanctum ratione eius, quod est capitale vitium, vel peccatum, sed ratione eius quod est impugnatio boni, quae directe habet oppositionem ad bonum poenitentiae.

5. A d illud quod obiicitur, quod contingit impugnare bonitatem sicut veritatem, et maiestatem, dicendum quod in impugnatione veritatis agnitae clauditur impugnatio maiestatis, et etiam bonitatis: quoniam veritas non tantummodo praedicit se, sed etiam praedicit, et manifestat Dei bonitatem et maiestatem: et dum aliquis scienter dicit contra veritatem, in qua praedicator Dei maiestas, et bonitas, per consequens maiestatem, et bonitatem impugnat.

6. A d illud quod obiicitur de spiritu blasphemiae, dicendum quod comprehenditur sub impugnatione veritatis agnitae. Qui enim vitur verbis falsis, veritati Dei resistit, et blasphemare dicitur, et veritatem agnitam impugnat.

7. A d illud quod quaeritur, penes quid accipiantur...

De Seru. Domini li. 1. ad finem 10. 4.

ddd 2 tur

tur numerus, et sufficientia specierum huius peccati, dicendum quod sumitur ex parte oppositi: opponitur autem penitentia hoc peccati genus non solum ratione habitus penitentia, sed etiam ratione eorum, quæ concurrunt ad penitentia effectum. Et quia ista sunt sex, sicut ostensum fuit, duo ex parte medici, et duo ex parte ægroti, et duo ex parte ministri, propter hoc sex sunt species huius peccati.

8. Ad illud vero quod ultimo quærebatur, iam patet responsio per ea, quæ dicta sunt.

QVÆSTIO II.

An species enumeratae sint proprie peccati in Spiritum sanctum.

*S. Tho. 2. 2. q. 14. art. 2.
Et 2. Sent. dist. 43. art. 3.
Ægid. Rom. 2. Sent. d. 43. p. 2. q. 1. art. 3.
Steph. Brulef. 2. Sent. d. 43. q. 6.*

AD OPPO
SITVM.

QUÆRITVR de speciebus huius peccati quantum ad rationes proprias, et ostenditur quod nulla istarum sit species peccati in Spiritum sanctum. Et primo de desperatione, quia peccatum in Spiritum sanctum est ex certa malitia: sed desperatio potius est ex infirmitate, quam ex malitia: ergo videtur quod desperatio non sit peccatum in Spiritum sanctum. Si tu dicas quod falsum potest esse species, in quantum est ex malitia. Obijcitur contra hoc: quia qui desperat, cogitat in corde suo, quod maior est iniquitas sua, quam Dei misericordia: et omnis talis errat, et decipitur: ergo omnis desperatio ortum habet ex ignorantia: ergo non est species peccati in Spiritum sanctum.

2. Secundo ostenditur hoc ipsum de presumptione, quia frequenter presumit quis potius ex confidencia, vel audacia, quam ex malitia: ergo non videtur esse species peccati in Spiritum sanctum. Si tu dicas quod non est species nisi quantum procedit ex malitia. Obijcitur contra hoc: quia presumptio vnde cum procedat, species superbia est, quæ est capitale peccatum, ergo non est species peccati in Spiritum sanctum.

3. Tertio ostenditur hoc ipsum de obstinatione: quia obstinatio est indurata mens in malitia pertinacia, per quam fit homo impenitens: si ergo induratio mentis venit ex permanentione in peccato, et permanentione in peccato non sit species peccati, sed potius circumstantia, videtur quod obstinatio non sit species peccati in Spiritum sanctum. Si tu dicas quod obstinatio secundum quod est peccatum in Spiritum sanctum, non tantum dicit permanentionem, sed etiam dicit nouum actum, et motum. Obijcitur contra hoc, quia actus ille non est aliud, quam voluntas manendi in peccato: ergo non est aliud, quam impenitentia: ergo videtur quod obstinatio non sit spes peccati in Spiritum sanctum ab impenitentia distincta.

4. Quarto ostenditur hoc ipsum de impugnacione veritatis agnitæ: quia frequenter veritas agnita impugnatur ex verecundia, quia homo timet confundi quando dicit falsum: ergo videtur quod non sit species peccati in Spiritum sanctum. Si tu dicas quod non est species peccati in Spiritum sanctum, nisi quando est ex malitia. Obijcitur contra hoc: quia tam veritas quam veritatis agnitio Filio appropriatur: ergo potius debet dici impugnatio veritatis agnitæ peccatum in Filium, quam peccatum in Spiritum sanctum.

5. Quinto loco ostenditur hoc ipsum de inuidia fraternali gratia: quia aliquis inuidet alij ex corruptione nature: ergo si omne peccatum in Spiritum sanctum est ex malitia, videtur quod ista non est species peccati in Spiritum sanctum. Si tu dicas quod hoc modo est peccatum in Spiritum sanctum, quo modo

A procedit ex malitia. Obijcitur contra hoc: quia inuidia fraternali gratia semper cõtinetur sub inuidia, quod est peccatum capitale: ergo videtur quod inuidia fraternali gratia reducatur ad peccatum capitale, et non sit peccatum in Spiritum sanctum.

6. Sexto, et ultimo ostenditur illud idem de impenitentia: quia aliquis non penitet, quia nescit se peccasse: ergo videtur quod aliqua impenitentia sit ex ignorantia: ergo si non est species peccati in Spiritum sanctum, nisi quod est vniuersaliter ex malitia: igitur, et cetera. Si tu dicas quod tunc est peccatum in Spiritum sanctum, quando est ex certa scientia. Obijcitur contra hoc: quia scientia non variat genus peccati cum sit circumstantia: si ergo impenitentia procedens ex ignorantia, non est species peccati in Spiritum sanctum, videtur quod nec impenitentia procedens ex certa scientia.

CONCLUSIO.

Sex species peccati in Spiritum sanctum dicuntur peccata in Spiritum sanctum, secundum quod generalem habent conditionem ut in se propriam malitiam claudunt, que si ex ignorantia, vel ex infirmitate tantum procedunt, non dicuntur peccata in Spiritum sanctum.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod quemadmodum in operibus meritorijs charitas dat formam, ita quod nihil est meritorium nisi ex charitate procedat, sic intelligendum in peccato in Spiritum sanctum, quod malitia dat formam huic peccato: vnde nihil dicendum est esse peccatum in Spiritum sanctum, nisi quod ex certa malitia procedit. Et quoniam fere omnes actus animæ, qui procedunt ex certa malitia, possunt procedere ex infirmitate, et ignorantia, et nomina peccatorum imponuntur ab actibus: hinc est quod nullum nomen prædictarum specierum est impositum alicui earum secundum quod est præcisè peccatum in Spiritum sanctum: et propterea in omnibus opus est hac generali, et communis distinctione, vt dicamus quod ista sex nomen peccatum in Spiritum sanctum, secundum quod sunt ex malitia: si autem sunt præter malitiam, vt pote ex ignorantia, et infirmitate, tunc non sunt peccata in Spiritum sanctum: hoc autem melius patet si ad singula descendamus.

1. Ad illud enim quod primo obijcitur de desperatione, quod potest esse ex infirmitate, dicendum quod aliquando desperat aliquis ex pusillanimitate, ita quod in ipsa desperatione non inuenit complacentiam, sed dolet, et renititur contra ipsam: et tunc non est dicendum esse peccatum in Spiritum sanctum, quia ex tali desperatione homo non proiectur in profundum. Est et alia desperatio, qua quis desperat diffiditue abscondens se quasi a facie diuinæ misericordie secundum quod fecit Chain, qui dixit: Ecce a facie tua eijcies me hodie: et hæc semper est peccatum in Spiritum sanctum, quia est in contumeliam diuinæ misericordie, cui suam præfert iniquitatem, sicut dixit Chain: Maior est iniquitas mea, et cetera, ex hoc tamen non iudicatur infidelis: aut quia talis bene sentit de alijs, sed male de se, aut certe quia non æstimat Deum misereri non posse, sed potius misereri nolle: et tale peccatum semper habet coniunctam malitiam, pro eo quod qui sic desperat, in tali culpa vult vitam suam finire: vnde tales desperatissimi frequentissime sibi ipsi inferunt mortem.

2. Ad illud quod obijcitur de presumptione, dicendum quod est presumptio de meritis, et presumptio de impunitate. Prima presumptio, qua quis presumit de meritis suis siue de aliquo, quod habet in se, est peccatum superbia. Secunda vero presumptio, qua quis presumit de impunitate dæ totum diuinæ misericordie,

Gen. 4. 6

ricordie, et auferens ei rigorem omnino iustitie, hoc est peccatum in Spiritum sanctum, quia claudit viam ad gratiam et viam ampliat ad peccatum: et sic patet quod aliter pertinet ad peccatum capitale, et aliter ad peccatum in Spiritum sanctum.

3. Ad illud quod obijcitur de obstinatione, quod obstinatio dicit permanentionem in malo, dicendum quod obstinatio dicitur dupliciter. Vno modo dicitur obstinatio continua permanentio in culpa. Alio modo dicitur obstinatio voluntas complacens sibi in culpa perpetrata, et priorem culpam non detestans, sed approbans: et hoc modo dicit actum, actum, inquam, procedentem ex malitia: ideo est peccatum in Spiritum sanctum. Differt autem ab impotentia, secundum quod hic proprie accipitur: nam vnum est respectu præteriti, et reliquum respectu futuri. Et quamuis vna sit virtus cuius est præterita plangere, et plangenda non committere: tamen contra istos duos actus possunt esse diuersa vitia: sicut largitas cum sit vna virtus, tamen secundum duos actus, qui ad ipsam concurrunt, videlicet dare, et tenere, habet duo vitia opposita, videlicet prodigalitatem, et avaritiam.

4. Ad illud quod obijcitur de impugnacione veritatis agnitæ, dicendum quod veritas agnita tripliciter potest intelligi impugnari: aut propter ipsam veritatem, aut propter ipsum dicentem, aut propter effectum consequentem. Primo modo nullus impugnat, cum omnes homines natura scire desiderent. Secundo modo, et tertio potest impugnari ex infirmitate, et etiam ex malitia: et cum quis impugnat, eam pertinaciter, siue in confusionem dicentis, siue propter excusationem sui, quasi semper habet adiunctam malitiam, maxime autem cum est veritas ad salutem pertinens, vt est veritas Christianæ religionis: et sic est peccatum in Spiritum sanctum. Tunc autem dico aliquam veritatem pertinaciter impugnare, quando ex sua impugnacione propter odium dicentis, vel effectus non sequentis facit, vel vult, facere præiudicium veritati, ita quod quamuis non odiat veritatem, secundum quod veritas est, tamen ratione adiuncti omnino eam abhorret: sicut aliquis odit Deum ratione iustitie: et ratione illius odij contingit, quod homo delectetur in contumelijs Dei, et in confutatione veritatis: et tunc recte dicitur moueri ex malitia, et pertinacia. Si autem quis resistat non pertinaciter, tunc potest bene procedere,

*Aristot. 1.
Metaph. cõ
tex. 1.*

DISTINCTIO XLIII.

DE POTENTIA PECCANDI, AN A DEO sit homini, vel a diabolo.

RESPON. prædicta, consideratione dignum occurrit, utrum peccandi potentia sit nobis a Deo, vel a nobis. Putant quidam potentiam recte agendi nobis esse a Deo: potentiam vero peccandi non a Deo, sed a nobis, vel a diabolo esse, sicut mala voluntas non a Deo nobis est, sed a nobis, et a diabolo: bona autem a Deo tantum nobis est. Bona namque voluntatis et cogitationis initium non homini ex se ipso nasci, sed diuinitus præari et tribui in eo Deus euidenter ostendit, quia nec diabolus, nec aliquis Angelorum eius, ex quo in hanc caliginem sunt detrusi, bonam potuit vel poterit resumere voluntatem, quia si possibile foret, vt humana natura postquam a Deo auersa bonitatem perdidit voluntatis, ex seipsa rursus eam habere potuisset, multo possibilis hoc natura haberet angelica: quæ quanto minus grauatur terreni corporis pondere, tanto magis hac esset prædita facultate. Non ergo homo vel Angelus a se voluntatem bonam habere potest, sed mala. Similiter et de potentia iniquiunt, per similitudinem voluntatis de potentia, boni vel mali differentes, quod illa sit a Deo, non ista.

Augetur autem potentiam peccandi esse a Deo.

S. E. D. pluribus Sanctorum testimonijs indubitanter monstratur, quod potest a Deo esse, S. Bon. To. 4. d d d 3 a q u o

*Aug. lib. de
fide ad Pe-
trũ c. 3. ad
mediũ 10. 8*

Rom. 13. a a quo est omnis potestas. Aut enim Apostolus: Non est potestas nisi a Deo. Quod non de potestate
 Ioan. 19. b boni tantum, sed et mali intelligi oportet, cum Pilato etiam veritas dicat: Non haberes in me po-
 Super psal. testatem, nisi datum esset tibi desuper. Malitia nempe hominum, ut ait Augustinus, cupiditi-
 32. in 10. 8. ratem nocendi per se habet: potestatem autem si ille non dat, non habet. Ideoq. diabolus ante-
 concione 2. quam aliquid tolleret Iob, dicebat Domino: Mitte manum tuam, idest, da potestatem: quia
 li. de natu. etiam nocentium potestas non est nisi a Deo: sicut Sapientia ait: Per me reges regnant, et ty-
 va boni. ca. ranni per me terram tenent. Vnde Iob de Domino ait: Qui facit regnare hypocritam pro-
 32. 10. 6. pter peccata populi. Et de populo Israel dicit Deus: Dedi eis regem in ira mea. Nocendi
 Iob 1. c enim voluntas potest esse ab homine, potestas autem non est nisi a Deo, et hoc ab dita aptaq. in-
 Prom. 8. a stitia: nam per potestatem diabolo datam iustos Deus facit suos: De hoc etiam Gregorius in
 Iob. 34. c lib. 20. ca. Moralibus ait: Tumoris elatio, non potestatis ordo in crimine est. Potentiam Deus tribuit,
 Osee 13. d elationem vero potentia malitia nostra mentis inuenit: Tollamus ergo quod de nostro est: quia
 Lib. 20. ca. non potentia iusta, sed actio praua damnatur. His auctoritatibus, alijsq. pluribus euidenter
 19. in fine ostenditur, quod non est potestas boni vel mali cuiuscumque nisi a Deo equo, etsi lateat aequitas.

An aliquando resistendum sit potestati.
 HIC oritur questio, non transilienda silentio. Dictum est supra, quod potestas peccandi vel
 Rom. 15. c nocendi non est homini vel diabolo, nisi a Deo. Apostolus autem dicit quod qui potestati resistit,
 Dei ordinationi resistit. Cum ergo diabolo sit potestas mali Dei ordinatione, eius potestati non esse
 resistendum videtur. Sed sciendum est Apostolum ibi loqui de seculari potestate, scilicet rege, et
 principe, et huiusmodi: quibus non est resistendum in his quae iubet Deus eis exhiberi, scilicet in
 De Ver. Do tribuit et huiusmodi. Si vero princeps aliquis, vel diabolus aliquid iusserit vel suaserit contra Deum,
 mini ser. 6. iubeat potestas quod non debeas facere, hic sane contemne potestatem, timendo maiorem potestatem.
 10. 10. Ipsos humanarum rerum gradus aduerte. Si quid iusserit procurator, numquid faciendum est, si
 contra proconsulem iubeat? Rursus si quid ipse proconsul iubeat, et aliud iubeat imperator, numquid
 dubitatur illo contempto, illi esse seruendum? Ergo si aliud imperator, aliud iubeat Deus, contem-
 pio illo, obtemperandum est Deo. Potestati ergo diaboli vel hominis tunc resistamus, cum aliquid
 contra Deum suggererit, in quo Dei ordinationi non resistimus, sed obtemperamus. Sic enim Deus
 precepit, ut in malis nulli potestati obediamus. Iam nunc his intelligendis atque pertractandis,
 quae ad Verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus: ut de
 ineffabilibus vel modicum aliquid fari Deo reuelante valeamus.

DIST. XLIII.

Utilitatis: et idcirco eas in praecedentibus praetermissi.

Vnde habeat ortum potentia peccandi.

Sciendum est Apostolum ibi loqui de seculari potestate.

Post praedicta, consideratione dignum, et cetera.

Expositio textus.

SUPRA ostendit Magister, qualiter peccatum ortum habeat a voluntate in generali, et in speciali. In hac vero parte determinat, vnde habeat ortum potentia peccandi: et haec pars durat vsque ad finem libri. Diuiditur autem pars ista in quatuor partes. In quarum prima Magister quaerit, vnde sit potentia peccandi: et determinat quod potentia peccandi non est a Deo secundum quorundam opinionem. In secunda vero parte ostendit, quod omnis potentia peccandi est a Deo pluribus auctoritatibus, ibi: sed pluribus sanctorum testimonijs, et cetera. In tertia vero parte determinat quamdam dubitationem, quae ex praecedentibus habet ortum, videlicet, vtrum aliquando potestati sit resistendum, ibi: Hic oritur questio non transilienda: vbi determinat quod aliquando est obediendum, aliquando resistendum. In quarta vero, et vltima continetur Magister dicta dicendis, ut ex hoc libro ad librum Tertium transeat, ibi: Iam nunc huiusmodi intelligendis atque pertractandis, et cetera. Et post haec particula diuidi contra totum praecedens: sed causa breuitatis non fuit diuisa: huiusmodi enim minutiae diuisionum plus habent curiositatis, quam

Diuisio.

Diuisiones quae sunt inutiles.

CONTRA: Non videtur Magister sufficienter soluere ad quaestionem motam, immo potius fugere: quia sicut habitum est in praecedenti cap. diabolus non habet potestatem nocendi a seipso, sed a Deo: cum ergo Apostolus dicit, quod omnis potestas a Deo est, intelligit non solum de potestate hominis, sed etiam de potestate diaboli. ITEM videtur quod eius potestati non sit resistendum: quia dicit Hieremias: Gens, et regnum quod non seruerit Nabuchod. et cetera. comminatur his Dominus, qui non seruent Nabuchod. si ergo per Nabuchod. significatur diabolus: videtur, et cetera. ITEM non debemus resistere membrum diaboli, ut pote malis praelatis, et tyrannis, qui sunt membra diaboli: ergo multo fortius neque ipsi diabolo, qui est caput ipsorum malorum.
 R E S P O N. Dicendum quod Magister recte dicit in hoc quod dicit, quod verbum Apostoli, quo dicitur non resistendum esse potestati, intelligi habeat de potestate humana, non de potestate diabolica: quia potestas humana et ordinata est, et ordinate frequenter mouet, et imperat, et ideo qui ei resistit, diuinae ordinationi resistit, saltem si ordinate praecipit. Sed quia diabolus ex peruersitate voluntatis suae semper inordinate, et ad malum mouet, et contra Deum: ideo secundum rectum ordinem, et mandatum Apostoli semper est ei resistendum, et pugandum contra eum tamquam contra personam.

Hier. 27. b

finum aduersarium. Quod ergo dicitur quod potestas diaboli a Deo est, dicendum quod verum est: sed ipse non vitur ea ad id, ad quod Deus ei eam dedit, immo semper malum intendit, et dum ei fortiter resistimus, malum suum in bonum nostrum conuertimus. A d illud, quod obijcitur de membris diaboli, dicendum quod non est simile: nam membra sua non ita semper mouent ad malum, sicut ipse qui est in malo obstinatus, et a quo sumpsit exordium omne malum.

Ipsos humanarum rerum gradus aduerte, siquid iusserit procurator, et cetera. Dub. I I.

Apo. 2. c

I N hoc verbo innuit Magister, quod si potestas inferior obuiet potestati superiori, magis obediendum est potestati superiori, quam inferiori: sed contrarium huius habetur super illud Apocalypsis: Et Angelo ecclesiae Pergami scriba: Non audeat archiepiscopus super subditos episcopi manum imponere sine eo: sed hoc potest episcopus sine archiepiscopo: ergo videtur quod magis est obediendum inferiori, quam superiori. I T E M causa immediata magis influit, quam mediata: ergo si potestas inferior magis immediata est quam superior: videtur quod magis sit standum potestati inferiori, quam superiori. Contrarium huius est, quia dicit Boetius: Quidquid potest virtus inferior, potest superior, sed non e conuerso: ergo virtus superior potest compercere inferiorem: ergo magis standum est mandatis ipsius.

R E S P O N. Dicendum quod dupliciter est loqui de potestate superiori, et inferiori. Aut ita quod potestas inferior totaliter fluit a potestate superiori, ad quam ordinatur, sicut potestas procuratoris a potestate proconsulis, et potestas proconsulis a potestate imperatoris: et tunc verum est quod dicit, quod standum est magis potestati superiori, quam inferiori. Aut ita quod potestas inferior non totaliter fluit a potestate superiori, et in casibus determinatis vna praesupponit alteram, et illa posse plenum habet super vtramque, sicut potestas episcopi, et archiepiscopi a potestate Papae, qui plenam habet potentiam super vtrumque: et tunc non est generaliter verum, quod magis oportet obedire potestati superiori, quam inferiori, ut pote potestati archiepiscopi, quam episcopi: quia vnus est praelatus immediatus, alter medius: sed respectu eius, qui habet plenam potestatem super vtrumque, veritatem habet: quia ille non est tantum praelatus medius. Vnde magis debet stare subditus mandato Papae, quam mandato alicuius praelati inferioris. Et in hoc casu loquitur Augustinus. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Dub. I I I.

Postremo quaeritur de illis auctoritatibus, quas Magister adducit in littera. Cum enim sit quaestio de potestate peccandi, videtur quod minus recte adducat auctoritates illas, quae locum tenent de potestate dominandi, et inferendi malum poenae, sicut aspiciunt patet. Et dicendum quod ex consequenti aliquo modo possunt ad propositum applicari, vtrumtamen, sicut aperte apparet: Magister allegat eas aliquantum minus recte. Non tamen est mirandum si in tot et tam bonis dictis Magister dicit aliquid minus complete: nec ei est propter hoc insultandum, magis enim suo labore meruit legentium orationes, et gratiarum actiones, quam reprehensiones, licet in aliquibus locis declinauerit ab opinionibus communibus, et parti minus probabili adhaesit, praecipue in octo locis.
 Nam in lib. 1. sunt duo, vnum scilicet est dist. 17. quod charitas, quae est Dei, et proximi, non est quid creatum, sed increatum. Aliud vero est quod haec

Loca in quibus Magister non tenetur.

A nomina Trinus, et Trinitas non dicunt positionem, sed priuationem tantum, et hoc ponit dist. 24. In secundo vero libro similiter duo dicit, quorum primum est, quod in Angelis beatis praemium praecessit, et meritum respectu substantialis praemij habet subsequi: et hoc dicit dist. 5. et etiam distinct. 11. Aliud est distinct. 30. quod nihil de cibis transit in veritatem humanae naturae, nec per generationem, nec per nutritionem: In libro 3. similiter duo dicit, vnum est quod anima exuta corpore est persona: et hoc dist. 5. Aliud est quod Christus fuit homo in triduo: et hoc dicit distinct. 22. In 4. libro duo dicit: vnum est quod baptisimus Ioannis cum impositione manuum aequipollebat baptisimo Christi, ita quod baptizatus baptisimate Ioannis in fide Trinitatis non erat rebaptizandus, et hoc dicit distinct. 2. Aliud est de potestate baptizandi interius, quam dixit quod Deus potuit alij dare, et quod creatura potuit suscipere: et similiter quod Deus potest potestatem creandi communicare, et creare per creaturam tamquam per ministrum, et hoc distinct. 5. In his octo positionibus communiter doctores Parisien. non sequuntur Magistrum: nec credo in omnibus his eum esse sustinendum, ne amore hominis veritati fiat praedudicium, et haec omnia suis locis manifesta sunt, et manifestantur.

ARTICVLVS I.

AD intelligentiam huius artis incidit hic quaestio circa tria. Primo quaeritur, vnde habeat ortum potestas peccandi. Secundo vero quaeritur, vnde sit in homine potestas praesidendi, siue dominandi. Tertio quaeritur de necessitate subiactae potentiae praesidentis. Circa primum quaeruntur duo. Primo quaeritur, vtrum potentia peccandi sit in homine a Deo, vel a seipso. Secundo quaeritur, vtrum potentia peccandi, in quantum huiusmodi sit bona, an mala.

QVAESTIO I.

An potentia peccandi sit in nobis a Deo.

S. Thomas 2. Sent. d. 44. q. 1. ar. 1.
 Scot. 2. Sent. d. 44. q. 1.
 Egid. Rom. 2. Sent. d. 44. p. 2. q. 1. ar. 1.
 Richard. 2. Sent. d. 44. q. 2.
 Duran. 2. Sent. d. 44. q. 1.
 Tho. Arg. 2. Sent. d. 44. q. 1. ar. 3.
 Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 44. q. 1.
 Gabr. Biel. 2. Sent. d. 44. q. 1.

VTRUM potentia peccandi sit in nobis a Deo. Et quod sic, videtur. Primo auctoritate Augustini super Psalmum, et Magister adducit in littera: Nocendi voluntas potest esse ab animo hominis: potestas autem non nisi a Deo: sed voluntas nocendi, quae est hominis a se ipso, non est nisi respectu nocenti, quo quis peccat: ergo si respectu illius eiusdem est a Deo, videtur quod potestas peccandi sit a Deo in ipso homine.
 2. I T E M Philosophus in topicis: Potest Deus, et studiosus praua agere: sed omne illud, in quo communicat homo cum Deo, habet ab ipso tamquam a causa, et principio: si ergo in potentia peccandi homo cum Deo communicat: videtur quod potentia peccandi a Deo accipiat.
 3. I T E M omne illud quod attestatur nobilitati naturae est a Deo: sed potestas peccandi in eo, in quo est, attestatur nobilitati naturae: non enim reperiri potest nisi in creatura rationali, quae est nobilissima omnium.

AD OPPOSITUM.

4. Top. loco 64.

num creaturarum: ergo videtur quod potentia peccandi sit in homine a Deo.

Eccle. 31. b

4. I T E M omne illud quod facit ad amplificationem laudis, a Deo est, cuius est omnis honor, et laus: sed posse peccare facit ad laudem viri iusti, secundum quod dicitur: Qui potuit transgredi, et non est transgressus, et facere malum, et non fecit: ergo videtur quod posse peccare sit in homine a Deo.

5. I T E M potentia peccandi aut est in creatura rationali, secundum quod est a Deo, aut secundum quod est ex nihilo. Si secundum quod est a Deo, habeo propositum, scilicet quod talem potentiam homo a Deo accipiat. Si secundum quod est ex nihilo: ergo cum omnis creatura sit ex nihilo, omnis creatura habet potentiam peccandi: si igitur hoc est falsum, restat, et cetera.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA: Peccare est deficere: sed posse deficere, est non posse, et est privatio potentiae: si ergo privatio, et defectus potentiae non est a Deo, videtur quod potentia peccandi non sit in homine a Deo, sed potius a seipso.

I T E M ab eodem principio sunt actus, et potentia: ergo si peccatum non est a Deo aliquo modo: ergo nec potentia peccandi in homine est ab ipso.

I T E M gloria est perfectiva, et salutiaria naturae: sed per gloriam auferitur potentia peccandi: si ergo gloria non auferit quod Deus dedit, videtur igitur, quod potentiam peccandi homo a Deo non acciperit.

I T E M potentia peccandi est potentia faciendi contra Deum: ergo potentia peccandi, in quantum huiusmodi, non habet exemplar in Deo: impossibile enim est quod Deus peccet, sicut in locis pluribus Augustinus ostendit: et impossibile est etiam defectus habere exemplar in Deo: si igitur homo secundum potentiam peccandi Deo non assimilatur, immo potius assimilatur diabolo: et omne illud quod homo habet a Deo, habet in ipso Deo exemplaritatem, et similitudinem, videtur quod potentia peccandi in homine non habeat a Deo causam, et originem.

In li. 83. q. 3. et Ench. 28. 23. 30. 3.

CONCLUSIO.

Peccandi potestas secundum quod dicitur potentiam in se, et secundum quod dicitur ordinabilitatem ad actum substratum, unius est a Deo: secundum autem quod dicitur ordinabilitatem ad deformitatem, actus non est a Deo: sic enim dicitur deformitatem, quae inest potentiae, in quantum est ex nihilo, et illa potius impotentia est quam potentia.

RESPON. AD ARGV. Dicendum quod cum dico potentiam peccandi, duo dico, et dico aliquam potentiam, et dico potentiam ad talem actum ordinabilem. Si igitur loquamur de potentia peccandi secundum quod potentia est, cum illa potentia sit liberi arbitrij, sic absque dubio a Deo est. Si autem loquamur de ordinabilitate illius potentiae ad peccatum, tunc dicendum est, quod sicut peccatum aliquando accipitur abstracte, aliquando concrete, aliquando enim nominat actionem deformem, aliquando ipsam deformitatem: sic dupliciter est loqui de illa ordinabilitate ad peccatum, aut respectu deformitatis, aut respectu actionis substratae. Si respectu actionis substratae, sic talis ordinabilitas a Deo est sicut et actio substrata peccato. Si autem loquamur de ordinabilitate illa respectu deformitatis, sic cum illa deformitas nihil aliud sit, quam privatio, et defectus, talis ordinabilitas nihil aliud est, quam de-

Afectibilitas: et ideo sicut defectus deformitatis non est a Deo, sic nec talis defectibilitas est a Deo, sed est in ipsa creatura rationali, quia ex nihilo. Sic igitur potentia peccandi vno modo conceditur esse a Deo, alio vero modo minime: et secundum hoc currunt rationes ad oppositas partes, et etiam diuersae fuerunt opiniones. Nam sicut Magister dicit in littera, quidam dixerunt quod potentia peccandi non est a Deo. Alij vero dixerunt quod potentia peccandi a Deo est: quod nititur probare Magister multis auctoritatibus: illarum auctoritates non valent ad hoc concludendum, nisi accipiantur potentia peccandi secundum illud, quod est sine respectu actionis ad quam est: quia hoc modo continetur sub genere potentiae. Secundum autem quod potentia peccandi consideratur in comparatione ad ipsam deformitatem, sic non est in genere potentiae, immo potius impotentiae: sic enim non nominat potentiam, sed defectum: et sicut non sequitur: Deus potest omnia facere: ergo potest peccare: sic non sequitur isto modo: Omnis potestas a Deo est: ergo potestas peccandi a Deo est: et isto modo loquendo dicit Anselmus, quod potestas peccandi non est libertas, nec pars libertatis. Et hoc modo procedunt rationes ostendentes, quod potestas peccandi non sit in homine a Deo: et ideo sunt concedenda.

Ansl. de lib. arb. c. 3.

1. A D illud quod obijcitur de potentia nocendi quod est a Deo, quamuis voluntas non sit ab ipso, dicendum quod Augustinus facit vim in verbo illo inter ipsam potentiam, qua peccatur, et actualem ordinationem illius potentiae, qua peccatur: et vult dicere quod ipsa potentia a Deo est, quamuis ipsa ordinatione ad peccatum ab ipso non sit: quia potius est deordinatio, quam ordinatio: et ideo ex hoc non habetur, nisi quod potentia peccandi secundum id quod est, a Deo sit: secundum autem quod est ad peccandum non potest elici ex illa auctoritate, quod sit a Deo, immo potius oppositum: quia potentia peccandi non peruenit in peccatum, nisi mediante voluntaria deordinatione, quam a Deo esse negat Augustinus in praedicta auctoritate.

2. A D illud verbum Philosophi, quo dicitur quod Deus, et studiosus potest praua facere, exponunt quidam quod Philosophus intellexit de malo poena: sed hoc plane repugnat eius textui: et ideo cum facta Scriptura dicat, et omnes Expositores concordant, quod nullo modo potest peccare, sicut nec mentiri, nec etiam seipsum negare, dicendum est quod illud verbum Philosophi non habet veritatem: nec credo ipsum constituisse magnam vim in verbo illo, pro eo quod dixit hoc solum exemplificando, et pertranseundo: et exemplum suum satis sufficiebat ad propositum pro parte, in qua habet veritatem, pro hac videlicet quod studiosus potest mala agere, licet hoc non sit vt studiosus, sed vt potest a virtute deficere.

3. A D illud quod obijcitur, quod potentia peccandi attestatur nobilitati naturae, dicendum quod hoc non est verum, in quantum dicit ordinationem ad defectum, sed in quantum dicit ordinationem ad actum substratum: nam nullus actus est deformabilis per culpam, nisi qui procedit a potentia delibata, quae nobilis est: quia sola illa informabilis est per iniustitiam. Vel dicendum quod attestari nobilitati est dupliciter, aut per se, aut per accidens. Potentia autem peccandi, et peccatum attestatur nobilitati naturae per accidens, sicut dicit Augustinus quod dolor boni amissi testis est bonae naturae.

Lib. 29. de Civ. Dei. c. 13. h. medio 20. s.

4. A D illud quod obijcitur, quod facit ad amplificationem laudis, dicendum quod sicut virtus commendabilior redditur ex peccatis, sic potentia benefiacendi commendabilior redditur ex potentia malefaciendi, non quia vitium aliquid addat bonitati virtutis, nec potentia defiacendi aliquid addat potentiae benefiacendi, sed quia ex praesentia oppositi magis

magis in sua bonitate clarescit: sicut apparet magis virtuositas hominis, quando potest mala facere, et non vult, quam si non posset, nec vellet: et ideo laudatur vir iustus in hoc, quod potuit mala facere, et non fecit, hoc est, laudatur in hoc quod fecit bonum, et non fecit malum, cum posset: ita quod laus essentialiter respicit hoc quod est facere bonum: hoc autem quod est posse peccare non respicit nisi per accidens: vnde circumscripta potentia faciendi malum, si bonum faceret voluntarie, adhuc laudaretur.

5. A D illud quod queritur, vtrum potentia peccandi inest creaturae a Deo, vel ex nihilo, dicendum quod ratione actus substrati, qui est actus deliberatiuus, inest ei a Deo: ratione vero defectus inest ei ex nihilo: et hinc est quod potentia peccandi non reperitur in omni creatura, quia ratione imperfectionis non reperitur in creatura irrationali, pro eo quod non potest in ea esse actus deliberationis. Ratione vero omnimodae perfectionis non reperitur in creatura beata: quia non potest in ea esse defectus, adeo suo Creatori est coniuncta: et sic potentia peccandi quodam modo tollitur per gloriam, quodam modo relinquatur, quodam modo est ipsa libertas, quodam modo minuit libertatem, quodam modo est potestas, et quodam modo impotentia: quia quodam modo dicitur positio, et quodam modo privatio: et ideo cum queritur, vtrum sit a Deo, non est respondendum simpliciter, sed secundum praedictam distinctionem.

QUESTIO II.

An potentia peccandi secundum quod huiusmodi sit mala.

Steph. Brulef. 2. Sent. d. 44. q. 2.

AD OPPOSITIVUM.

VRUM potentia peccandi secundum quod huiusmodi, sit mala. Et quod sit mala, in quantum huiusmodi, videtur. Potentia peccandi non est aliud, quam voluntas: sed voluntas peccandi est mala: ergo potentia peccandi est mala secundum quod huiusmodi.

2. Top. c. 4.

2. I T E M cuius usus malus est, ipsum quoque malum est: sicut cuius usus bonus est, ipsum quoque bonum est: sed usus potentiae peccandi est peccare, et peccare est malum: ergo et potentia peccandi mala est.

3. I T E M sicut se habet potentia benefiacendi respectu boni, ita se habet potentia malefaciendi respectu mali: sed omnis potentia benefiacendi, in quantum huiusmodi est bona: ergo potentia malefaciendi in quantum huiusmodi est mala.

4. I T E M vnaquaeque potentia completior est, quando est suo actu coniuncta: sed potentia malefaciendi, dum est coniuncta actu malefaciendi, mala est: ergo si minus completa est quando est separata ab actu: ergo videtur quod etiam separata ab actu mala sit.

5. I T E M potentia malefaciendi aut est bona, aut mala. Si est bona, et omne bonum est in Deo, et a Deo: ergo videtur quod potentia malefaciendi, in quantum huiusmodi, et a Deo sit, et in Deo sit, quorum vtrumque falsum est: restat igitur quod potentia peccandi sit mala.

FVNDAMENTA.

SED CONTRA: Si potentia peccandi est mala, ergo potens peccare est malus: sed iustus, et sanctus potest peccare: ergo iustus, et sanctus est malus.

I T E M: Si potentia peccandi est mala: aut ergo malo poena: aut malo culpa. Malo poena non: quia illud sequitur malum culpa. Malo culpa non: quia culpa consequitur peccandi potentiam tempore, et natura: prius enim et homo et Angelus peccare potuit, quam peccauit.

ITEM si potentia peccandi est mala: aut ergo malitia quam fecit, aut malitia quae facta est in ipsa. Malitia quam fecit non oportet: quia multi possunt mala facere, quae non faciunt, nec fecerunt. Si malitia, quae facta est in ipsa. Sed contra: Augustinus in libro 83. q. probat quod nullo alio auctore potest homo fieri malus nisi seipso: ergo non videtur, quod potentia peccandi quantum est de se mala sit.

q. 4. 10. 3.

I T E M non sequitur: Iste potest adulterari: ergo est adulter: ergo non sequitur: Iste potest malum facere, ergo est malus: sed si potentia malefaciendi est mala, necessario sequeretur ad ipsam esse malum: ergo, et cetera. Iuxta hoc queritur, vnde hoc est quod voluntas malefaciendi est mala, et potentia malefaciendi est mala, et potentia malefaciendi non dicitur esse mala. Queritur etiam propter quid voluntas peccandi non dicitur inuoluntas, sicut potentia peccandi dicitur impotentia: videtur enim quod magis. Si enim voluntas peccandi maiorem dicitur approximationem ad peccati defectum, quam potentia peccandi, magis videtur quod deberet cadere a propria ratione, vt voluntas peccandi diceretur inuoluntas, quam potentia peccandi dicitur impotentia.

CONCLUSIO.

Potentia peccandi secundum se, non est mala vt consideratur sine actuali deordinatione ad defectum.

RESPON. AD ARG. Dicendum quod sicut potentia respectu bonorum non dicitur actualem ordinationem ad effectum, sed solum habitualement: voluntas vero dicit actualem ordinationem: sic et in malis intelligendum est quod potentia non dicit actualem ordinationem ad defectum, sed potius habitualement.

Vnde non dicitur aliquis habere potentiam malefaciendi, quia actualiter tendat in mala, sed quia potest tendere in malum. Voluntas autem actualem ordinationem dicit: non enim dicitur: Iste vult malum, nisi quando actualiter tendit in malum. Sicut enim dicitur sicut in primo libro: Voluntas est approximationem ad agendum: et ideo quia esse malum dicit aliquem defectum praesentem in eo, vel circa id, de quo dicitur: hinc est quod voluntas peccandi mala est, et velle peccare est malum: potentia autem peccandi, siue posse peccare non dicitur esse mala. Concedenda igitur sunt rationes ostendentes, quod potentia peccandi, in quantum huiusmodi, non est mala.

Dist. 35. ar. 2. q. 2.

1. A D illud quod obijcitur in contrarium, primo de voluntate, dicendum quod illud non valet: quia voluntas malefaciendi plus ponit, quam potentia malefaciendi: dicit enim actualem ordinationem ad malum, vel, vt proprius dicam, actualem deordinationem. Vnde sicut argumentum illud non valet: Velle malefacere est malum: ergo posse malefacere est malum: ita nec illud valet. Nec valet quod obijcit, quod potentia malefaciendi non est aliud, quam voluntas: quamuis enim non sit aliud, alio modo per hoc nomen voluntas, et alio modo per hoc nomen voluntas: quia in vno importatur in maiori elongatione, altero vero modo in maiori approximatione: et ideo est sophistica secundum accidens, sicut hic: Eadem est voluntas, quae dicitur a malo, et qua approximatur malo: ergo si mala est prout est approximata ex comparatione ad malum, similiter mala erit prout est distans: assignatur enim hic aliquid similiter accidenti, et rei subiectae inesse.

2. A D illud quod obijcitur, quod usus potentiae peccandi, in quantum huiusmodi est malus, dicendum quod maxima illa intelligitur de usu, ad quem vnaquaeque res directe, et de proximo ordinatur: sed potentia peccandi non ordinatur nec directe, nec de proximo

de proximo ad actum peccandi, pro eo quod illa eadem potentia est ad opposita, et ad suum oppositum ordinatur per se: ad hoc autem ordinatur per accidens.

3. Ad illud quod obijcitur, quod in bonis potentia benefaciendi est bona: ergo, et cetera, dicendum quod non est simile: quia in bonis bonitas actus est a bonitate potentie: unde consuevit dici quod non quia bona facimus boni sumus, sed quia boni sumus, bona facimus: non sic autem est in malis: immo econtra, quia mala facimus mali sumus.

4. Ad illud quod obijcitur, quod completior est potentia cum est suo actu coniuncta, dicendum quod hoc verum est de actu, ad quem ordinatur simpliciter: sed non est verum de eo, ad quem ordinatur per accidens, maxime cum actus ille plus tenet rationem defectus, quam effectus: tunc enim magis deordinat, quam perficiat, et sic est in potentia peccandi respectu actus peccandi: et ideo magis recedit potentia a completionem in hoc quod peccat, quam in eo quod potuit peccare.

5. Ad illud quod obijcitur, vtrum potentia peccandi sit bona, aut mala, dicendum quod si dicatur potentia peccandi, potentia qua quis potest peccare, absque dubio bona est, et a Deo est: similiter si dicatur potentia peccandi ordinata ad actum peccato substratum, similiter est a Deo. Si autem dicatur potentia peccandi ipsa potentia deficiendi, hoc modo non debet dici bona, nec mala. Bona non debet dici: quia non dicitur aliquid ens: et nihil habet rationem boni; quod non habeat rationem entis. Mala non debet dici, propter hoc quod non dicit priuationem alicuius boni nati inesse, nec dicit actualem defectum, sed habituale: unde talis potentia non debet dici potentia mala vel deficiens, sed potentia defectiua: nec est proprie potentia, sed impotentia. Vnde sicut non posse videre in lapide nec est bonum, nec est malum: quia nec dicit positionem, nec dicit priuationem alicuius boni nati inesse: sic intelligendum est de potentia peccandi in creatura rationali secundum quod potentia peccandi dicit defectibilitatem, quæ inest ei ex ratione creature, secundum quam ex nihilo habet esse. Ex his patet responso ad illud, quod querebatur ultimo, quare videlicet voluntas peccandi dicitur esse mala, et non sic potestas. Hoc enim est ex hoc, quia voluntas est causa immediata, et proxima respectu actuum, qui ex deliberatione procedunt: magis autem peccandi potentia dicitur impotentia, quam voluntas peccandi dicitur inuoluntas, pro eo quod nomen potentie impostum est a positione, et complemento: et ideo peccare diminuit de ratione potentie cum dicit defectum, sicut mortuus diminuit de ratione hominis. Nomen autem voluntatis impostum est a libertate, et complacentia. Et quia peccatum est placitum, et committi habet per liberum arbitrium, hinc est, quod quamuis deprauer potentiam voluntatis, tamen non diminuit de ratione voluntatis, quia non habet ad ipsam repugnantiam secundum quod sic nominatur: et propterea velle peccare velle est: posse autem peccare non est posse: et ideo dictum fuit in primo libro, quod Deus est omnipotens, et tamen non est omniuolens.

ARTICVLVS II.

CONSEQUENTER queritur de potestate præsidentis. Et circa hoc queruntur duo. Primo queritur, vtrum omnis potentia dominandi a Deo sit. Secundo queritur, vtrum potestas dominandi sit a Deo secundum institutionem nature, aut secundum punitionem culpæ.

QUESTIO I.

An potestas dominandi sit a Deo.

S. Thomas 2. Sent. d. 44. q. 1. ar. 2. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 44. q. 1. ar. 2. Richard. 2. Sent. d. 44. ar. 2. q. 1. Duran. 2. Sent. d. 44. q. 2. Tho. Arg. 2. Sent. d. 44. q. 1. ar. 4. Stephanus Brulef. 2. Sent. dist. 44. q. 3.

TRVMP potestas dominandi sit a Deo. Et quod sic, videtur: Non haberes in me potestatem, nisi tibi datum esset desuper: dixit Dominus Pilato: ergo si potestas Pilati super Christum erat a Deo: et tamen minime videbatur, quod super ipsum deberet habere potestatem: ergo videtur quod multo fortius omnis potestas talis a Deo est.

ITEM expressius: Non est potestas nisi a Deo: et constat quod ibi loquitur de potestate præsidentis: ergo, et cetera. Et istæ duæ auctoritates sufficient, quia plures alia adducuntur in littera.

ITEM hoc ipsum videtur ratione. Potestas præsidentis dicit potentiam in excellentia, et omne tale dicitur positionem aliquam: sed omne quod dicit positionem aliquam a summa potentia est: ergo omnis potentia præsidentis a Deo est, qualitercumque quis præsitet.

ITEM omnis poena a Deo est, quæ habet simpliciter rationem poenæ: sed omnis seruitus est poena, ergo a Deo est: sed ab eodem a quo est seruitus, ab eodem est dominandi potestas: igitur omnis potestas dominandi est a Deo.

1. SED CONTRA: Ipsi regnauerunt, et non ex me: principes extiterunt, et non cognoui: ergo videtur, quod talis præsentia malorum non fit a Deo.

2. ITEM nihil iniustum est a Deo: sed multi iniuste dominantur alijs: ergo videtur quod non omnis potestas siue domini quod est in hominibus, sit a Deo.

3. ITEM nihil inordinatum est a Deo: sed cum stultus præficitur sapienti, et malus bonis, hoc est inordinatum: ergo non videtur esse a Deo.

4. ITEM nihil quod est contra ius nature est a Deo: sed potestas dominandi in homines est contra ius nature: ergo non est a Deo. Maior manifesta est. Minor probatur per illud, quod dicitur in libro institutionum. Bella exorta sunt, et captiuitates fecit et seruitus, quæ sunt iuri naturali contraria.

5. ITEM nihil auferendum est alicui, quod est ei datum a Deo: ergo si omnis potestas, vel prælatio est a Deo, nulli auferenda est prælatio, vel potestas: ergo nullus prælatus, vel princeps esset deponendus quantumcumque malus.

6. ITEM nihil quod habet quis per Dei donationem, habet per usurpationem: ergo si omnis potestas est a Deo collata, nulla est usurpata: sed plerumque videtur, quod multæ potestates usurpantur: ergo non omnis potestas a Deo donatur.

FVNDAMENTA. Joan. 19. b

Rom. 13. c

AD OPPOSITVM. Osee 3. c

Liber Institutionu Iustiniani Imperatoris.

CONCLUSIO.

Omni potestas præsidentis, secundum id quod est, et etiam respectu illius super quem est, iusta est, et a Deo est.

RESPON. AD ARGV. Dicendum quod potestas præsidentis dicitur esse illud, per quod aliquis præsides et dominatur alteri. Illud autem, per quod præsides, dupliciter potest dici. Vno modo dicitur ipsa virtus, per quam quis præuuler alteri: et hæc virtus absque dubio a Deo est. Alio modo illud per quod præsides dicitur modus perueniendi, vel promouendi ad hanc virtutis excellentiam: et sic distinguendum est tripliciter. Nam quidam præfunt alijs ex iustitia, quidam ex astutia, et quidam ex violentia. Quando autem aliquis præfuit alijs per iustitiam, tunc illa potestas dominandi, loquendo simpliciter, a Deo est et respectu præfidentis, et respectu subiaccitum: Quando autem præfuit aliquis per astutiam, vel per violentiam, tunc dicendum est quod talis potestas habet comparari ad voluntatem præfidentis, et habet comparari ad meritum subiaccitum. In comparatione ad meritum subiaccitum talis præfidentia iusta est: quia aut est ad bonorum probationem, aut ad malorum punitionem. Si autem comparetur ad voluntatem præfidentis: sic iniusta est. Et primo quidem modo dicitur esse a Deo faciente, et ordinante secundum quod dicitur in Iob: Facit regnare hypocritam propter peccata populi. Et Osee: Dabo eis regem in furore meo. Secundo autem modo, scilicet in comparatione ad voluntatem præfidentis, sic dicitur esse a Deo permissiue: non autem approbatiue, propter quod dicitur: Ipsi regnauerunt, et non ex me, et principes extiterunt, et non cognoui. Concedendum est igitur, quod omnis potestas præfidentis secundum id quod est, et etiam respectu eius, super quem est, iusta est, et a Deo est: et hoc ostendemus ratione, et auctoritate, quæ ad primam partem inducuntur, et ideo concedenda sunt. Concedendum est nihilominus quod modus deuenienti ad hanc præfidentiam in comparatione ad voluntatem præfidentis potest esse iustus, et iniustus: et secundum quod iustus est, a Deo est: et secundum quod iniustus, a Deo non est. Quia vero nunquam est ita iniustus est vna parte, quin sit iustus ex altera: ideo de nulla potentia præfidentis dicit potest, quod non procedat a Deo.

Iob. 34. d. Osee. 13. c

tio interius secundum diuinum iudicium, quod frequenter est occultum, nunquam tamen iniustum. Propter quod dicitur: Vidi malum quasi per errorem egrediens a facie principis, stultum positum in dignitate sublimi, et cetera, quasi diceret: quia quamuis appareat ibi error magnus, tamen est ibi ordinatio, dum ex hoc mali puniuntur, et boni promouentur.

4. Ad illud quod obijcitur, quod nulla potestas est a Deo, quæ est contra ius nature, dicendum quod esse contra ius nature hoc est dupliciter, vel simpliciter, vel secundum aliquem statum. Cum ergo dicitur quod potestas dominandi est contra ius nature, hoc non intelligitur quantum ad vniuersale dictamen nature, sed quantum ad dictamen nature alicuius status determinati, in quo quidem non esset subiectio seruitutis, nec prælatio potestatis.

5. Ad illud quod obijcitur, quod nihil quod est a Deo datum, est auferendum, dicendum quod illud verum est, si Deus simpliciter ei dedit: si autem solum sit ad tempus datum, sicut Dominus voluit dare, ita etiam voluit per ministerium humanum auferre: hoc autem cognoscimus, quod Deus velit, quando videmus ordinem iustitie sic exigere. Deus enim dedit vitam latroni, et tamen iudex iuste illam auferit ei, exigente hoc mandato iustitie, quo dicitur: Maleficum non patieris viuere. Sic etiam intelligendum est se habere in potestate nostra et principum: quia secundum iuris rectitudinem, tam dominium, quam potestatis privilegium meretur amittere, qui concessa sibi abutitur potestate.

Eccl. 10. b

Exo. 22. c

6. Ad illud quod obijcitur, quod nulla potestas a Deo collata, est usurpata, dicendum quod verum est si totaliter detur a Deo: sed Deus sic dat potestatem quod frequenter homo cooperatur in illius potestatis adptione: et cum recte cooperatur ad illius potestatis adptionem, tunc dicitur dominari ex iustitia: quando vero iniuste, tunc dicitur illa potestas usurpata, in qua non præfuit de iure, quamuis præfuit de facto: nihilominus tamen quia talis potestas non caret omnino ordine iustitie, conceditur esse a Deo. Et simul sunt hæc duo vero secundum diuersos respectus, videlicet quod eadem potestas sit usurpata, et a Deo collata absque aliqua repugnantia.

QUESTIO II.

An potestas præsidentis sit in homine secundum institutionem nature, vel secundum punitionem culpæ.

S. Thomas 2. Sent. d. 44. q. 2. ar. 3. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. d. 44. q. 2. ar. 3. Richardus 2. Sent. d. 44. ar. 2. q. 2. Steph. Brulef. 2. Sent. d. 44. q. 4.

TRVMP potestas præsidentis sit in homine secundum institutionem nature, vel secundum punitionem culpæ. Et quod primo modo, videtur: Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram, et præfuit, et cetera. Si tu dicas quod habuit prælationem respectu bestiarum, sed non respectu hominum, per hoc non euadetur: quia caput mulieris vir: si ergo caput præfuit corpori, et debet regere corpus: ergo videtur, quod secundum institutionem nature sit potestas dominandi in humano genere.

AD OPPOSITVM. Gen. 1. c

1. Cor. 11. b

2. ITEM in Angelis, qui sunt perfecti in natura, et in gloria, non tantummodo est ordo, et gradus secundum excellentiam naturalium, sed etiam secundum præfidentiam officiorum: ergo videtur quod dominium non repugnet, sed consonet institutioni nature humane, sicut et angelica.

ITEM

3. I T E M potestas dominandi est proprietas dignitatis, et nobilitatis: sed si aliquid dignitatis competit naturæ lapsæ, multo magis competit naturæ institutæ: ergo videtur quod magis pertinet ad statum naturæ institutæ potestas dominandi, quam ad statum naturæ lapsæ.

4. I T E M omne illud, quod est ad conseruationem ordinis naturalis, pertinet ad institutionem naturæ: sed potestas præsidendi pertinet ad conseruationem ordinis naturalis: ergo potestas præsidendi inest homini a Deo secundum institutionem naturæ: Maior manifesta est. Minor probatur per illud, quod dicit Augustinus de Ciuitate Dei: Pœnalis seruitus ea lege ordinatur, quæ naturalem ordinem conseruari iubet, et perturbari vetat: sed ad idem ordinatur potestas dominandi, et pœnalis seruitus: ergo, et cetera.

To. 5. c. 15. et 16. in fine lib. 19.

FVNDAMENTA.

To. 5. c. 15. in princ. li. 19.

Præsertim. li. 19. de Ciuitate Dei c. 25. 10. 5.

Lib. 22. ca. 12. et inde et cap. 27. 10. 5.

A rctationem libertatis: et talis potestas dominandi proprie dicitur dominium, cui responder seruitus. Primo modo potestas dominandi, communis est omni statui, videlicet statui naturæ institutæ, et naturæ lapsæ, et naturæ glorificatæ: et excellentiori modo fuit in statu naturæ institutæ, quam sit in statu naturæ lapsæ. Secundo modo competit statui viæ, siue pro statu naturæ institutæ, siue pro statu naturæ lapsæ. Si enim homo stetit, et vir posset imperare uxori, et pater potuisset imperare filio: et hoc reperitur etiam in Angelis quamdiu sunt administratores spiritus, quia ex illa parte aliquo modo sunt in statu viæ. Hæc tamen præsentia non manebit in gloria, sicut in præcedentibus ostensum fuit. Tertio vero modo potestas dominandi in homine est solum secundum naturæ lapsæ statum: inest enim ei secundum culpæ punitionem, non secundum naturæ institutionem: et hoc quia seruitus sibi correspondens, secundum quod dicitur sancti, est pena peccati. Et quia isto modo loquimur hic de potestate dominandi: ideo concedendæ sunt rationes ostendentes, quod talis potestas non inest homini secundum primariam conditionem suam, siue secundum statum naturæ institutæ.

C 1. A d illud ergo quod objicitur in contrarium: ex textu Genesis, et ex prima Corinthiorum, iam patet responsio: procedunt enim de potestate præsidendi accepta, primo et secundo modo, non tertio: nam etsi mulier sit viro quodam modo inferior ratione infirmioris sexus, nihilominus, quia non est creata, vt esset ei in adiutorium vt famula, sed vt sociata, hinc est quod quamuis dicatur caput eius, non tamen dicitur Dominus, quia ipsa non est ancilla ipsius. Et ideo supra dicit Magister dist. 18. quod mulier ad æqualitatem fuit condita: ideo fuit formata de latere, non de pedibus, vel de capite, vt viri videretur esse sociata, non domina, vel ancilla.

2. A d illud quod objicitur, quod prælatio est in Angelis, iam patet responsio: quia quamuis vnus præsideat alteri, et imperet alteri, et auctoritatem habeat super alterum imperandi ei aliquid, quod pertinet ad officium ministerij, tamen vnus Angelus non dicitur esse seruus alterius Angeli: et ideo ex hoc non concluditur, quod potestas dominandi secundum quod ei correspondet seruitus, sit in homine secundum conditionem naturæ.

3. A d illud quod objicitur, quod dominium est proprietas dignitatis, dicendum quod etsi sit proprietas dignitatis in eo, qui præsidet, indignitatem tamen dicit in eo, qui subest: et ideo naturaliter potest conuenire homini respectu alterius creaturæ inferioris: respectu tamen alterius hominis non conuenit naturaliter, sed quodam modo præter naturaliter, videlicet in punitionem peccati: sicut enim dicit Ambrosius: Seruitus introducta fuit per peccatum ebrietatis.

I. Cor. 11. a

Ang. li. 29. de Ci. Dei c. 15. Ambr. de Helia et de ieiun. 6. 5.

4. A d illud quod objicitur, quod dominium, et seruitus facit ad conseruationem ordinis naturalis, dicendum quod est ordo qui respicit naturam secundum omnem statum: et est ordo qui respicit naturam secundum statum suæ conditionis: et est ordo qui respicit naturam secundum statum suæ corruptionis: et secundum hoc quædam sunt de dictamine naturæ simpliciter: quædam de dictamine naturæ secundum statum naturæ institutæ: quædam de dictamine naturæ secundum statum naturæ lapsæ. Deum esse honorandum dicitur natura secundum omnem statum: omnia esse communia dicitur secundum statum naturæ institutæ: aliquid proprium esse dicitur secundum statum naturæ lapsæ ad remouendas contentiones, et lites: sic omnes homines esse seruos Dei dicitur natura secundum omnem statum. Hominem vero ad æquari homini dicitur secundum statum suæ primæ conditionis. Hominem autem homini subijci, et hominem homini

homini famulari, dicitur secundum statum corruptionis, vt mali compescantur, et boni defendantur. Nisi enim essent huiusmodi dominia coærcetia malos, propter corruptionem, quæ est in natura, vnus alterum opprimeret, et communiter homines viuere non possent. Non sic autem esset si homo mansisset in statu innocentia: quilibet enim in gradu, et statu suo maneret. Et sic patet, quod illa ratio non concludit, quod seruitus, vel dominium respiciat naturam institutam, sed solum quod respicit naturam lapsam, vbi ordo habet perturbari, et potest per dominium conseruari.

ARTICVLVS III.

C O N S E Q V E N T E R queritur de necessitate subiacendi potestati præsentati. Et circa hoc queruntur duo. Primo queritur, vtum Christiani teneantur subiacere tyrannis in aliquibus. Secundo queritur, vtum religiosi teneantur subiacere prælati suis in omnibus.

Q V A E S T I O I.

An Christiani tyrannis, et secularibus subesse teneantur.

S. Tho. 2. 2. q. 10. art. 10. Et 2. Sent. dist. 44. q. 1. art. 5. Regid. Ro. 2. Sent. p. 2. dist. 44. q. 2. art. 2. Richardus 2. Sent. dist. 44. art. 3. q. 1. Durandus 2. Sent. dist. 44. q. 3. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 44. q. 5.

FVNDAMENTA. 1. Pet. 2. e

Rom. 13. a

AD OPPOSITVM Matt. 17. d

Iac. 1. d

TR V M Christiani teneantur subesse tyrannis, siue potestati seculari in aliquibus. Et quod sic, videtur: Serui subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis: sed etiam discolis.

I T E M: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Et post: Reddite omnibus debita, cui tributum tributum, cui vespitalis vespitalis. Et si tu dicas, quod hoc est ad monitionem propter scdalem vitandum. C O N T R A: Paulo ante: Necessitate subditi estote nõ solum propter iram: sed etiam propter conscientiam.

I T E M hoc ipsum ostenditur ratione, quam Apostolus facit ibidem: Non est, inquit, potestas nisi a Deo: sed quæ a Deo sunt, ordinata sunt: ergo omnis potestas ordinata est ordinatione diuina, ita quod qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit: sed qui resistit ordinationi Dei, dænatione sibi acquirit: ergo, et c.

I T E M seruire homini non est culpa, nec malum, immo meritum: ergo videtur, quod ab illa seruitute nõ absoluitur per baptismum: ergo sicut nõ Christiani serui sunt aliorum, ita etiã si Christiani sãt, seruire tenentur.

I T E M ad hoc ipsum sunt multæ auctoritates, quæ possunt sumi quasi ab omnibus Epistolis beati Pauli, in quibus monet seruos subiacere dominis suis.

3. I T E M charitas omnia membra Christi facit vnũ, et omnia facit cõmunia: vnde Paulus: Omnia vestra sũt, siue mors, siue vita, etc. Omnia facit vnũ: Quia dicit Apostolus, et ad Ephes. et ad Colof. Omnes vnũ sumus in Christo: nec est distinctio serui, et liberi: si ergo charitas reducit omnia membra ad æqualitatem, et communitatem, videtur ergo quod in habentibus charitatem non sit aliqua obligatio seruitutis.

1. Cor. 3. d

4. I T E M maius est vinculum legis diuinæ, quam sit vinculum constitutionis humanæ: sed lex Euangelica absoluit ab onere seruitutis legalis, quæ quidẽ a Deo per Moysen lata fuerat: ergo multo fortius absoluit ab onere seruitutis humanæ, et legis ciuilibus.

5. I T E M Anselmus in libro, Cur Deus homo, c. 5. Per se redimere voluit, vt in pristina redigeret, libertatem, et sibi homo subiectus esset, nõ homini: si ergo empti sumus pretio magno, scilicet sanguine agni incõ taminati, et immaculati, videtur quod ipse solus serui sumus: ergo nõ videtur quod Christianus, qui renatus est in Christo, astrictus sit alicui seruituti terre-ni imperij:

C O N C L V S I O.

Christiani terrenis dominis sunt obligati obedire, licet non in omnibus, sed in his que non sunt contra Deum, neque in his que sunt contra reẽam rationem, et consuetudinem reẽam.

R E S P. A D A R G. Dicendum quod cum seruitus opponatur libertati secundum quod triplex dicitur esse libertas, scilicet a coactione, a culpa, et a miseria: sic seruitus potest dici tripliciter, quæ attenditur in libertatis arctatione. Secundum enim arctationem libertatis a culpa, arcteditur seruitus peccati, de qua Ioãnes: Qui facit peccatum seruus est peccati. Et: Non regnet peccatum in vestro mortali corpore. Secundum vero arctationem libertatis a miseria, attenditur seruitus penæ, et mortis. De qua dicitur: Christus resurgens a mortuis, iã nõ moritur, mors illi vltra non dominabitur. Secundũ autem arctationem libertatis a coactione, attenditur seruitus conditionis. De qua dicitur: Seruus vocatus es, non sit tibi cura: sed etsi potes liber fieri, magis vtete. Hæc autem seruitus arcteditur in coactione libertatis a coactione non quantum ad interioẽ motum voluntatis, quæ cogi non potest, sed quantum ad exteriorẽ. Vnde et seruitus introducta fuit in hoc, quod vnus alterum vicit, et seruituti suæ addixit, vt non liceat facere contrarium eius, quod ipse mandauerit. Cũ ergo triplex sit seruitus, vna habet ortũ ab altera: nam non esset seruitus penæ, nisi præcessisset seruitus culpæ: nec seruitus conditionis subsequeretur, nisi illa duplex præcederet: cum ergo aliquis regeneratur in Christo, et efficitur Christianus, liberatur a seruitute peccati: sed tamen non sic liberatur, quin etiam possibilitatem, et facilitatem, et pronitatem habeat redeundi in idem genus seruitutis: et hinc est, quod propter eius promotionem, et humiliationẽ reliquit Dominus eidem seruitutem mortis, et conditionis. Vnde ita moriuntur Christiani, sicut et alij. Et propter pronitatem ad malum, et concupiscentias militantes in membris, ex quibus consurgunt bella, et lites, ita indigent regi terreno principe, sicut et alie gentes: et ideo non solum secundum humanam institutionem, sed etiam secundum diuinam dispensationem inter Christianos sunt reges, et principes, domini, et serui: et secundum distinctionem potestatis ei subijciuntur, et tenentur secundum plus, et minus. Et hoc ipse Dominus dicit: Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo: Et Apostolus: Hoc docet, et contrariũ prædicantes condẽnat. Ait enim sic: Quicumque sunt sub iugo seruitutis dominos suos dignos omni honore arbitrentur, ne nomen domini, et doctrina blasphemetur. Si quis autem aliter docet, et non acquiescit

Ioan. 8. d Rom. 6. b

Rom. 6. a

1. Cor. 7. d

Mat. 22. b 1. Tim. vlt.

c c c fanis

QUESTIO II.

An religiosi in omnibus teneantur obedire prælati.

S.Tho. 2.2. q. 104. art. 5. Et Quol. 10. art. 10. Et 2. Sent. dist. 44. q. 1. art. 6. Egid. Rom. 2. Sent. p. 2. dist. 44. q. 2. art. 3. et 4. Richardus 2. Sent. dist. 44. art. 3. q. 2. Durand. 2. Sent. dist. 44. q. 4. Steph. Brulef. 2. Sent. dist. 44. q. 6.

AD OPPOSITUM

VERVM religiosi teneantur prælati obedire in omnibus, quæ non sunt contra Deum. Et quod sic, videtur: Primo auctoritate Domini: Super cathedram Moysi sederunt, et Pharisei, quæ dicunt vobis facite: ergo si dominus sine distinctione mandat, quod faciendum est, quæ dicunt, etiam de malis prælati, videtur quod in omnibus obediendum est eis. Si tu dicas: non intelligitur nisi de illis, quæ dicunt, et ad quæ homo tenetur per mandatum legis: contra hoc est, quia alibi dicit Dominus: Qui vos audit, me audit: et qui vos spernit, me spernit: ergo si Deus in omnibus est audiendus, et in nullo spernendus, videtur quod prælato a Deo instituto a suis subditis debeat in omnibus obedire.

ITEM: Filij obedite parætibz vestris per omnia: si ergo filij carnalēs parentibus carnalibus debent per omnia obedire, et non debent minus esse obediens filij spirituales patribz spiritualibus, quæm carnalēs carnalibus: ergo religiosi debent suis prælati in omnibus obedire.

ITEM: beatus Benedictus in regula sua: Si præcipit prælatus impossibile, tentandum est facere: ergo si in impossibilibus obediendum est ei, multo fortius in possibilibus: ergo in omnibus.

ITEM Hieronymus ad Rusticum: Præpositum monasterij timeas, ut dominum: diligas ut patrem: credas quicquid dixerit salutare, nec maioris indicet sententiam cuius est officium obedire, et iusta implere dicente Moyses: Audi Israel, et tace.

ITEM Hugo de sancto Victore: Obedientia est virtus, quæ omnia amplectitur iniuncta necessario implenda, nisi obstiterit imperatōis auctoritas: ergo videtur quod si non obedit in omnibus, non habet veram obedientiam: ergo si tenetur habere veram obedientiam, tenetur in omnibus obedire.

ITEM videtur ratione: Sicut homo vouet paupertatem, et continentiam, sic vouet obedientiam: sed qui vouet continentiam, tenetur abstinere ab omni coitu: et qui vouet paupertatem; tenetur renuciare omnibus temporalibus: ergo qui vouet obedientiam, tenetur obedire in omnibus, quæ sibi iniunguntur: ergo si cuiuslibet prælati verbum pertranseat: ergo ei tenetur obedire in omnibus.

SED CONTRA: Obedire oportet Deo magis quàm hominibus: ergo in aliquibus tenemur obedire Deo, in quibus non tenemur obedire hominibus: ergo videtur quod non tenemur obedire prælato in omnibus.

ITEM Bernardus in libro de dispensatione, et præcepto: Subditus nec citra promissum est inhibendus, nec ultra cogendus per legem obedientiæ: ergo si aliquis prælatus præcipiat ei ultra id, quod promissum, non videtur quod teneatur ei obedire.

ITEM perfectio religionis maxime consistit in perfectione obedientiæ: ergo si omnes religiosi tenerentur in omnibus obedire, omnes religiones essent æqualis perfectio.

Mat. 23. 4

Luc. 10. 6

Colef. 3. 4

Nam. 6. a Ex libello, cui titulus est Sententia, vel assertiones in quibusdam verbis diuini et rerum naturalis cap. de obedientia.

FUNDAMENTA

Act. 5. 6

perfectio, quod si hoc est plane falsum: ergo, et c. ITEM religiosus non tenetur obedire prælato nisi per legem voti: sed per legem voti non tenetur homo solui nisi id, quod voueri spontaneè: ergo videtur quod prælatus non possit ab eo exigere nisi id, quod promissum obseruare.

CONCLVSIO.

Religiosi non tenentur obedire in omnibus prælati, licet sanum sit consilium, quod in omnibus illi obediant: nam obedientia debet mensurari secundum terminos, et magnitudinem emissi voti.

RESP. AD ARG. Dicendum quod aliter loquendum de obedientia exhibenda prælato a subdito religioso secundum obedientiæ perfectionem, aliter secundum necessitatis obligationem. Si loquamur de ipsa secundum perfectionem, sic dicendum est, quod sicut dicit Bernardus: Perfecta obedientia finem nescit: et perfectus obediens non solum in his, quæ mandat, sed etiam supra ea, quæ mandat, promptum habet affectum ad subiaccendum præcepto prælati, desiderans illum imitari, qui humilians seipsum factus est obediens usque ad mortem. Si autem loquamur de obedientia secundum necessariam obligationem, sic habet terminum, et mensuram iuxta magnitudinem voti emissi. Non enim amplius tenentur obedire suis prælati, nisi in his, quæ promiserunt Domino obseruare, et quæ non sunt contraria animæ; et regula: suæ. Vnde si prælatus aliquid præcipiat quod sit supra votum, subditus non tenetur ad illud implendum. Et ideo concedendum est, quod religiosi non tenentur prælati suis obedire in omnibus: licet sanum sit consilium, quod in omnibus obediant, quæ non sunt contra Deum: vnde rationes, quæ ad sequendam partem inducuntur, concedendæ sunt: quia verum concludunt.

1. AD illud ergo, quod primo obijcitur in contrarium, quod obediendum in omnibus est his, qui sedent in cathedra, verum est de his, quæ ad cathedram spectant, et de præceptis legis: de alijs autem non mandat. Et quod obijcit, quod ipse Dominus dicit: Qui vos audit: et cetera, dicendum est, quod verum est quod loquitur de his, quæ Apostoli, et eorum successores mandant ex persona Christi, et etiam ex auctoritate sibi data: in nullo tamen quod dicunt eorum auctoritas est spernenda: vnde quamuis non teneamur prælati in omnibus obedire, tenemur tamen nullum mandatum eorum spernere. Vnde dicitur in iure, quod sententia pastōris siue iusta, siue iniusta timenda est.

2. AD illud quod obijcitur, de verbo Apostoli: Filij obedite per omnia parentibus, dicendum quod si intelligatur de his, quæ spectant ad mandatum diuinum, præceptum est: de alijs autem monitio est, non præceptum.

3. 4. 5. AD illud verbum beati Benedicti, Hieronymi, et Hugonis, dicendum est quod non loquuntur de obedientia secundum obligationem necessitati.

SECUNDI LIBRI SENTENTIARVM

S. Bonauenturae, et Tomi IIII.

FINIS.

Rom. 13. a

Rom. 8. c

2. Tim. 2. a

Mat. 6. c

B

C

D

E

F

tiis, sed secundum perfectionem charitatis.

6. AD illud quod obijcitur, quod sicut homo vouet paupertatem, et continentiam, ita vouet obedientiam, dicendum quod sic, et non sic. Sic quidem, in hoc quod aufert sibi propriæ voluntatis dominium. Non sic autem, quia non arctat se ad faciendum nisi ea, quæ in regula expressa sunt. Et quoniam in omni religione perfectionis simpliciter continetur renuntiatio quantum ad opus carnis, et quantum ad opus proprietatis, vel in speciali, vel in communi, non sic autem præcipiuntur omnia, quæ possunt præcipi: ideo non sic arctatur ad obediendum in omnibus, sicut ad renunciandum omnibus. Ratio autem huius est: quia possibile est alicui renunciare proprietati, et etiam satis facile, maxime vbi est possessio habita in cõmuni: sed obtemperare omnibus, quæ dicuntur, hoc non tantum est non facile, immo etiam impossibile: et ideo fines ponuntur, promissioni obedientiæ: non sic ponuntur promissioni paupertatis, vel etiam castitatis. Vnde in regula beati Francisci simpliciter præcipitur quod illius regule professores nihil omnino habeant proprium super terram: simpliciter etiam præcipitur perpetuo continere non solum ab actu, sed etiam a suspecto confortio, et consilio mulierum: sed non simpliciter præcipitur suis prælati in omnibus obedire: sed in omnibus, quæ promiserunt Domino obseruare, et non sunt contraria animæ, et regula: suæ. Nescio si ad aliquod istorum votorum quisquam sciat plus addere: in hoc ergo perfectionis culmine cõgruum est prædictæ quæstionis terminare sermonem. Si cui autem aliter videtur, et fortassis melius, in huius quæstionis determinatione, immo explanatione duorum librorum præcedentium, et etiam duorum sequentium, non inuideo: sed hoc rogo; ut si quis aliquid in hoc opusculo inuenerit approbatione dignum, agat gratias Deo largitori bonorum. In alijs vero locis, vt inuenerit vel falsum, vel dubium, vel obscurum, scribentis insufficientiæ benigne indulgeat, qui absque dubio, teste conscientia, vera, aperta, et communia dicere concupiuit. Quidquid enim sit de verbis, quæ folijs comparantur, hoc summo opere attendendum, et inquisitione qualibet est obseruandum, ne quis adeo lætetur in sententia oris sui, et sic ei inhæreat, vt oris alieni verba despiciat: aspiciens ea oculo minus sano, et sic per tumorem, et liuorem sibi veritatis aditum præcludat: et de numero horum sit de quibus dicit Apostolus: Quod semper sunt discetes, et numquam ad scientiam veritatis peruenientes: quod auertat Deus ab omnibus inquisitoribus veritatis. Hanc autem veritatem insangibiliter querere, infallibiliter inuenire, inamissibiliter apprehendere, et tenere concedat nobis ille, qui est via, veritas, et vita: qui cum Patre, et Spiritu sancto vnum existens in essentia, et ab eis distinctus in persona, hominem rectum fecit, qui se in finitis quæstionibus immiscuit secundum quod series manifestat duorum præcedentium librorum: cui est omnis honor, et gloria, laus, et imperium per infinita sæculorum sæculorum. Amen.

CONTINERE non solum ab actu, sed etiam a suspecto confortio, et consilio mulierum: sed non simpliciter præcipitur suis prælati in omnibus obedire: sed in omnibus, quæ promiserunt Domino obseruare, et non sunt contraria animæ, et regula: suæ. Nescio si ad aliquod istorum votorum quisquam sciat plus addere: in hoc ergo perfectionis culmine cõgruum est prædictæ quæstionis terminare sermonem. Si cui autem aliter videtur, et fortassis melius, in huius quæstionis determinatione, immo explanatione duorum librorum præcedentium, et etiam duorum sequentium, non inuideo: sed hoc rogo; ut si quis aliquid in hoc opusculo inuenerit approbatione dignum, agat gratias Deo largitori bonorum. In alijs vero locis, vt inuenerit vel falsum, vel dubium, vel obscurum, scribentis insufficientiæ benigne indulgeat, qui absque dubio, teste conscientia, vera, aperta, et communia dicere concupiuit. Quidquid enim sit de verbis, quæ folijs comparantur, hoc summo opere attendendum, et inquisitione qualibet est obseruandum, ne quis adeo lætetur in sententia oris sui, et sic ei inhæreat, vt oris alieni verba despiciat: aspiciens ea oculo minus sano, et sic per tumorem, et liuorem sibi veritatis aditum præcludat: et de numero horum sit de quibus dicit Apostolus: Quod semper sunt discetes, et numquam ad scientiam veritatis peruenientes: quod auertat Deus ab omnibus inquisitoribus veritatis. Hanc autem veritatem insangibiliter querere, infallibiliter inuenire, inamissibiliter apprehendere, et tenere concedat nobis ille, qui est via, veritas, et vita: qui cum Patre, et Spiritu sancto vnum existens in essentia, et ab eis distinctus in persona, hominem rectum fecit, qui se in finitis quæstionibus immiscuit secundum quod series manifestat duorum præcedentium librorum: cui est omnis honor, et gloria, laus, et imperium per infinita sæculorum sæculorum. Amen.

2. Tim. 3. b

Ioan. 14. a

Eccl. 7. d

INDEX QVÆSTIONVM S. BONAVENTURAE

IN SECUNDVM LIBRVM SENTENTIARVM.



DISTINCT. PRIMA.

Artic. I.



Virum res habeant principium causale. q. 1.
Virum habeant principium initiale. q. 2.

Artic. II.

Virum res productæ sint in esse a pluribus principijs. q. 1.
Virum illud produxerit omnia a se ipso, aut mediante alio. q. 2.

Artic. III.

Virum creatio dicat mutationem aliquam. q. 1.
Virum creatio dicat aliquid medium inter creatorem, et creaturam. q. 2.

Artic. IIII.

Virum a primo efficiente debuerit, vel potuerit esse rerum multitudo. q. 1.
Virum hac distinctio debeat esse in universo. q. 2.

Artic. V.

Virum vel diuina gloria, vel vilitas nostra sit finis principiorum conditionis rerum. q. 1.
Virum natura spiritalis dignitate natura praeceat compositam ex spiritali, et corporali. q. 2.

Artic. VI.

Virum spiritus angelicus differat ab anima rationali specie, an tantum numero. q. 1.
Virum Angelus, et anima differant essentialiter per hoc quod est vmbile. q. 2.

DISTINCT. II.

Artic. I.

Virum spiritalia habeant mensuram propriam. q. 1.
Virum spiritalia habeant mensuram vnã per essentialitatem. q. 2.
Virum spiritalia habeant mensuram permanentem, vel successiuam. q. 3.

Artic. II.

Virum aum precedat tempus aliquo prioritatis genere. q. 1.
Virum inter tempus, et aum sit aliqua mensura media. q. 2.

Virum spirituales substantia, et corporales sint simul creatæ. q. 3.

Artic. III.

Virum calum empyreum sit, et si sit, cuiusmodi natura sit. q. 1.
Virum empyreum insuat in hac inferiora, an non. q. 2.

Artic. IIII.

Virum loci corporalis sit locare Angelos. q. 1.
Virum vnus Angelus simul, et semel sit in pluribus locis, an tantum in vno. q. 2.
Virum sit in loco imparibili, siue punctali. q. 3.
Virum plures Angeli sint simul in eodem loco primo. q. 4.

DISTINCT. III.

Artic. I.

Virum Angelus sit compositus ex diuersis naturis scilicet ex materia, et forma. q. 1.
Virum eadem sit materiam in spiritalibus, et corporalibus per essentialitatem. q. 2.
Virum materia spiritalium, et corporalium sit vna secundum numerum, aut secundum vnitatem aeternam. q. 3.

Artic. II.

Virum in Angelis sit mera discretio personalis. q. 1.
Virum personalis proprietas sit in Angelis accidentalis, vel substantialis. q. 2.
Virum discretio personalis sit pro parte principij formalis, vel materialis. q. 3.

Artic. III.

Virum Deus fecerit ipsum malum. q. 1.
Virum Angelus in primo instanti sua creationis fuerit malus actum propria voluntatis. q. 2.

Artic. IIII.

Virum Angelus omnia creata qua cognoscit, cognoscat per species innatas, an aliqua per species acquisitas. q. 1.
Virum Angelus per cognitionem naturalem diuinam essentialitatem cognouerit in seipsa sine omni medio, et creaturae adminiculo. q. 2.

Artic. V.

Virum Angeli dilectione naturali dilexerunt Deum propter se, et super omnia. q. 1.
Virum

Questionum.

Virum Angelus naturali dilectione magis diligat superiores, an parem, an inferiores. q. 2.

DISTINCT. III.

Artic. I.

Virum Angeli creati sint in beatitudine, siue in gloria. q. 1.
Virum Angeli creati sint in gratia. q. 2.

Artic. II.

Virum aliquibus data sit futura glorificationis prescientia. q. 1.
Virum malis Angelis reuelari potuerit suus casus. q. 2.

Artic. III.

Virum Angeli habuerint cognitionem matutinam in sua creatione. q. 1.
Virum in Angelis sit cognitio vespertina post glorificationem. q. 2.

DISTINCT. V.

Artic. I.

Virum Lucifer peccauerit peccato superbiae. q. 1.
Virum Lucifer appetierit Deo equiparari. q. 2.

Artic. II.

Virum Angeli minores peccauerint peccato superbiae. q. 1.
Virum peccatum minorum Angelorum ordinem habeat ad peccatum Luciferi. q. 2.

Artic. III.

Virum conuersio beatorum Angelorum ad Deum fuerit virtute natura, vel auxilio gratia. q. 1.
Virum in bonorum conuersione merium sequatur premium, vel precedat. q. 2.

DISTINCT. VI.

Artic. I.

Virum Lucifer fuerit de supremo ordine Angelorum, etc. q. 1.
Virum minores Angeli lapsi sint de omnibus ordinibus, vel non. q. 2.

Artic. II.

Virum ceciderunt in infernum quantum ad locum. q. 1.
Virum ceciderunt in infernale supplicium. q. 2.

Artic. III.

Virum inter eos sit ordinum distinctio. q. 1.
Virum inter Angelos malos sit prelatio. q. 2.

DISTINCT. VII.

Artic. I.

Virum in Daemonum voluntate sit possibilis reuocatio. q. 1.
Virum sit in eis mala voluntatis continuatio. q. 2.
Virum sit in eis mala voluntatis intentio. q. 3.

Artic. II.

Virum confirmatio mutet liberum arbitrium, ita quod sit
S. Bon. To. 4.

aliud ante confirmationem, aliud post. q. 1.
Virum obstinatio tollat Daemonibus libertatis usum. q. 2.
Virum confirmatio, vel obstinatio diminuat libertatis dominium. q. 3.

Artic. III.

Virum cadat in demonibus deceptio, siue error circa presentia. q. 1.
Virum in demonibus cadat obliuio circa preterita. q. 2.
Virum in demonibus sit pre-cognitio quo ad futura. q. 3.

Artic. IIII.

Virum omnis forma inductio sit a Creatore, an aliqua sit ab agente creato, vel particulari. q. 1.
Virum verarum formarum inductio possit esse a spiritu maligno. q. 2.
Virum aliquis possit vni ministerio demonum in faciendis miraculis absque peccato. q. 3.

DISTINCT. VIII.

Artic. I.

Virum Angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita. q. 1.
Virum Angeli aliquando assumant corpora. q. 2.

Artic. II.

Virum illud corpus habeat veram firmam corporis humani. q. 1.
Virum corpus illud quod assumit Angelus, fiat de materia caelesti, an elementari. q. 2.

Artic. III.

Virum Angelus in corpore assumpto exerceat operationes animae vegetatiuae. q. 1.
Virum Angeli in assumptis corporibus habeant operationes conuenientes potentia sensitiuae. q. 2.

Artic. IIII.

Virum demones possint habitare in corporibus humanis. q. 1.
Virum demones illati possint animabus. q. 2.
Virum demon possit sensus illudere. q. 3.
Virum demon possit cogitationes immittere. q. 4.
Virum demones possint malas affectiones imprimere. q. 5.
Virum demones possint scrutari secreta nostra conscientiae. q. 6.

DISTINCT. IX.

Artic. I.

Virum Angeli diuersorum ordinum sint diuersarum specierum per naturam. q. 1.
Virum distinctionis Angelicorum ordinum principalis causa sit a natura, vel gratia. q. 2.
Virum secundum maiorem capacitatem naturalium datur Angelis a Deo maiora dona gratuita. q. 3.
Virum vnusquisque ordo ab eo denominetur, quod plenius accepit in munere. q. 4.
Virum ad singulos ordines Angelorum fiat assumptio seruandorum. q. 5.
Virum prelatio quaesit in ordine respectu ordinis, enacuetur post iudicium. q. 6.
Virum sit status in nouenario, an protendatur numerus vsque ad denarium. q. 7.

Index

Virum in Angelis ordo comparatur secundum equalitatem. q. 8.
Virum alijs substantijs rationalibus, quam Angelis comparat per ordines distinguit. q. 9.

DISTINCT. X.

Artic. I.

Virum boni Angeli mittantur. q. 1.
Virum omnium Angelorum sit mitti. q. 2.

Artic. II.

Virum mittantur ad accendendum nostrum affectum. q. 1.
Virum Angelus mittatur ad illuminandum nostrum intellectum. q. 2.

Artic. III.

Virum locutio Angelis idem sit, quod eius cognitio. q. 1.
Virum eadem locutio possit esse a Deo, et Angelo. q. 2.

DISTINCT. XI.

Artic. I.

Virum Angeli deputari debuerint ad custodiam hominis lapsi. q. 1.
Virum competens fuerit Angelum deputari ad hominis conditi custodiam. q. 2.
Virum aliquis Angelus deputatus fuerit ad custodiam Christi. q. 3.

Artic. II.

Virum Angelus propter nostram obstinationem subtrahat custodia beneficium. q. 1.
Virum ex beatificatione custoditi Angelo custodienti amplificetur gaudium. q. 2.
Virum Angelus custodiens in damnatione custoditi incurrat aliquod detrimentum. q. 3.

DISTINCT. XII.

Artic. I.

Virum materia corporaliū creata sit in omnimoda possibilitate. q. 1.
Virum materia illa producta sit in perfecta actualitate. q. 2.
Virum materia illa corporaliū sit creata sub aliqua formarum diuersitate. q. 3.

Artic. II.

Virum calcium, et terrestrium una sit materia quantum ad esse. q. 1.
Virum illa materia producta fuerit in die, an ante omnem diem. q. 2.
Vbi habuit illa materia suum. q. 3.

DISTINCT. XIII.

Artic. I.

Virum per illam lucem, qua dicitur esse opus prima diei, intelligat Scriptura lucem corporalem, vel spirituales. q. 1.
Dato quod intelligat corporalem, est questio, qualiter sciebat diem, et noctem. q. 2.

Artic. II.

Virum lux sit corpus, vel forma corporis. q. 1.
Virum lux sit forma substantialis, vel accidentalis. q. 2.

Artic. III.

Virum lumen, quod emittitur a corpore luminoso, sit corpus, an qualitas corporis. q. 1.
Virum lumen sit forma substantialis, vel accidentalis. q. 2.

DISTINCT. XIV.

Artic. I.

Virum crystallinum calum sit de natura aque. q. 1.
Virum sit eiusdem nature cum igne elemento. q. 2.

Artic. II.

Virum cali habeant figuram orbicularem. q. 1.
Virum in corpore cali sit ponere dextrum, et sinistrum. q. 2.

Artic. III.

Virum primum mobile moueatur a Deo immediate tantum, an mediante aliqua virtute creata. q. 1.
Virum motus celorum sit a propria forma, vel ab intelligentia. q. 2.

Artic. IIII.

Virum omnia luminaria cali locentur in vno corpore continuo. q. 1.
Virum luminaria moueantur in orbibus suis motibus suis proprijs. q. 2.
Virum conueniat alicui orbi moueri absque stellis. q. 3.

Artic. V.

Virum luminaria diuersitatem habeant perfectionum. q. 1.
Virum diuersa luminaria habeant diuersas impressiones sepe corporalia. q. 2.
Virum ex impressionibus illorum luminarium causetur in hominibus diuersitas morum. q. 3.

DISTINCT. XV.

Artic. I.

Virum sensibilia quantum ad animam sint producta ex aliquo, vel ex nihilo. q. 1.
Virum corpora animalium composita sint ex quattuor elementis, an ex vno. q. 2.
Virum corpora animalium magis consent ex elementis passivis, quam actiuis, an e conuerso. q. 3.

Artic. II.

Virum omnia sensibilia facta sint propter hominem. q. 1.
Virum sensibilia aliqua, vt pote volatilia, et natatilia quinto die: aliqua, vt gressibilia sexto die cum homine re-cto ordine creata sint. q. 2.
Virum Deus prinsquam animalia produxerit ab omni opere quiescerit. q. 3.

DISTINCT. XVI.

Artic. I.

Virum homo sit imago Dei vere. q. 1.
Virum homo sit imago Dei naturaliter. q. 2.
Virum esse imaginem conueniat homini proprie. q. 3.

Artic. II.

Virum ratio imaginis principaliter reperitur in Angelo, quam in anima. q. 1.
Virum principaliter sit imago in masculo, quam in femina. q. 2.
Virum

Questionum.

DISTINCT. XXI.

Artic. I.

Quid mouerit diabolum principaliter ad tentandum hominem. q. 1.
De tentatione primorum parentum quantum ad instrumentum medium. q. 2.
De tentatione primorum parentum quantum ad ordinem, et progressum. q. 3.

Artic. II.

Virum carnis sit tentare. q. 1.
Virum contingat tentationem carnis a tentatione diaboli separari. q. 2.
Cuiusmodi tentationum difficilissimum sit resistere. q. 3.

Artic. III.

Virum primum peccatum hominis fuerit, vel potuerit esse veniale peccatum. q. 1.
Virum peccatum, quod primo secutum est ex tentatione illa, fuerit remissibile, vel irremissibile. q. 2.
Virum peccatum, quod ex illa tentatione subsecutum est, fuerit grauissimum omnium peccatorum. q. 3.

DISTINCT. XXII.

Artic. I.

Quo genere peccati mulier peccauerit. q. 1.
Virum quod mulier appetijt, vir etiam concupierit. q. 2.
Quis eorum grauius peccauerit, an vir, an mulier. q. 3.

Artic. II.

Virum peccatum primorum parentum fuerit ex ignorantia. q. 1.
Virum ignorantia in aliquo homine possit esse culpa. q. 2.
Virum ignorantia sit culpa excusatoria. q. 3.

DISTINCT. XXIII.

Artic. I.

Virum Deus debuerit hominem facere in expugnabilem, an impeccabilem. q. 1.
Virum debuerit Deus permittere hominē impugnari. q. 2.
Virum tentationis impulsio desiderari debeat a viro iusto. q. 3.

Artic. II.

Virum si homo stetit, in cognitione profecisset per temporum interualla. q. 1.
Virum si stetit in statu innocentia, aliquando decipi potuisset. q. 2.
Virum Adam Deum cognouerit in statu innocentia eo genere cognitionis, quo expectamus Deum cognoscere in statu glorie. q. 3.

DISTINCT. XXIV.

Artic. I.

Virum dare potuerit homini, siue alicui creatura adiutorium, quod esset naturaliter inflexibile. q. 1.
Virum datum fuerit homini naturale adiutorium, per quod posset absque omni gratia tentationi resistere. q. 2.

Artic. II.

Virum intellectus, et affectus, siue ratio, et voluntas sint potentia diuerse per essentiam. q. 1.
Virum superior potentia, et inferior sint diuerse potentia. q. 2.
Virum

Virum imago principaliter sit in cognitiua, quam in motiua, siue affectiua. q. 3.

DISTINCT. XVII.

Artic. I.

Virum anima Ade, siue humana anima producta sit de Dei substantia. q. 1.
Virum anima Ade producta fuerit ex materia. q. 2.
Virum anima Ade producta fuerit ante corpus, vel postea. q. 3.

Artic. II.

Virum corpus Ade produci debuerit de natura pure celesti. q. 1.
Virum corpus Ade constitutum fuerit de natura pure elementari, aut simul de natura pure elementari, et celesti. q. 2.
Virum conditum fuerit ex elementis in complexione, et compositione equali, vel inequali. q. 3.

DISTINCT. XVIII.

Artic. I.

Vnde fuerit productum corpus mulieris. q. 1.
Virum mulier formata sit de costa viri secundum rationem feminalem. q. 2.
Virum ratio seminalis sit ratio vniuersalis, vel singularis. q. 3.

Artic. II.

Virum anima omnium hominum sint vna substantia, vel diuerse, vel an sint vna anima numero, an diuersa. q. 1.
Virum anima omnium hominum fuerint simul proau-ctia. q. 2.
Virum anima rationalis sit ex traduce. q. 3.

DISTINCT. XIX.

Artic. I.

Virum anima rationalis per naturam sit immortalis. q. 1.
Virum omnis anima, vt puta brutalis, non solum rationalis ex prima conditione fuerit immortalis. q. 2.

Artic. II.

Virum Adam non peccante posset corpus eius dissolui. q. 1.
Virum Adam peccante corpus eius posset perpetuari per esum ligni vite. q. 2.

Artic. III.

Virum illa immortalitas inesset homini a natura, vel a gratia. q. 1.
Virum eadem esset immortalitas innocentia per essentiam cum immortalitate glorie, si homo stetit. q. 2.

DISTINCT. XX.

Artic. I.

Virum in statu innocentia fuisset sexuum commixtio. q. 1.
Virum in illa commixtione esset seminum decisio. q. 2.
Virum in illa seminis emissionem esset delectationis intentio. q. 3.
Virum in illo coitu esset integritatis corruptio. q. 4.
Virum in qualibet coniunctione viri, et mulieris esset prolis generatio. q. 5.
Virum equalis fieret multiplicatio virorum, et mulierum. q. 6.

Index

Virum divisio voluntatis per naturalem, et deliberativam sit per diversas potentias. q.3.
Virum agens intellectus, et possibilis sint una potentia, vel diversa. q.4.

Artic. III.

Virum in superiori parte rationis habeat esse peccatum secundum se. q.1.
Virum in superiori portione rationis possit esse veniale peccatum. q.2.

Artic. IIII.

Virum aliquod peccatum habeat esse in inferiori parte absque sensualitate. q.1.
Virum pars inferior possit peccare mortaliter absque superiori. q.2.

Artic. V.

Virum in sensualitate possit esse peccatum veniale. q.1.
Virum in sensualitate possit esse peccatum mortale. q.2.

DISTINCT. XXV.

Artic. I.

Virum liberum arbitrium sit in solis habentibus rationem, an etiam sit in brutis animalibus. q.1.
Virum liberum arbitrium sit potentia distincta contra rationem, et voluntatem. q.2.
Virum liberum arbitrium complectatur simul, et rationem, et voluntatem. q.3.
Virum liberum arbitrium complectatur rationem, et voluntatem per modum potentie, an per modum habitus. q.4.
Virum liberum arbitrium addat aliquid supra rationem, et voluntatem. q.5.
Virum liberum arbitrium sit habitus, siue facultas residens penes rationem, et voluntatem coniunctim, id est penes quam istarum potentiarum principaliter nobis insit. q.6.

Artic. II.

Virum in omnibus in quibus est, sit equaliter, aut secundum magis, et minus. q.1.
Virum sit actuum contingentium, et necessariorum, an contingentium tantum. q.2.
Virum liberum arbitrium, secundum quod liberum possit in malum. q.3.
Virum liberum arbitrium ab aliquo agente creato possit cogi. q.4.
Virum liberum arbitrium possit a Deo cogi. q.5.
Virum propter ineptitudinem corporis ligari habeat quantum ad usum. q.6.

DISTINCT. XXVI.

Artic. I.

Virum gratia sit aliquid circa acceptantem, vel acceptatum. q.1.
Supposito quod gratia aliquid ponat circa gratificantem, quaritur virum illud sit creatum, vel increatum. q.2.
Virum gratia sit in genere substantia, vel in genere accidentis. q.3.
Virum gratia sit in genere accidentis corruptibilis, an incorruptibilis. q.4.
Virum gratia prima insit substantie anime, vel potentiis. q.5.
Virum gratia comparetur ad animam in ratione motus. q.6.

DISTINCT. XXVII.

Artic. I.

Virum gratia gratum faciens dividi habeat per differentias diversas per essentiam. q.1.
Virum gratia gratum faciens, et virtus gratuita differant per essentiam. q.2.
Virum gratia, et gloria differant per essentiam. q.3.

Artic. II.

Virum per gratiam contingat mereri ipsum gratia donum iam habitum. q.1.
Virum per gratiam contingat mereri gratia augmentum. q.2.
Virum contingat per gratiam mereri ipsius gratia complementum. q.3.

DISTINCT. XXVIII.

Artic. I.

Virum liberum arbitrium absque gratia gratum faciente possit a culpa resurgere. q.1.
Virum liberum arbitrium absque gratia gratum faciente possit adversarium suum vincere. q.2.
Virum absque gratia gratum faciente liberum arbitrium possit omnia mandata implere. q.3.

Artic. II.

Virum liberum arbitrium destitutum gratia gratis data possit ad gratiam gratum facientem sufficienter se disponere. q.1.
Virum liberum arbitrium omni gratia destitutum possit alicui tentationi resistere. q.2.
Virum liberum arbitrium omni gratia destitutum possit in aliquod bonum in genere. q.3.

DISTINCT. XXIX.

Artic. I.

Virum absque dono gratia homo esset Deo acceptus in statu innocentie. q.1.
Virum homo in statu nature institute possit in opus meritum exire absque dono gratie. q.2.

Artic. II.

Virum homo ante lapsum habuerit gratiam. q.1.
Virum homo simul tempore conditus fuerit in gratiis, et naturalibus. q.2.

Artic. III.

Virum homo habuerit tot virtutes ante lapsum, quot habuit post lapsum. q.1.
Virum dona gratuita aque magne fuerint efficacia in homine ad merendum ante lapsum, sicut sunt post lapsum. q.2.

DISTINCT. XXX.

Artic. I.

Virum corruptio, quam videmus in humana natura, insit ei ex sua conditionis primordio, an ex peccati merito. q.1.
Virum merito prime transgressionis humana natura fuerit corrupta penaliter tantum, an etiam culpabiliter. q.2.

Virum

Questionum.

Artic. II.

Virum originale peccatum sit concupiscentia. q.1.
Virum originale peccatum sit ignorantia. q.2.

Artic. III.

Virum aliquid transeat in veritatem humana nature per actum generativum. q.1.
Virum aliquid transeat in veritatem humana nature mediante opere nutritiva. q.2.

DISTINCT. XXXI.

Artic. I.

Virum anima sensibilis in hominibus sit a generante. q.1.
Ratione cuius partis primo insit anima peccatum originale. q.2.
Virum maior sit infectio generativa per originale, quam alterius potentie. q.3.

Artic. II.

Virum anima inficiatur a carne. q.1.
Virum originale contrahatur in anima ex carne, ex aliquo appetitu, et voluntate anime. q.2.
Virum caro ipsa inficiatur ex propagatione tantum, vel ex propagatione, et libidine. q.3.

DISTINCT. XXXII.

Artic. I.

Virum baptismus deleat originale quantum ad culpam, qua est in mente. q.1.
Virum originale peccatum per baptismum deleri habeat quantum ad causam, qua est in carne. q.2.

Artic. II.

Virum concupiscentia sit in anima, vel in carne tantum in subiecto. q.1.
Virum a Deo sit concupiscentia tanquam a principio. q.2.

Artic. III.

Virum illam maculam, quam anima contrahit ex carne, Deus debeat sibi imputare. q.1.
Virum deceat diuinam iustitiam animam tali carni infundere. q.2.

DISTINCT. XXXIII.

Artic. I.

Virum peccata parentum proximorum filijs imputentur, et ad eos transmittantur. q.1.
Virum primus parens pro posteris suis satisfacere potuerit, sicut potuit eos ex culpa sua vitare. q.2.

Artic. II.

Virum originale in omnibus reperitur equaliter. q.1.
Virum sit ponere unum originale, vel plura. q.2.

Artic. III.

Virum parvuli decedentes in solo originali puniantur poena ignis materialis. q.1.
Virum parvuli decedentes in solo originali puniantur aliquo dolore interiori. q.2.

DISTINCT. XXXIII.

Artic. I.

Virum malum sit a bono, ut ab origine. q.1.

Virum malum sit a bona causa, ut a voluntate ut efficiente, vel deficiente. q.2.
Virum malum sit a bono secundum intentionem vel preter. q.3.

Artic. II.

Virum aliquod malum sit ab omni bono sequestratum. q.1.
Virum malum, siue malitia sit in bono sibi opposito. q.2.
Virum malum sit in bono tanquam aliquis habitus, an sit pura privatio. q.3.

DISTINCT. XXXV.

Artic. I.

Virum peccatum aliquod bonum habeat corrumpere. q.1.
Virum peccatum sit ipsa corruptio passio, essentialiter loquendo. q.2.
Virum peccatum ex hoc quod corrumpit bonum, contrarietur bono increato. q.3.

Artic. II.

Virum per quodlibet malum habeant ista tria scilicet modus, species, et ordo corrumpi simul, et inseparabiliter. q.1.
Virum hac tria per quodlibet peccatum corrumpantur equaliter. q.2.
Virum per malum contingat hac tria corrumpi totaliter. q.3.

DISTINCT. XXXVI.

Artic. I.

Virum peccatum sit poena peccati. q.1.
Virum passiones anime sit poena tantum, an poena simul, et peccata. q.2.

Artic. II.

Virum contingat in aliquo ponere culpam sine poena subsequente. q.1.
Virum poena possit esse in aliquo sine culpa precedente. q.2.

Artic. III.

Virum aliqua poena sit a Deo. q.1.
Virum omnis poena sit a Deo. q.2.

DISTINCT. XXXVII.

Artic. I.

Virum omnis actio, secundum quod actio, sit a Deo. q.1.
Virum omnis rei conservatio sit a Deo. q.2.
Virum omnis compositio sit a Deo. q.3.

Artic. II.

Virum actio iniusta secundum quod huiusmodi sit a Deo. q.1.
Virum operatio sortita, secundum quod sortita, sit a Deo. q.2.
Virum enunciatio falsa secundum quod huiusmodi sit a Deo. q.3.

DISTINCT. XXXVIII.

Artic. I.

Virum voluntas sit bona, et commendabilis ratione boni sui. q.1.
 Quis

Index

Quis sit ille finis ex cuius bonitate voluntas est bona, et ad quem debent referri nostre voluntates ad hoc quod sint recte. q. 2.
Virum bona voluntatis sit vnus solus finis, an possint esse plures. q. 3.
Virum male voluntates habeant vnicum finem. q. 4.

Artic. II.

Virum intentio sit in his solis, que participantur rationem. q. 1.
Virum intentio in participantibus rationem dicat aliquid ex parte intellectus, vel ex parte affectus. q. 2.

DISTINCT. XXXIX.

Artic. I.

Virum conscientia teneat se ex parte intellectus, an ex parte affectus. q. 1.
Virum conscientia sit habitus innatus, aut acquisitus. q. 2.
Virum teneatur ad omne illud, quod conscientia dicitur necessarium esse ad salutem. q. 3.

Artic. II.

Virum synderefsis sit in genere cognitionis, vel affectionis. q. 1.
Virum synderefsis possit per peccatum extinguere. q. 2.
Virum synderefsis possit deprauari per peccatum. q. 3.

DISTINCT. XXXX.

Artic. I.

Virum qualitas operum semper respondeat qualitati intentionis. q. 1.
Virum quantum quis intendat tantum faciat: vt sicut opus ab intentione recipit aliquo modo qualitatem, ita etiam recipiat quantitatem. q. 2.
Virum intentio absque bonis operibus sufficiat ad vitam eternam. q. 3.

Artic. II.

Virum opera exteriora aliquid addant supra bonam intentionem ratione sue excellentia, et dignitatis, sicut sunt supra opera privilegiata. q. 1.
Virum bona opera addant supra bonam intentionem quantum ad quantitatem dati. q. 2.
Virum bonitas operum addat ad bona intentionis meritum quantum ad numerositatem. q. 3.

DISTINCT. XLI.

Artic. I.

Virum actio deliberatiua cum diuidatur per bonum, et malum, virum diuidatur tamquam per differentias oppositas. q. 1.
Virum diuisio actionis deliberatiue per bonum, et malum sit per differentias essentielles, aut accidentales. q. 2.
Virum diuisio actionis deliberatiue per bona, et mala sit per differentias immediatas, an sit ponere per differentiam tertiam, videlicet actionem indifferentem. q. 3.

Artic. II.

Virum omne peccatum actuale sit voluntarium. q. 1.
Virum omne peccatum sit circa voluntatem, sicut circa subiectum proprium. q. 2.

Virum sicut peccare, sic etiam puniri sit voluntatis proprium. q. 3.

DISTINCT. XLII.

Artic. I.

Virum peccatum voluntatis, et operis sint duo peccata, vel vnum. q. 1.
Virum peccatum operis addat supra peccatum voluntatis. q. 2.

Artic. II.

Virum peccatum veniale, et mortale conueniant in auersione. q. 1.
Virum peccatum veniale conueniat cum mortali in reatu pena aterna. q. 2.

Artic. III.

Virum peccatum diuidi habeat per differentias materiales tantum, an etiam per formales. q. 1.
Virum peccatum habeat diuidi per auersionem, et conuersionem tamquam per diuersas peccatorum differentias, siue per diuersa peccata. q. 2.

DISTINCT. XLIII.

Artic. I.

Virum peccatum in Spiritum sanctum dicat genus peccati distinctum ab alijs generibus peccatorum. q. 1.
Virum peccatum in Spiritum sanctum semper habeat aliud peccatum praeambulum. q. 2.

Artic. II.

Virum illud peccati genus sit grauissimum. q. 1.
De huius peccati irremissibilitate. q. 2.

Artic. III.

De speciebus huius peccati quantum ad numerum, et sufficientiam. q. 1.
De speciebus huius peccati quantum ad vniuscuiusque propriam rationem. q. 2.

DISTINCT. XLIII.

Artic. I.

Virum potentia peccandi insit nobis a Deo. q. 1.
Virum potentia peccandi secundum quod huiusmodi sit mala. q. 2.

Artic. II.

Virum potestas dominandi sit a deo. q. 1.
Virum potestas presidendi sit in homine secundum institutionem naturae, vel secundum punitionem culpa. q. 2.

Artic. III.

Virum Christiani teneantur subesse tyrannis, siue potestati seculari in aliquibus. q. 1.
Virum religiosi teneantur prelati obedire in omnibus, que non sunt contra Deum. q. 2.

Indicis Distinctionum, et Quaestionum in secundum librum

Sententiarum: et Tomi IIII.

FINIS.