

HENRICI DE GANDAVO

OPERA OMNIA

V

QUODLIBET I

| Quaerebantur in nostra generali disputatione quasi 42 quaestiones. Quaedam circa pertinentia ad Primum Principium. Quaedam circa pertinentia ad processum rerum ab ipso. Quaedam circa pertinentia ad res procedentes ab ipso.

Circa primum quaerebantur duo, unum pertinens ad eius divinitatem, alia quaedam ad eius assumptam humanitatem.

QUAESTIO I

UTRUM SIT PONERE IN DEO BONITATEM ALIQUAM PERSONALEM

De primo ergo erat prima quaestio, utrum in Deo sit ponere bonitatem aliquam personalem.

Et arguebatur quod sic.

Primo quia, ut videtur, non minus est distinguibilis in Deo bonitas quam unitas. Sed in Deo distinguitur unitas, quod quaedam est essentialis et quaedam personalis. Ergo et bonitas.

Secundo quia, licet idem sint re in Deo essentia et persona, alia tamen est conceptio quam mens sibi format de essentia, alia quam sibi format de persona. Potest igitur concipere illud quod est personae, non concipiendo illud quod est essentiae. De quo quaero an sit bonum. Si dicatur | quod sic, habeo propositum et erit aliqua bonitas personalis, cum illud conceptum non sit nisi personale. Si dicatur quod non, contra : non potest negari quin illud personale sit ens aeternum. Et tunc arguitur primo ex parte entis : cum enim ens et bonum convertuntur, si est ens personale, ergo et bonum personale.

Secundo ex parte aeterni : cum enim aeternum non minus est essenziale in divinis quam bonum, si illud est personale aeternum, erit et personale bonum.

Contra. Cum in Deo sint idem omnino deitas et bonitas, et non sit in ipso deitas personalis sed tantum essentialis, neque similiter bonitas.

< SOLUTIO >

Dicendum ad hoc, sicut et ad omnia alia sequentia, breviter et quasi summatim, non per declarationes evagando nisi in paucis occultioribus, quod aliquid distinguere in divinis penes essenziale et personale, hoc non contingit nisi quia ipsum alia et alia ratione convenit personae et essentiae. Ita quod, si aliquid sub una et eadem ratione conveniat personae et essentiae, ipsum solum est essenziale, non personale. Si vero aliquid solum unicam habeat rationem, qua solum uni eorum | convenit et non alteri, puta personae et non essentiae, solum erit personale et non essenziale.

| Verbi gratia, quia unitas de formali significato suo in Deo dicit indistinctionem, sicut in creaturis dicit indivisionem, et alia est ratio indistinctionis essentiae, alia vero indistinctionis personae, ideo in Deo duplex distinguitur unitas : essentialis et personalis. Essentialis propter substantiae simplicitatem, qua Deus est in se unus et indivisus, a quolibet autem alio, ut a creaturis, divisus. Personalis propter simplicitatem personalis proprietatis, qua persona quaelibet in se una est et indistincta, et ab aliis distincta. Deitas | vero, quia sub ea ratione qua convenit essentiae, convenit et personae (non enim convenit personae, nisi quia in ipsa habet esse essentia), idcirco in Deo

QUAESTIO I

non est deitas nisi essentialis, non personalis. Paternitas vero, quia solum habet rationem principii generativi qua per se convenit | soli Patri et non essentiae, idcirco | in Deo paternitas solum est personale, non essentiale.

Nunc autem ita est de bonitate, quod in Deo non est alia ratio bonitatis in essentia et alia in persona, immo una et eadem, quia Deus ex hoc habet rationem boni, quod habet rationem finis et ultimi, a quo omne quod est, habet esse bonum in quantum est, ut | probat BOETHIUS in libro De hebdomadibus, et ad quem reducitur in quantum bonum est. *Deus enim, ut dicit AUGUSTINUS, non est alio bono bonum, sed per se bonum, et omnis boni bonum.* Et PHILOSOPHUS dicit in III^o Metaphysicae: *Quod est bonum per se et per suam naturam, est finis et complementum, et causa secundum hunc modum est; res enim sunt propter illud.* Et ideo dicit in secundo eiusdem quod illi qui negant finem ultimum ponendo *causas finales infinitas, destruunt | naturam boni.* In Deo autem non est alia et alia ratio qua finis et ultimum omnium bonorum sunt essentia et persona, sed una et eadem, quia omnis dispositio divina, ut ita loquar, secundum quam creatura habet respectum ad Deum, una et eadem ratione convenit essentiae et tribus personis. | Absolute ergo | dicendum est quod in Deo non | est ponendum esse bonitatem personalem, sed tantum essentialem.

< AD ARGUMENTA >

Per iam dicta patet quod bene procedit tertium argumentum et quod primum non procedit, quia non est simile de bonitate et unitate in Deo, ut dictum est.

Ad secundum vero argumentum, quod alia est conceptio quam mens sibi format de essentia et alia quam de persona, dicendum quod verum est, quia alia est ratio | essentiae et alia ratio personae. Essentia enim dicit quid absolutum, | persona vero quid relativum. Et propter hoc alia ratione concipitur essentia, alia vero persona, et de ipsis format mens diversos conceptus. Hoc enim est generale in divinis, quod de eis quae sub diversis rationibus concipimus, diversos conceptus formamus, et e converso, de eis quae sub eadem ratione concipimus, eundem conceptum formamus. Verbi gratia, concipimus ingenitum, genitum et proce-|dens diversis conceptibus, quia sub diversis rationibus. Concipimus autem de tribus personis quia sunt Deus, unica conceptione, quia sub unica ratione. De Deo ergo concipimus alia conceptione essentiam, alia personam, quia alia ratione, sicut alia est ratio essentiae, alia personae. Non autem concipimus de essentia quod sit bona et de persona quod sit bona, alia et alia conceptione, sed eadem quia non alia et alia ratione convenit eis esse bonum, sed eadem. Concipiendo igitur bonitatem personae, non concipimus aliam quam bonitatem essentiae inclusae in persona. Cuius quidem essentiae conceptus, licet sit alius a conceptu personae, non tamen potest ab eo excludi, | non concipiendo | id quod est essentiae, concipiendo id quod est personae, ut supposuit argumentum. Et ita bonitas quam concipimus concipiendo personam, non est nisi bonitas essentialis, sicut deitas quam concipimus concipiendo personam, non est nisi deitas essentialis. Et similiter de entitate et aeternitate, ex quibus processit argumentum, quia sunt essentialia tantum et non personalia.

QUAESTIO 2

QUAESTIO 2

UTRUM DEUS POTUIT SIBI HOMINEM AB AETerno ASSUMERE

| Circa pertinentia ad Primi Principii assumptam humanitatem quae-
rebantur quaedam pertinentia ad esse naturale humanitatis assumptae,
quaedam vero pertinentia ad eius esse sacramentale. Et circa primum
illorum duo quaerebantur pertinentia ad statum vitae ipsius, unum
vero | pertinens ad statum mortis eius. Circa pertinentia ad statum
vitae primum erat utrum | Deus ab aeterno potuit sibi assumere
hominem; secundum utrum Christus dicitur esse homo propter unio-
nem animae cum corpore vel propter unionem am-|borum in divino
supposito.

Circa primum arguebatur quod Deus ab aeterno potuit sibi ho-
minem assumere, quia aequalis erat potentia in Deo ad hominem
assumendum ab aeterno et ab illo instanti quando eum assumpsit.
| Aequalis | autem potentia semper potest in opus aequale. Ergo
illa eadem potentia qua Deus tunc assumpsit hominem, ab aeterno
potuit assumere.

Contra. | Si Deus ab aeterno potuit assumere hominem, homo
ab aeterno potuit esse. Consequens supponitur esse falsum. Falsum
est ergo et antecedens.

SOLUTIO

| Dicendum quod ista quaestio dependet ab illa quae infra sequitur, Bad. 1
an Deus potuit facere creaturam fuisse sibi coaequaevam. Si enim

QUODLIBET I

hoc potuit, et hominem quem assumpsit, ab aeterno fecisse potuit et sic ab aeterno eum assumpsisse. Si autem ab aeterno creaturam fecisse non potuit, cum assumi non potuit nisi factum et existens, nec ab aeterno hominem assumpsisse potuit. Cum igitur, sicut nos infra dicemus, Deus ab aeterno creaturam fecisse non potuit, dicimus absolute quod Deus ab aeterno hominem assumere non potuit, sed hoc | non propter aliquam impotentiam ex parte Dei, sed solius creaturae, ut ibidem dicitur.

< AD ARGUMENTA >

Ad argumentum in oppositum, quod aequalis potentiae erat Deus ab aeterno ad assumendum hominem sicut quando eum assumpsit, dicendum quod illa determinatio 'ab aeterno' potest determinare illud verbum 'erat': sic est vera; vel illud gerundium 'assumendum', et sic est | falsa. Deus enim ab aeterno aequalis erat potentiae ad assumendum hominem sicut quando eum | assumpsit, quia semper infinitae potentiae qua eum assumpsit. Non tamen erat aequalis potentiae ad hominem assumendum ab aeterno sicut ad eum assumendum ab illo instanti quando eum assumpsit, quoniam ipse non erat assumptibilis ab aeterno, sicut nec erat factibilis, sed solum erat assumptibilis | ex tempore sicut et factibilis, ut illud non arguat aliquem defectum potentiae ex parte Dei, sed ex parte creaturae solum.

QUAESTIO 3

UTRUM CHRISTUS DICITUR ESSE HOMO PROPTER
UNIONEM ANIMAE SUAE CUM CORPORE VEL UTRIUSQUE
IN DIVINO SUPPOSITO

| Circa secundum arguebatur quod Christus dicitur esse homo propter unionem animae et corporis ad divinum suppositum, non autem propter unionem eorum ad invicem, quoniam, si diceretur esse homo propter unionem eorum ad invicem, cum Deus assumpsit in Christo animam et corpus unita, tunc unio illa qua Christus dicitur esse homo, natura, licet non tempore, finita et terminata esset ante unionem eorundem ad divinum suppositum. Sed unio corporis et animae qua aliquis dicitur | esse homo, finita facit hominis suppositum. Deus ergo in Christo assumpsisset hominis suppositum in divino supposito, et esset Christus duo supposita. Consequens falsum est, ergo et antecedens.

Contra. Propter illam unionem Christus dicitur esse homo, propter quam habet esse hominis, quia, ut dicit | PHILOSOPHUS IV^o Metaphysicae, *non est differentia inter dicere 'homo' aut 'homo ens' neque in generatione neque in corruptione*. Cum ergo Christus habet esse hominis solum ex unione animae cum corpore (forma enim dat esse composito ex unione sua cum | materia), Christus ergo solummodo dicitur esse homo ex unione animae cum corpore, non autem ex unione amborum in divino supposito.

<SOLUTIO>

| Dicendum ad hoc quod, supposito Christum non | debere dici hominem, sicut neque aliquem alium, propter solum intellectum sive animam rationalem, licet sit principalissimum in homine, ut ex hoc ipse *intellectus* quo-dam modo possit dici homo, sicut vult PHILOSOPHUS in IX^o Ethicorum, propter quod etiam HUGO posuit quod *Christus in triduo erat homo*, hoc, inquam, supposito quod non dicitur aliquis homo propter solam animam, neque etiam multo magis propter solum corpus, sed propter aliquam eorum unionem, cum unio eorum in Christo duplex erat, una scilicet ipsorum ad invicem, alia amborum in divino supposito, opinio MAGISTRI SENTENTIARUM [fuit quod *Christus erat homo ex unione* amborum in divino supposito. Propter quod posuit quod *Christus in triduo erat homo*, quia ambo erant unita in divino supposito, anima scilicet eius et corpus. Unde, ut videtur, non posuit Christum esse hominem ex unione animae cum corpore. Cuius ratio erat, ut videtur, quia forma speciei nulli attribuitur nisi supposito eius. Christus autem non erat suppositum hominis ex unione animae cum corpore, sed amborum cum divinitate. Ergo neque erat homo ex unione animae suae cum corpore, sed amborum cum eius divinitate.

| Sed, salva eius reverentia, minus videtur considerasse naturam

deno-|minationis quam facit forma circa id quod informat. Ex hoc enim solo quod forma informat aliquid, | denominat totum compositum ex informante et informato. Impossibile est enim quod forma sit informans et non denominans, ut quod aliquid sit informatum albedine et non sit album. Cum ergo in Christo compositum ex unione animae cum corpore informatum sit forma humana, impossibile | est quod ex hoc non dicatur esse homo. Et licet ex hac unione non habeat compositum hoc rationem suppositi, quia non subsistit in se sed in illo a quo assumptum est, quod quidem assumens per ipsam naturam assumptam factum est suppositum hominis, quod tamen non denominatur «homo» propter aliquam informationem in se factam sed propter illam quae facta est in assumpto, ut suppositum non dicatur homo nisi | quia assumptum sit homo, | nec valet ratio pro ista opinione. Licet enim secundum communem cursum rerum naturalium species non denominat nisi suum suppositum, quia nullius speciei natura assumpta est in alieno supposito nisi in Christo, nihilominus tamen ubi accidit naturam speciei, quae in se nata est subsistere et habere rationem proprii suppositi, assumi ab alieno supposito, ut contingit | in Christo, bene potest species ipsa illam naturam denominare propter solam informationem. Unde et si Christus assumpsisset solum animam, quae tamen esset unita corpori, compositum illud ex corpore et anima oporteret dici esse hominem, non tamen haberet rationem proprii suppositi, quia anima a qua est personalitas propria hominis, est assumpta ab alieno supposito, nec | haberet esse suum in se terminatum, nec etiam ambo corpus et anima unita essent in uno communi supposito.

Simpliciter ergo dicendum est quod Christus non dicitur homo ex 70
 unione corporis et animae in divino supposito, sed solum ex unione
 ipsorum ad invicem.

<AD ARGUMENTA>

Ad argumentum in oppositum, quod tunc illa unio animae cum corpore esset finita et terminata ante illam quae est amborum in divino supposito, dicendum quod non oportet. Deus enim in Christo, ut dicunt DAMASCENUS et AUGUSTINUS, *assumpsit corpus per animam* | et *mediante* anima, ita quod, licet in eodem instanti facta sit unio animae cum corpore et utriusque cum divinitate, tamen prioritate naturae prius erat unio divinitatis cum anima et inde per animam simul | unio utriusque cum corpore. Adhuc dato quod non assumpsisset corpus mediante anima, sed utrumque aequae immediate, non tamen oportet quod prius fuisset | terminata unio animae cum corpore quam utrumque cum divinitate, quia simul in eodem instanti quo anima uniebatur corpori, potuit simul utrumque cum divinitate uniri. Ita quod quocumque | illorum modorum unio illa intelligatur fuisse facta, numquam fuit ibi unio animae cum corpore, quin simul et duratione et natura fuit unio compositi ab utroque cum divinitate. Et sic humana natura in Christo numquam fuit in se distincta et terminata in proprio supposito, sed semper in divino supposito. Et sic Deus in Christo numquam assumpsit hominis suppositum, sed solum naturam.

QUAESTIO 4

QUAESTIO 4

UTRUM CORPUS CHRISTI IN SEPULCRO, SEPARATA ANIMA
AB EO, HABUIT ALIQUAM FORMAM SUBSTANTIALEM SUPERINDUCTAM

| Sequitur quaestio unica pertinens ad statum mortis humanitatis assumptae in Christo. Et est utrum corpus Christi in sepulcro habuit aliquam formam substantialem qua informabatur, anima eius ab ipso separata.

Et arguebatur quod sic.

Primo | quia non potest esse materia sine | forma. Quod enim per se existit, *in actu est et materia non habet esse in actu nisi per formam*, quia de se solum est ens in potentia secundum PHILOSOPHUM. Cum ergo corpus Christi in sepulcro habuit in se materiam quae non informabatur anima, oportuit ergo eum tunc habuisse aliquam aliam formam substantialem qua informabatur.

Secundo quia *generatio unius est corruptio alterius* secundum PHILOSOPHUM, et e converso. Cum ergo, Christo moriente in cruce, in ipso fuit vera et naturalis corruptio unius compositi naturalis, ut hominis, ergo fuit ibi alterius compositi naturalis generatio. Sed hoc non nisi per novae formae introductionem in materiam illam, quae prius informabatur anima Christi. Ergo etc.

Tertio quia mortuum dicit privationem formae a qua erat vita. Corpus Christi vere mortuum erat in sepulcro. Ergo in ipso fuit privatio formae a qua prius in eo erat vita. Sed non est privatio formae unius, nisi cum forma contraria existente in materia, ut vult PHILOSOPHUS in I^o *Physicorum*. Ergo etc.

| Quarto quia nihil est in genere substantiae nisi per suam formam substantialem. Corpus igitur Christi in sepulcro aut habuit aliquam formam substantialem, aut non erat in genere substantiae. | Consequens falsum est, quia cum prius, quando erat vivum, erat in genere substantiae, si mortuum non fuit in genere substantiae, non fuit idem corpus numero mortuum quod prius erat vivum, quia quae non sunt eadem genere, non possunt esse eadem numero. Illud autem falsum est. Falsum est | ergo antecedens ex quo sequitur, scilicet quod corpus Christi in sepulcro mortuum non habuit formam substantialem.

Contra. Si corpus Christi in sepulcro habuit formam substantialem, necessario habuit aliquod esse specificum, quia omnis forma substantialis est constitutiva speciei, et sic corpus Christi in sepulcro fuisset lapis | aut vermis aut aliquid huiusmodi. Quod falsum est, quia tunc non fuisset univoce idem corpus quod prius. Falsum est ergo et antecedens.

< SOLUTIO >

| Dicendum ad hoc quod ponentes aliam formam substantialem in corpore Christi succedere animae separatae, necesse habebant hoc

ponere ex duobus funda-|mentis suis quae verissima esse suppose-
bant et non | poterant, illis suppositis, aliter ponere. Primum funda-
mentum eorum erat quod materia non posset subsistere in actu sine
aliqua forma substantiali qua informatur. Secundum erat quod una
est forma substantialis simplex in una materia et non plures. Quae
si separetur ab ea, tota separatur et quantum in se est, omnino
denudat materiam a forma, ita quod maneat nuda et pura ab omni
forma, | nisi aliqua forma substantialis | in ea succedat formae a
qua informabatur prius.

Cum igitur ponebant animam Christi immediate perficere materiam
corporis eius sine alia forma media substantialitatis vel corporalitatis,
et ipsam separari ab illa in morte Christi, non potuerunt non ponere
aliquam formam substantialem succedere animae in materia corporis
Christi, | et per consequens non potuerunt non ponere quin corpus
Christi mortuum aequivoce erat corpus cum eo quod prius | erat
vivum. Aut igitur necesse habebunt aliquod ex suis fundamentis
suppositis destruere, aut scilicet quod anima rationalis non imme-
diate perficit | materiam, sed mediante aliqua forma substantialitatis
aut corporalitatis et etiam alicuius com|mixtionis quae possit manere
in materia, ut sub illa materia subsistat ad separationem animae,
aut quod materia possit per se subsistere sine substantiali forma;
vel oportebit eos in illa sua opinione immobiliter perseverare.

| Sed quaerunt an sit necessitas aliqua ponendi corpus Christi in
sepulcro non fuisse informatum aliqua forma substantiali nova, qua

prius non erat informatum. Et potest eis dici sic, quia aliter non esset idem corpus quod prius nisi *aequivoce*, perfecta et completa aequivocatione, ut patet ex fine IVⁱ Meteorologicorum, et tamen fides tenet quod persona Christi id idem corpus numero univoce, quod assumpsit mediante anima, numquam dimisit, anima ab illo corpore separata. Nec restat de dubio, nisi an mansit aliqua forma substantialitatis et corporeitatis, mediante qua anima perficiebat primam materiam contra secundum fundamentum illorum, an ipsa materia nuda ab omni forma substantiali stetit, habens partes substantiales suas extensas sub partibus quantitatis extensis contra primum fundamentum praedictorum. Et videtur uterque modorum istorum magis consonus fidei et dignitati Christi | quam modus illorum. Contrarium enim modo illorum quasi est annexum determinato articulo fidei quem Sacra Scriptura dictat ut videtur, cum DAVID loquens in persona Christi loquentis ad Patrem de anima sua descendente ad limbum et de corpore suo iacente in sepulcro, ait in Psalmo : *Caro mea requiescet in spe, quoniam non derelinques animam meam in inferno | nec dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Ubi dicit Glossa : *Caro mea requiescet, hoc est dormiet somno mortis in spe resurrectionis, quia nec anima mea inferno | possidenda dabitur more aliorum, nec corpus meum sanctum tuum, hoc est a te sanctificatum, dabis videre corruptionem, id est putrefactionem.* |

Articulus ergo fidei expressus est, quod corpus Christi in sepulcro aut non erat omnino putribile, | aut si putribile, in triduo mortis Christi miraculo detentum erat ut nec in modico putrefieret. Corpus enim mortuum putribile derelictum suae naturae necessario continuo motu putrescit et incessanter tendit in ultimam elementorum resolutionem. Constat autem quod, si aliqua forma substantialis nova naturali generatione successisset animam Christi in eius corpus mortuum, illa non fuisset nisi forma putredinis. Quare, cum talis forma quantum est de se non habet esse in re ut conservans ipsam, sed ut disponens eam ad putrefactionem et ad ultimam corruptionem (dispositione, dico, quae est necessitas, ad quam necessario statim concomitatur actus), si talis ergo forma fuit in corpore Christi mortuo, aut ergo sub illa putrefactio continua fuit per totum triduum mortis in corpore Christi, et illud corpus, anima reversa, invenisset putrefactum saltem in parte, licet accelerata resurrectione praevenit | fuerit ne putrefieret in toto (quod omnino videtur esse contra dictum prophetae, et ita nullo modo tenendum), aut fuit miraculo detentum | ne putrefiendo in corruptionem vergeret. | Nunc autem ita est quod, cum ad miraculum oportet recurrere, ponendum est ipsum fieri secundum modum quo magis decet divinam maiestatem et magis congruit ordini naturae.

Multo siquidem magis decet Christi maiestatem | quod corpus eius nudum reservetur ab omni forma nova succedente animam separatam, quousque revertatur in ipsum, quam quod ipsum corpus unitum divinae naturae in unitate personae Filii Dei informetur tam vili forma putredinis.

Quod etiam videtur magis congruere ordini naturae, et hoc tam naturae institutae quam naturae destitutae.

Magis siquidem congruit naturae materiae in quantum instituta est ut sit substantia differens per essentiam a forma, quod stet in esse per se, etiam sine omni forma substantiali, cum hoc capere possit quantum est de se, ut inferius | videbitur, quam quod forma aliqua ponatur in suo proprio passibili sine propria | actione, quia frustra esset ibi.

Congruit etiam magis naturae destitutae per peccatum. Cum enim mors, incineratio, forma putredinis in corpore et cetera huiusmodi non sint nisi poenae originalis peccati, sicut tenet fides catholica, ex quibus Christus aliquas contraxit in suo corpore — non ex necessitate originis suae | et naturae (quia sine originali | peccato conceptus est), sed mera voluntate ad complendum in eis opus nostrae redemptionis, et ut in eis nobis mereretur —, et opus nostrae redemptionis et meritum Christi in passione consummatum est postquam *inclinato capite emisit spiritum et dixit: «Consummatum est»* (Ioann., XIX^o), videtur quod non debuit in suo corpore post animae separationem aliquid novi incidere quod erat in natura humana, per peccatum destituta, poena peccati. De numero autem poenarum ex illo peccato pro-|venientium erat forma putredinis in corpore, sicut et ipse putredinis actus. Idcirco ergo videtur omnino esse contra fidem quod in corpore Christi talis forma successit, sicut quod in aliquo putrefactum fuerit.

Aut igitur ponemus quod anima non immediate perficit materiam, sed sit aliqua forma substantialitatis aut corporeitatis et etiam forte alicuius commixtionis, media inter animam et materiam, in materia, quae manet in ea, anima separata, nec de natura sua vadit in

corruptionem; quod si ponatur ire in corruptionem, sicut forma putredinis praedicta, sicut etiam contingit in aliis hominibus cum quibus Christus univoce fuit homo, idem est inconveniens contra eos quod contra praedictos est | inductum.

Aut si ponere velimus quod anima immediate perficit materiam, nec sit | ponere gradus formarum in ea, dicemus quod in corpore Christi, anima separata, | remansit materia nuda ab omni forma substantiali, solis dimensionibus quantitatis determinata.

Et utroque modo ponemus id ipsum omnino idem iacere in sepulcro mortuum quod prius erat in cruce vivum, ut in omni ea dispositione qua anima suum subiectum reliquit cum ab eo discessit, ipsum invenerit cum ad ipsum reversa est, et est tunc ista iterata unio magis naturalis quam si subiectum suum sub forma putredinis invenisset, quia tunc oportebat illam formam putredinis ante animae iteratam unionem corruptam fuisse (et constat quia via actionis naturalis non fuisset corrupta), ut iterato per unionem animae cum suo subiecto | homo naturaliter regeneraretur, quia natura non facit de *mortuo vivum*, nisi prius facta resolutione *ad primam materiam*, sicut dicitur in VIII^o Metaphysicae. Si ergo illa forma fuisset corrupta, hoc oportuit fieri novo miraculo. Quare cum in divinis operibus non est recurrendum ad aliquod miraculum ubi sufficit natura, non est hic ponendum talem formam corrumpi miraculo, ut anima iterato suo corpori uniatur, cum aequaliter sine tali miraculo possit ipsi uniri ponendo talem formam omnino non praecessisse.

< AD ARGUMENTA >

| Ad primum argumentum et ad secundum in oppositum, quod non potest materia esse sine forma et quod generatio unius est corruptio alterius, dicendum quod verum est sola actione naturae, quia natura non potest | materiam denudare et separare ab omni forma. Forma enim una naturaliter alteram non corrumpit, nisi per hoc quod formam | sibi similem illi contrariam in materia generat, et ideo dicit PHILOSOPHUS in II^o De anima, quod *patiens naturale in principio est contrarium, in fine autem simile*, et in I^o De generatione, quod *generatio unius est corruptio alterius et e converso*, et quod *materiam impossibile est separari a morpheis et passionibus*. Actione autem divina praeservante materiam ne ad unius formae corruptionem forma contraria | introducatur in materia et aliquid generetur ex corrupto, bene potest actione naturae corrumpentis et nihil generantis materia denudari et stare in sua substantia sine omni forma, ut inferius videbitur, vel cum aliqua forma praecedente animam | rationalem, si sit ponere gradus formarum in materia, ut dictum est.

Ad tertium, quod non est privatio in materia sine forma contraria, dicendum quod verum est sola actione naturae introducta. Concurrente autem actione divina | cum actione naturae bene potest privatio introduci in materia sine forma contraria, ut dictum est, et per hunc modum corpus Christi in sepulcro vere poterat dici esse mortuum, tamquam natum habere in se actum vitae et non habens, et Christus

vere potuit dici esse mortuus, tamquam aptum natum vivere ex unione animae suae cum corpore et non vivens sic.

Ad quartum, quod nisi corpus Christi in sepulcro haberet aliquam formam substan-|tialem, non | esset in genere substantiae neque corpus substantia, dicendum quod secundum ponentes gradus formarum bene posset esse in genere substantiae et substantia corpus, licet ex separatione animae nulla forma|substantialis esset de novo | introducta in matéria. Si autem respuamus gradus formarum et ponamus in separatione animae nullam formam de novo introduci in materia, sed materiam nudam subsistere sine omni forma substantiali sub solis dimensionibus quantitatis, dicendum quod illud corpus Christi non erat in genere substantiae tamquam species aut individuum perfectum sub genere, erat tamen de genere substantiae tamquam | principium et pars eius quod natum erat esse per suam formam individuum perfectum substantiae. Et per hunc modum non erat corpus substantia a forma substantiali (quia illam in se non habuit, sed anima | eam secum in se detulit), nisi sicut principium materiale illius corporis in potentia existens ad corporeitatem substantialem, sed erat solummodo corpus quantitas per dimensiones quantitatis quibus actu informabatur, et continebat in se partes materiae pure extensas sub partibus quantitatis, ratione quarum partium materiae, quae erant substantiae, potuit illud totum quodammodo dici corpus substantia, non tamen sub tam perfecta ratione sicut cum informabatur anima. Unde secundum hunc modum non est inconveniens dicere quod aequivoce dicatur 'corpus' de ipso vivo corpore Christi composito ex corpore et anima, quod non tam est corpus quantitas quam corpus substantia a corporeitate formali, et de corpore mortuo, quod erat corpus quantitas tantum vel etiam corpus substantia solum, per extensionem substantialium partium materiae sub illa quantitate, quia sicut nihil

est commune univocum substantiae et accidenti, sic | nihil est pure univocum substantiae quae est materia et substantiae quae est forma vel composita ex utraque. Nec dico per hoc quod id ipsum corpus Christi, quod primo erat mortuum sine anima et postea vivum per animam sicut altera pars compositi ex corpore et anima, dicatur aequivoce 'corpus', aut aequivoce 'substantia' prius et posterius; hoc enim non est verum, quia semper id ipsum est, ut dictum est. Sed dico quod corpus Christi primo mortuum existens sine anima ex una parte, et corpus Christi postmodum vivum constitutum ex corpore et anima ex altera parte, cuius illud | corpus primum est pars altera constituens ipsum cum anima, aequivoce dicuntur esse corpus aut substantia. Corpus enim illud mortuum solum dicebatur substantia tamquam principium substantiae | compositae, quia solum a substantia quae est materia, et solum dicebatur corpus a dimensionibus quantitatis et extensione materiae sub illis. Corpus vero hoc vivum dicitur substantia tamquam substantia composita et per se individuum substantiae a forma substantiali existente in | materia, et dicitur corpus non tantum a dimensionibus quantitatis, sed maxime a forma substantiali corporeitatis per quam est in genere substantiae corporeae. Et nota quod ista aequivocatio est incompleti ad completum quod in se continet ip-|sum incompletum, praedicta autem aequivocatio vivi et mortui, si alia forma putre-|dinis fuisset introducta, fuisset diversorum omnino ab invicem specie distinctorum, et ita multo maior quam ista.

QUAESTIO 5

UTRUM SPECIES SACRAMENTI ALTARIS TANGANT VERUM CORPUS CHRISTI QUOD EST SUB IPSIS

| Post praedicta quaerebantur duae quaestiones de pertinentibus ad Christi humanitatem quoad eius esse sacramentale.

Prima erat utrum species sacramenti corporis Christi tangunt verum corpus Christi quod in eis est. | Secunda erat utrum Christus videret se sub illis speciebus oculo corporali.

Circa primum arguebatur quod species illae | tangunt verum corpus Christi, quia si verum corpus Christi, quod est tangibile, est ibi, et non tangunt ipsum species illae, tunc distant ab illo, et hoc non nisi quia corpus aliquod aliud sit medium inter species illas et corpus Christi, aut vacuum. Utrumque istorum falsum est et impossibile. Ergo et primum.

Contra. Species accidentium, ut sunt illae species sacramenti, non tangunt corpus quod est substantia, cuiusmodi est corpus Christi, nisi per hoc quod insunt ei. Si ergo species illae tangerent verum corpus Christi, inessent ei ut subiecto suo et ita non essent per se subsistentes sine subiecto, cuius contrarium tenet fides.

< SOLUTIO >

| Ad intelligendum veritatem circa hoc quaesitum oportet primo scire quomodo verum corpus Christi habet esse sub speciebus sacramenti determinantibus situm et per hoc in illis habet esse tamquam in situ determinato.

Notandum igitur quod aliquid habet esse in situ determinato vel per se et primo, ut dimensiones quantitativae, vel per se sed non primo, ut materia et formae materiales, quae extenduntur secundum extensionem | quantitatis, quaedam vero nec per se nec primo sed per accidens et per aliud secundario, ut omnia incorporalia, quae non habent esse in situ nisi per suam operationem | circa ea quae habent esse in loco et situ, vel per passionem ab eis. Unde angelus ibi est, ubi est id circa quod operatur, et diabolus ibi est, ubi est ignis a quo patitur.

Primo modo Christus corporaliter habet esse per suas dimen-|siones quantitativas in aliqua parte determinata caeli.

| Secundo modo habet esse ibidem per suas dispositiones materiales extensas secundum extensionem quantitatis.

Et neutro istorum modorum habet esse in sacramento, sed tertio modo tantum, quia scilicet substantia panis ibi, scilicet sub|speciebus sacramenti, conversa est in substantiam corporis Christi, ita quod nisi hoc esset, non diceretur corpus Christi potius esse sub specie sacramenti quam sub specie ligni vel lapidis. Unde et per hoc poterit esse sub pluribus speciebus sacramenti, ubicumque conversa est substantia panis in ipsam substantiam corporis Christi, sicut angelus potest esse in pluribus locis simul, si simul in pluribus operetur, et similiter diabolus, si simul a di-|versis ignibus in diversis locis existentibus patiatur. Per hoc etiam substantia corporis Christi tota habet esse sub qualibet parte speciei panis, quia quaelibet pars substantiae pa-|nis quae fuit sub illis speciebus, conversa est in totam substantiam corporis Christi, quia substantia panis conversa est in ipsam ratione qua habet esse simplex, ut unitas, non ratione qua habet esse situale extensum secundum extensionem dimensionum.

| Dicendum igitur ad quaestionem quod absurda est et ex falsa et

phantastica imaginatione procedit, ac si quantitas speciei panis esset concava et intra concavitatem eius dimensiones corporis Christi caperentur, tangente | interiori superficie speciei exteriorem superficiem corporis Christi. | Quod non est verum, tum quia species ipsae solidae sunt, tum quia substantia corporis Christi non est ibi dimensive aut extensive, | ut dictum est, quia non est ibi aliquo modo per se, neque ratione sui neque ratione suarum dimensionum, sed solum quia ibi aliquid conversum est in ipsam et ideo aliquo modo ipsa est ibi, sicut dictum est. Sed quia in dimensiones ipsas non fit aliquo modo ibi conversio, ideo ipsae non sunt ibi aliquo modo virtute sacramentalis conversionis, sed solummodo, ut dictum est, per accidens, quia scilicet substantia in qua sunt, ibi est, ut dictum est. Et ideo per illas non fit aliquo modo ibi tactus; aliter autem species sacramenti corpus Christi tangere non possent.

Idcirco dicendum est absolute quod species sacramenti nullo modo tangunt corpus Christi existens sub ipsis.

<AD ARGUMENTA>

Ad argumentum in oppositum, quod verum corpus Christi tangibile est ibi, ergo tangunt illud species illae, vel est aliquod aliud corpus | medium, aut vacuum, patet quomodo argumentum procedit ex falsa imaginatione ac si esset corpus Christi dimensionaliter et per se sub illis speciebus. Et non est ita, ut visum est.

QUAESTIO 6

UTRUM CHRISTUS OCULO CORPORALI VIDEAT SE
IN SACRAMENTO ALTARIS

| Circa secundum arguebatur quod Christus oculo corporali videt se in sacramento, quia non est in hoc impedimentum ex parte obieci, quia ipse est corpus visibile, nec ex parte medii, quia corpus eius gloriosum sufficit illuminare medium ad se videndum, nec ex parte videntis, quia ipse habet oculos claros sufficientes aspicere quodlibet visibile. Nunc autem quod aliquis non videt se, non est nisi propter aliquod dictorum impedimentorum. Ergo etc.

Contra. Naturale est, ut dicitur in perspectiva, omne corpus videri sub angulo descripto in oculo inter lineas imaginatas protrahi ab extre-
mitatibus rei visae, concurrentes in oculo, ita quod naturaliter semper corpus maius sub maiori angulo videtur | et minus sub minori. Christi autem corpus maius est speciebus in sacramento et non potest videri sub speciebus illis sub maiori angulo quam natae sunt facere illae species in oculo. Ergo si sub speciebus illis videretur corpus Christi, sub minori angulo videretur corpus maius, quod est impossibile. Nec potest dici quod fiat possibile per ipsam gloriam, quia gloria non destruit, sed semper salvat opus naturae. Ergo etc.

< SOLUTIO >

| Dicendum quod ista quaestio, sicut praecedens, absurda est et ex falsa imaginatione procedit, ac si | corpus Christi esset dimensiona-
liter sub illis speciebus, vel quod ipsae dimensiones | essent simul cum dimensionibus specierum, ut alibi esset assignare sub speciebus caput Christi, alibi pedes, et alibi oculum, alibi nasum. Quod falsum est, | quia tota substantia totius corporis | Christi est ubique sub tota specie sacramenti et sub qualibet parte eius, et nusquam dimen-

QUAESTIONES 7 et 8

sionaliter nisi per quandam concomitantiam, ut dictum est. Nunc autem ad hoc ut Christus alicubi existens videat se vel aliud oculo corporali, oportet quod ibi sit per se et dimensionaliter, et similiter est de ipsa re visa, quia nihil videtur nisi dimensionale neque videt nisi oculo dimensionali.

Ab-solute igitur dicendum quod Christus ut est sub speciebus sacramenti, neque se neque aliud videt, neque a se neque ab alio videtur, oculo, dico, corporali. Bene tamen verum est quod Christus, qui est ibi, videt | se et alia, et est visibilis a se et ab aliis. Non autem ut est ibi sacramentaliter, sed ut est in caelo localiter.

<AD ARGUMENTA>

Argumentum in oppositum non concludit quod Christus nullo modo potest se videre sub sacramento oculo corporali, sed solummodo quod non | potest se videre tantum quantum ipse est. Unde non valet ad propositum.

QUAESTIONES 7 et 8

UTRUM CREATURA POTUIT ESSE AB AETERNO

UTRUM REPUGNET CREATURAE FUISSE AB AETERNO

| Visis igitur quaestionibus propositis circa Primum Principium, sequuntur duae quaestiones circa exitum rerum ab ipso. Quae licet erant duae in modo quaerendi, una tamen sunt secundum rem, unde | expedit eas simul determinare. Prima erat utrum creatura potuit esse ab aeterno. Secunda utrum repugnat creaturae fuisse ab aeterno.

Et arguebatur primo quod creatura non potuit esse ab aeterno, quia in ratione creaturae includitur ratio termini: non enim est creatura nisi habeat esse determinatum, et quod tale est. nullo

modo potest aequari illi quod omnino privat rationem termini, cuiusmodi est aeternitas. Aequaretur autem ei si esset ab aeterno. Ergo etc.

Quod omnino repugnat ei fuisse ab aeterno, arguebatur sic. Coaeterna non possunt esse separabilia, secundum quod AUGUSTINUS dicit in Sermone contra Arianos: per hoc probat personarum divinarum consubstantialitatem. Si ergo creatura esset coaeterna Deo, non posset in esse suo separari a Deo. Hoc autem omnino repugnat naturae suae, quia in eo quod creatura est, possibilis est ad non esse. | Ergo etc.

Item. Sicut se habet substantia causans ad substantiam causatam, ita mensura huius se habet ad mensuram illius. Sed substantiae creaturae repugnat quod sit eiusdem aut aequalis substantiae cum Deo. Ergo et mensurae creaturae repugnat quod sit eiusdem vel aequalis mensurae Dei. Hoc tamen esset possibile | si non repugnaret ipsam esse ab aeterno. Ergo etc.

Contra. Deus potest facere id in cuius factione nulla includitur contradictio. In factione | creaturae ab aeterno, ut videtur, nulla includitur contradictio. Ergo etc.

Item. Deus fecit creaturam. Aut ergo in aeternitate aut extra eam. Non extra eam, quia extra aeternitatem nulla potest esse duratio. Ergo Deus fecit creaturam in aeternitate. Sed factio in aeternitate non repugnat esse ab aeterno. Ergo creaturae non repugnat esse ab aeterno.

| <SOLUTIO>

| In hac quaestione erat opinio philosophorum quod creatura potuit esse ab aeterno et quod non repugnat eius naturae. | Et cum hoc erat de opinione ipsorum quod, licet ex se non haberet esse effective, quod tamen, quantum est ex parte sui Creatoris, ipsa non posset non esse, ita quod ipsa non potuit incipere esse nec umquam poterit desinere esse. Sic enim dicit AVICENNA in VI^o Metaphysicae suae: quod aliquid (inquit) sit *causa existendi causatum*, cum prius non fuit, hoc contingit quia *non est causa eius per suam essentiam, sed per aliquam determinatam comparisonem* quam habet ad illud, *cuius comparisonis causa est motus*. Cum igitur (ut dicit) *aliqua ex rebus per suam essentiam fuerit causa esse alterius rei, profecto semper erit causa quamdiu habuerit esse, | eo quod absolute prohibet rem non esse*. Et haec est intentio quae apud | sapientes vocatur | creatio. Et sic posuerunt philosophi illi quod | Deum esse causam creaturae | non sit voluntatis dispositione sed necessitate naturae, secundum quod dicit AMBROSIVS in I^o Hexaëmeron: *Gentiles plerique coaeternum mundum volunt esse Deo quasi umbraculum divinae virtutis. Et quamvis causam eius Deum esse fateantur, causam tamen non ex voluntate et dispositione sua, sed ita ut causa umbrae corpus est et fulgori lumen*. Unde si lumen esset aeternum, et fulgor, secundum quod dicit AU-|GUSTINUS in alio exemplo, super Ioannem, sermone 36^o:

Ponamus (inquit) virgultum natum super aquam. Nonne cum imagine sua nascitur? Mox ut incipit existere, incipit cum illo simul imago sua existere. Non praecessit nascendo imaginem suam sed nascitur | cum imagine sua, et tamen ab illo imago est, non illud ab imagine. Ergo coaequaeva sunt. Si semper virgultum, semper et imago de virgulto.

Philosophorum dictum aperte haereticum est quoad hoc quod dicunt Deum non potuisse creaturam non causasse neque in nihilum ire permittere postquam habuerit esse, ut creatura non potuerit habuisse non esse ante esse duratione, nec possit habere non esse post esse. Ita quod etsi dicant Deum voluntate mundum creasse et in esse conservare, hoc dicunt ipsum facere non voluntate libera ad facere et non | facere, sed voluntate immutabili immutabiliter concomitante necessitatem naturae. Fides enim catholica expresse tenet quod Dei libera voluntate creatura aliquando incepit esse et semper durabit, et hoc tam libera Dei voluntate, quod, ipsa ab aeterno disponente, creatura numquam fuisse potuit et postquam facta sit, in non esse abire poterit. Secundum quod dicit AMBROSIVS: *Pulchre ait Moyses quia «fecit Deus caelum et terram». Non dixit quia «causam dedit mundo ut esset», sed «fecit». Ex ipso enim est principium et origo substantiae universorum, id est ex eius voluntate et potestate. Et «quamdiu vult», «eius voluntate manent atque consistunt, et finis eorum in Dei voluntate <m> recurrit, et eius arbitrio revolvuntur». «Omnia» enim, «quaecumque voluit», Deus «fecit in caelo» et in terra.*

Libera ergo voluntate, nulla necessitate naturae coniuncta, vult aliquid eorum quae sunt extra se, quia absolute loquendo non est necesse Deum velle aliquid nisi se ipsum et ea quae sunt intra se.

Sed quid est de principali interrogato? Repugnatne creaturae | fuisse ab aeterno, ut Deus non potuerit eam fecisse ab | aeterno? Si enim potuit fuisse ab aeterno et Deus potuit facere ab aeterno quidquid factioni non repugnat, Deus ab aeterno creaturam fecisse potuit.

Philosophi, qui secundum modum suum praedictum ponunt mundum fuisse ab aeterno et ita ab aeterno non solum esse potuisse sed et a Deo ab aeterno esse suum habuisse, dicerent creaturam semper factam fuisse a Deo et non habuisse ab eo initium durationis, | ut modo quodam vix intelligibili mundum ponant a Deo factum, sed numquam fieri factionis suae habuisse ab eo, | sicut dicit AUGUSTINUS X^o De civitate Dei, cap.^o 31^o: *Si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod tamen a calcante factum nemo dubitaret.* Nemo revera dubitaret a calcante factum esse, non in ipso fieri sed in solo facto esse. Vestigium enim in pulvere non fit nisi depressione partium pulveris, quae necessario fit aliquo motu aut mutatione finita, ante quam non fuit pes in pulvere sed erant pulveris partes aequales in superfi-|cie. Sed post illam mutationem, qua fit et generatur vestigium partium prius aequalium depressione, pes manens | in pulvere perpetuo, potest perpetuo vestigium illud conservare, etiam si non posset conservari nisi ad pedis praesentiam, sicut nec posset conservari figura sigilli in aqua absque praesentia sigilli.

Unde est melior similitudo ponendo quod philosophi posuerunt mundum fuisse ab aeterno a Deo ad modum quo, si sol fuisset ab aeterno, et radium ab aeterno stantem produxisset, aut sicut corpus umbram aut virgultum imaginem suam. Ex quo enim necessitas naturae est stantem radium produci a sole, si ab aeterno fuisset sol, ab aeterno fuisset radius productus ab eo stans per se.

Unde, si per hunc modum Deus creaturam mundi produxisset, necessarium esset ponere quod ab aeterno eum | produxisset. Aequali enim necessitate fuisset radius et esse potuisset ab aeterno sicut et ipse sol, praeter hoc quod sol ipse esse suum non haberet causaliter a radio sed e converso radius a sole. Et sicut sol numquam habuisset a Deo fieri sui esse sed semper fuisset fixum et stans in suo | facto esse, sic et radius ipse, praeter hoc quod suum factum esse haberet a sole, sol autem suum a se ipso. Ut sic esse creaturae a Deo non esset nisi conservatio continua et perpetua in suo facto esse sine omni fieri praecedenti, sicut esse illius radii a sole non esset nisi conservatio continua et perpetua in suo facto esse sine omni fieri praecedenti, vel quod esse creaturae non esset nisi in continuo fieri, ut simul essent aeternaliter fieri eius et factum esse, sicut secundum aliquorum opinionem | contingit in esse radii a sole, quod non habet esse nisi in continuo | fieri, quandocumque est.

Ut autem magis descendamus ad | propositum, sciendum quod communis omnium tam philosophorum quam fidelium erat opinio, creaturam in quantum creatura est, non habere esse nisi parti-|cipatum, et ideo non a se sed ab alio, quod est ipsum esse suum per essentiam.

Sed circa non esse creaturae duplex putatur fuisse opinio.

Una quorundam philosophorum dicentium quod creatura ita haberet esse ab alio, quod tamen ex se et ex natura suae essentiae non haberet non esse, neque realiter neque etiam secundum intellectum, quasi omnino esset simile de productione Filii a Patre in divinis et de productione creaturae a Deo, praeter hoc quod Filius habet esse suum in eadem substantia cum Patre, creatura autem | in aliena substantia. Quod omnino absurdum est, quoniam nulla substantia ex natura sua est aliena a non esse praeter illam quae est ipsum esse per essentiam, non per participationem. Solum enim ipsum esse de se habet quod absolutum est a non esse.

Ideo est alia opinio quod creatura | cum hoc quod habet esse suum ab alio, ita habet ipsum, quod quantum est de se et natura sua habet non esse.

Et in hoc variatur sententia quorundam philosophorum et fidelium. Habere enim de se non esse contingit intelligere dupliciter: uno modo | apud intellectum tantum, ut essentia creaturae prius intelligatur in non esse quam in esse; alio modo ut in se realiter prius duratione sit non ens, quam ab alio accipiat esse.

Primo modo philosophi quidam ponebant creaturam habere non esse ante esse, ita tamen quod nullo modo in re ipsa, sed solum in intellectu non esse eius posset praecedere esse suum. Et hoc modo habere esse ab alio post non esse vocabat AVICENNA creationem, secundum quod dicit in VI^o Metaphysicae suae: *Haec est intentio quae apud sapientes creatio vocatur, quod est dare esse post non esse absolute. Causatum enim quantum est in se, est ut non sit; quantum*

vero ad causam suam est ei ut sit. Quod autem est rei apud intellectum, prius est per essentiam, non tempore, eo quod est ei ex alio. | Omne igitur esse causatum est ens post non ens posteritate essentiae.

Secundo modo catholici ponunt creaturam habere non esse ante esse, ita quod in re ipsa, non solum in intellectu, non esse posset habere ante esse. Et secundum talem modum intelligendi naturam creaturae et productionem a Deo, non necessitate naturae sed libera voluntate, est nostra quaestio, an creaturae repugnet fuisse ab aeterno et Deus ideo non potuit eam produxisse ab aeterno, an | non.

Et dicunt aliqui quod non repugnat ei sed tamen, quod creaturam ex tempore produxit, hoc mere voluntatis Dei fuit, cuius *causa quaerenda non est*, quia hoc quaerere esset *causam quaerere* eius, cuius non est *causa*, ut dicit AUGUSTINUS. Qui et cum hoc dicunt, quod sola fide tenetur creaturam non semper fuisse nec demonstrative probari posset, quia quod quid est creaturae ab omni duratione abstrahit.

Quod autem non possit probari creaturam incepisse secundum modum quo ponebant philosophi creaturae naturam et eam habere esse a Deo, bene verum est et in hoc concordant dicta exempla sanctorum. Probare autem eam incepisse secundum modum quo ponunt catholici naturam creaturae et eam habere esse a Deo, bene est possibile, suppositis quibusdam quae recta ratione supponenda sunt, ut iam videbitur.

Nec valet eorum ratio quoniam, licet quod quid est rei absolute acceptum, abstrahat ab hic et nunc, existentia tamen eius actu sive esse in effectu non semper | abstrahit ab hic et nunc. Unde, licet quod quid est eclipsis lunae abstrahit ab hic et nunc, ut ipsum simpliciter acceptum non possit probari, existentia tamen eius actualis non abstrahit ab hic et nunc et ideo potest bene probari hic et nunc esse. Unde, licet quod quid est creaturae et esse ut sequitur essentiam eius, non possit probari, esse tamen actualis existentiae bene potest de ipsa probari novum fuisse, in quantum esse in effectu ostenditur ipsa creatura | mundi non posse habere nisi post non esse praecedens duratione, quod est probare creaturam mundi incepisse esse.

| Dicendum igitur absolute quod mundus non solum incepit ex tempore, sed etiam quod non potuit fuisse ab aeterno et quod hoc repugnat naturae eius, dicente beato AMBROSIO in principio Hexaëmeron : *Quid tam inconueniens, ut aeternitas operis cum Dei omnipotentis coniungeretur aeternitate?* Unde AUGUSTINUS in libro Contra Felicianum definiens creaturam dicit quod *creatura est ex eo quod adhuc non est aut aliquando non fuit, rei cuiuslibet corruptibilis, quantum in se est, omnipotentis Dei voluntate facta substantia.* | Unde AVICENNA, bene videns quod id quod de sua essentia est non ens, non in intellectu solo, sed et in re, esse non recipiat ab alio nisi ex tempore, | dicit in fine Vⁱ Metaphysicae suae : *Postquam autem res ex se ipsa habet non esse, sequitur tunc ut esse eius sit post non esse et fiat postquam non fuerat.* Unde et de hoc modo inceptionis dicit in principio VIⁱ : *Si autem laxaverit aliquis nomen inceptionis*

circa omne quod habet esse post non esse, quamvis non sit haec posteritas tempore, tum omne creatum erit incipiens; si autem non laxaverit, sed fuerit conditio incipientis ut habeat esse quo tempus sit, sic omne creatum est incipiens, cuius esse praeterit tempus | et motus sive mutatio. Revera laxatur modus inceptionis cum tempore et sua duratione, ut eius esse non sit post non esse tempore praecedenti, sed infinita aeternitate, in quo non esse eius praecessit ante tempora. Proprius autem est modus inceptionis rei temporalis, quando incipit esse in tempore et non esse eius praecessit in tempore.

| Et quod creatura habens esse post non esse, quod non esse habet ex natura sua in re, non in intellectu solo, necessario incipiat post non esse duratione, manifeste probat AVICENNA in fine V^{ti} Metaphysicae, duobus ultimis capitulis.

Et quod ita sit de necessitate potest sic patere. Creatura enim, quae quantum ex se est non ens, ut nec formaliter nec effective habeat esse ex natura suae essentiae, non solum habet ab alio esse sicut habet in divinis Filius a Patre, vel sicut radius a sole si uterque sit aeternus et non habet radius de se non esse nisi in intellectu, ut dictum est, sed oportet quod ipsi creaturae acquiratur esse suum, ut Deus non solum det causam ei ut sit in facto esse, sed ut faciat ipsam esse de non esse, quod appellatur creatio. Si enim Deus creaturae daret esse in solo facto esse, nec praeter hoc alio modo eam faceret, in nullo differenti modo Pater in divinis daret esse

Filio et Deus creaturae, praeter hoc quod ibi Filio datur esse in substantia Patris, hic autem in aliena substantia, ut supra | dictum est, quia cum omnis transitus factionis de non esse sit transmutatio et haec transmutatio naturalis quando est circa subiectum prae-existens, actus creationis, etsi non sit | vera transmutatio ut est illa quae est naturalis, quia tamen est de non esse in esse, modum mutationis habet, non motus, ad modum actionis qua rei acquiritur esse per generationem naturalem. Et non est differentia, nisi quod generatio est ex materia, creatio autem est ex nihilo. Propter quod dicit AVICENNA VI^o Metaphysicae : *Invenimus quiddam esse, quod est ex causa semper sine mate-ria, et quiddam, quod est ex aliquo mediante.* | *Convenit autem ut omne quod non est ex materia praei-cente, vocemus non generatum, sed creatum.* Nunc autem omnis transmutatio, quae est subita actio, est indivisibilis | durationis, non successiva, sed carens successione et duratione, et ex parte ante et ex parte post. Creatio ergo qua cuicumque rei acquiritur esse, non potest esse ab aeterno. Actio etiam qua rei esse acquiritur, necessario praecedat eius actionem qua fit conservatio quae continuat esse in posterum. Quamquam ergo res in posterius possit conservari in esse, ut non desinat esse propter continuationem actus conservandi, non tamen in ante posset esse nisi incipiat post non esse, propter simplicitatem creationis qua ei acquiritur esse.

Unde patet quod valde insipienter dicunt aliqui quod eadem actione Deus | res creat et conservat, sicut sol eadem | actione

causat et conservat lumen in medio. Si enim sol haberet esse ex se nec aliquo modo ex natura sua conveniret ei non esse, et lucis natura procedens ab ipso de natura sua haberet esse post non esse, quamquam eius conservatio sit in continuo fieri, tamen necesse esset praecedere aliquod fieri quo primo esse reciperet. Et ideo ponendo solem ab aeterno et non habere de se non esse, necesse est ponere similiter radium eius ab aeterno non habentem esse post non esse nisi in intellectu (vel forte nec in intellectu), vel solem nulla necessitate naturae sed libera voluntate radium producere.

Magnum etiam videtur esse inconveniens quod esse creaturae, cum sit esse substantiale permanens, semper sit in continuo fieri, licet non possit nisi ad praesentiam suae causae permanere. Unde sicut videmus in generatione rerum naturalium quod agens particulare, quia est solum causa fieri rei, eo quod non habet in se rationem totius speciei, per suam speciem causat sibi simile in materia, quo generato cessat eius actio et non conservat illud in esse, | sed agens universale quod habet in se rationem totius speciei, ut corpus caeleste et eius motor, ut sit alia actio generationis et conservationis, consimiliter si agens universale primo rem ipsam per se et immediate generaret et generatam postmodum conservaret, actio eius esset alia generandi et conservandi, et sicut ibi esset circa generatum, ita et in proposito circa creatum. Unde utriusque actionis distinctionem tangit | AUGUSTINUS, cum dicit *De immortalitate animae*, cap.º IVº: *Vis et natura incorporea effectrix corporis universi praesente potentia tenet*

universum. Non enim fecit atque discessit, effectumque deseruit. Illa effectiva vis vacare non potest quin illud quod ab ea factum est, tueatur et ea specie carere non sinat, qua est quantacumque est. Quod enim per se non est, si destituatur ab eo per quod est, profecto non erit. Et non possumus dicere id accepisse corpus cum factum est, ut se ipso iam contentum esse posset, etsi a | conditore desereretur. Unde, secundum quod sancti exponunt illud Genesis II^o: Die septimo requievit Deus ab omni opere suo quod patrarat, requievit ab | opere primae creationis, non autem ab opere gubernationis et conservationis, secundum quod dixit Christus, Ioann. VIII^o: Pater meus usque modo operatur, et ego operor. Unde AUGUSTINUS in libro Contra Adimantum, <cap.^o 2^o>, utrum<que> verbum | concordans dicit: Requievit ab omnibus operibus suis quae fecit, ut iam ultra non faceret mundum cum omnibus quae in eo sunt. Nec tamen ut etiam a mundi administratione requiesceret ut in faciendo mundo, a quo opere | post | factionem cessavit, sed in administrando operaretur.

Quia igitur Deus non potest res creare nisi in aliena substantia, per quam necessario habent de se non esse, non de sua substantia, per quam de se haberent non posse non esse, ideo dicit AUGUSTINUS, De fide ad Petrum, <cap.^o 10^o> : Deus, qui sine initio | semper est quod summe est, dedit rebus a se creatis ut sint. Non tamen sine initio, quia nulla creatura eiusdem naturae est, cuius est.

Et sic absolute dicendum | quod quia creatura, eo quod creatura est, voluntarie a Deo de nihilo facta, non potest esse ab aeterno,

contradictione repugnante, quia eo quod ponitur sine initio, ponitur habere esse sibi non acquisitum ab alio de non esse, et per hoc quod est creatura, ponitur sibi a Deo esse acquisitum de non esse.

Dicet forte aliquis quod de ratione creaturae ut est creatura, non est quod esse sic sibi sit acquisitum ut ipsam oporteat habere non esse ante esse duratione, licet hoc sit sufficienter, ut aestimo, iam probatum, sed quod posset sibi fuisse acquisitum. Unde, sicut id quod ab aeterno praedestinatum est fore, ab aeterno potuit non fuisse praedestinatum fore, vel fuisse praedestinatum non fore, sic, etsi mundus ab aeterno habuerit esse a Deo et ita non sit ei esse acquisitum ab eo, quia tamen nulla necessitate naturae aut voluntatis immutabilis concomitantis naturam mundus habet esse ab eo ab aeterno, potuit non habuisse esse ab eo, et ita potuit sibi fuisse acquisitum esse | a Deo, sicut nunc est secundum fidem.

Sed contra, secundum PHILOSOPHUM esse quod est, quando est, necessario est, ita quod pro tempore quo est, non est potentia ut non sit, neque ex parte ipsius entis neque ex parte alicuius efficientis, quia super hoc nulla est potentia, quia esset ad contradictoria facere (*sic*) simul esse. Et similiter de eo quod fuit : pro tempore quo fuit, necessarium est fuisse. Et de eo quod erit : pro tempore quo erit, necessarium est fore. Ita quod in nullo istorum modorum est

potentia ad contrarium pro eodem tempore quo ponitur actus, sed si sit potentia ad contrarium, hoc est per potentiam positam in esse pro alio tempore in quo potest actus impediri, quia contingens est. | Hoc enim modo, licet quod est, quando est, necessario est, non tamen absolute necessario est, quia erat potentia in tempore praecedenti per quam actus iste potuit impediri, et per hoc potuit absolute non esse pro tempore quo est. Et similiter quod fuit, quando fuit, necessario fuit. Non tamen absolute necessario fuit, quia erat potentia in tempore praecedenti per quam ille actus potuit impediri, et per hoc potuit pro illo tempore absolute non fuisse. Similiter quod erit, quando erit, necessario erit. Non tamen absolute necessario erit, quia fuit vel est vel | erit potentia ante illud futurum per quam actus ille poterit impediri, et per hoc poterit absolute non fore. Si ergo aliquid aliquando fuit nec umquam erat potentia praecedens per quam actus essendi eius pro tempore quo fuit, potuit impediri, absolute necessario fuit, quia non erat omnino potentia, neque rei existentis neque causae efficientis, per quam | potuit impediri ne tunc fuisset. Sed si aliquid semper | habuerit esse et ab aeterno, numquam erat potentia praecedens per quam actus essendi eius posset impediri pro aliquo instanti in ante assumendo, neque rei existentis neque alicuius causae efficientis. Absolute ergo necessarium est illud semper fuisse. Si ergo creatura mundi ponatur semper habuisse esse a Deo et ab aeterno, necessarium est absolute eam semper et ab aeterno fuisse, et si sic, numquam ab aeterno neque ex parte Dei neque ex parte rei erat potentia aliqua per quam potuit aliquando non fuisse, et sic creatura mundi, si ponatur | habuisse esse a Deo ab aeterno, non solum numquam erat ei esse acquisitum a Deo de novo ex aliquo temporis initio, sed nec omnino possibile est ut sibi umquam fuisset

esse acquisitum a Deo de novo in aliquo initio temporis. Quod falsum est simpliciter et impossibile, cum contrarium tenet fides, quae ponit quod mundus a Deo aliquando novus factus est.

Non solum ergo simpliciter falsum est sed etiam impossibile, quod mundi creatio habeat esse a Deo ab aeterno, ut numquam sit ei esse acquisitum ab eo, possibile tamen fuisset acquiri. Immo aut necesse est ponere quod esse sit ei acquisitum a Deo de novo, quod postmodum ei conservetur ab eo, ut omnino non poterit aliter habere esse ab ipso, ut ostendit praecedens demonstratio; aut necesse est ponere, si habet esse a Deo ab aeterno non acquisitum, quod mundus absolute non potest non habere esse ab eo et sic quod numquam potuit ei ab eo acquiri esse de novo, nec umquam poterit permittere ut cadat in non esse, ut ostendit ista ultima demonstratio.

Et haec fuit procul dubio sententia et mens philosophorum in aeternitate mundi, quod scilicet creatura mundi, quia non habet non esse ex sua natura nisi in solo intellectu, ut aestimabant, | numquam erat ei acquisitum esse, et ita, licet haberet esse a Deo ut a prima causa, semper tamen et ab aeterno ab illo esse habuit et habebit. Nec fuit secundum hoc apud eos minus impossibile creaturam mundi aliquando posse non fore quam aliquando non fuisse. Unde fuit principium apud eos quod creatura de natura et essentia sua non habet quod non sit, etiam si sibi derelinqueretur (quasi per impossibile), et sic quod de se non habet posse ad non esse, sed quod quantum est ex parte eius, impossibile est eam non esse; super impossibile autem nulla ca-|dit potentia quae absolvat ipsum et reducat ad possibile, reducendo ipsum etiam ad actum. Ex huiusmodi autem principio posu-|erunt quod nullo agente posset creatura mundi non esse aut non fuisse, et per hunc | modum posue-|runt mundum habere esse a Deo ab aeterno, non tamen factum esse

umquam ab ipso, nisi large sumendo factionem pro creatione, modo quo AVICENNA exponit actionem creationis, ut supra expositum est, non modo quo catholici eam exponunt de nova mundi factione. Sic ergo posuerunt mundum ita habere esse a Deo quod non potuit Deus ei non dedisse esse nec esse auferre ab eo, quia secundum eos mundus habet esse a Deo sola naturae necessitate aut voluntate | immutabilitatis coniuncta necessitati naturae, non libera ad dare esse et non dare. | Quod si quis dubitaret an talis erat philosophorum mens et sententia, videat I^{um} Caeli et mundi et VI^{tum} Metaphysicae AVICENNAE, et procul dubio ita esse inveniet. Unde PHILOSOPHUS determinationem suam super habitam I^o Caeli et mundi repetit breviter in IX^o Metaphysicae, dicens: *Nihil aeternum est in potentia, et omne verbum et omnis potentia est contradictoriorum insimul. Quod enim non habet potentiam ut sit, quia non est aliquid, non erit. Et omne | quod habet potentiam ut sit, possibile est ut non agat. Ergo quod habet potentiam ut sit, possibile est | ut sit et ut non sit, et quod possibile est ut non sit, corrumpetur aut modo simplici per substantiam, aut hoc modo quantitate aut qualitate. Ergo nullum eorum quae non corrumpuntur modo simplici, est in potentia modo simplici. Omne verbum et omnis potentia,*

id est omnis potentia activa rationalis et omnis potentia passibilitatis secundum COMMENTATOREM. Unde dicit ibidem: *Declaratum est in scientia naturali, quod nullum eorum quae non corrumpuntur secundum substantiam, habet potentiam quod substantiae eorum corrumpantur. Et hoc dixit in hoc loco, quasi negando. Et declaratio eius perfecta est in 1^o Caeli et mundi. Illic enim declaravit quod in aeterno non sit potentia ad corruptionem.*

Nos igitur qui ipsa veritate fidei coacti sumus tenere quod creaturae mundi esse est acquisitum a Deo ex tempore, et quod de se et de natura sua nulla creatura habeat esse, sed a solo Deo, et hoc acquisitum, quia de sua natura habet non esse, ut ostendit supra prima demonstratio, primo debemus destruere primum fundamentum philosophorum, dicendo quod omnis creatura, | in quantum huiusmodi, ex natura sua simpliciter habet quod non sit etiam in re, nisi habeat esse ab alio. Si enim diceremus quod de natura sua est quod sit, necesse habebimus concedere omnia alia inducta ex hoc ab eis circa mundi aeternitatem et incorruptibilitatem. Unde, illo primo negato, possumus dicere quod mundus habet esse sibi a Deo acquisitum, non ab aeterno. Re vera si haberet esse a Deo ab aeterno, non esset ei esse acquisitum a Deo nec | possibile acquiri, et e converso, | ut dictum est. Possumus autem et debemus dicere consequenter, nulla necessitate, nec naturae nec voluntatis, mundum habere esse a Deo. Ex quo patet quia simpliciter falsum est dictum superius contra nostram determinationem, scilicet quod cum hoc quod ponamus mundum habere esse a Deo ab aeterno, possit poni quod mundus ab aeterno

potuit non habuisse esse a Deo, et quod Deus ab aeterno potuit mundo acquirere esse, ut creatura non dicatur ex hoc 'creatura', quod habet sibi esse acquisitum, sed quia sibi possit a Deo esse acquiri, et quia apta est ut sibi acquiratur, licet habeat ab aeterno a Deo esse non acquisitum. Illa enim sunt omnino impossibilia, ut dictum est.

Sed quod arguitur per simile de praedestinatione, quod id quod ab aeterno praedestinatum est fore, ab aeterno potuit non praedestinari fore vel praedestinari non fore, ergo a simili de creatura, et, licet ab aeterno ponatur | habere esse a Deo, cum hoc stat | quod ab aeterno potuit non habuisse esse | a Deo, et ita quod ab aeterno potuit | habere esse acquisitum ab eo in aliquo tempore, dicendum quod non est simile, quia habere esse a Deo dicit quid non in respectu ad aliquod determinatum signum temporis vel durationis, sicut facit esse praedestinatum a Deo ratione eius quod est 'prae'. Nihil enim praedestinatur, nisi cuius esse praeterit ipsa praedestinatio, quia non est praedestinatum nisi incipiens esse in aliquo determinato signo temporis, et ideo, cum in illo signo nulla necessitate incipiat esse cum hoc quod est praedestinatum fo-|re in illo, verum est quod poterit in illo non fore. Et quod poterit in re non fore, poterit a Deo praedestinari non fore, vel non praedestinari fore, quia praedestinatio, etsi sit aeterna, semper tamen cor-|respondet conditioni rei | praedestinatae, et ideo quia praedestinatum fore dicit rem divini actus respectu alicuius temporis determinati, respectu cuius res potest aliter se habere, habere autem esse a Deo dicit rem divini actus, non respectu alicuius temporis determinati. Habere autem esse a Deo ab aeterno omnino dicit actum supra omne tempus signatum et finitum, ita ut respectu nullius temporis determinati possibile est

QUODLIBET I

aliter se habere, immo respectu infinitae aeternitatis in qua omnino est carentia ad posse aliter se habere, ut patet ex demonstratione praeinducta.

Propter quod patet plane quod ab aeterno praedestinatum fore potuit non praedestinari fore vel praedestinari non fore, habens autem esse a Deo ab aeterno non potuit ab aeterno habere non esse ab eo neque habere esse acquisitum ullo modo, ut praedeterminatum est, secundum quod et bene et eleganter dicit PHILOSOPHUS quod *in perpetuis* quae | semper habent esse, *non differunt esse et posse*.

< AD ARGUMENTA >

Per hoc patet ad argumentum primum in contrarium, quod falsum supponit, scilicet quod non includitur contradictio ponendo creaturam ab aeterno.

Ad secundum, quod Deus fecit creaturam in aeternitate aut extra, dicendum quod extra, non in duratione aliqua quae aeternitatem excesserit, sed quae sub aeternitate inceperit, | secundum quod dicit AUGUSTINUS XII^o De civitate < Dei >, < cap.^o 15^o > : *Deus semper fuit ante ipsam, sed nullo tempore sine ipsa, non eam spatio currente, sed manente aeternitate praecedens*.

Argumenta autem ad propositum bene concludunt necessitatem, si quis ea interius inspiciat iuxta iam determinata.

QUAESTIO 9

UTRUM IPSA ESSENTIA CREATURAE SIT SUUM ESSE

| Post quaestiones de Primo Principio et de modo exitus rerum ab ipso, sequuntur quaestiones de ipsis rebus secundum dictum modum ab eo productis. Et proponebatur una quaestio de creatura in communi et in generali, aliae vero plures de ipsa creatura in speciali.

In generali autem erat quaestio utrum creatura ipsa sit suum esse. Et arguebatur quod non.

Primo quia, cum creatura ipsa sit quid subsistens, si ipsa esset suum esse, ipsa esset esse subsistens. Esse subsistens est esse purum, quod non est nisi Deus. Creatura ergo esset Deus. Hoc autem falsum est. Ergo etc.

Secundo quia, si creatura non est aliud re a suo esse, cum ipsum esse, in quantum huiusmodi, non est limitatum, et ita infinitum, esset quaelibet creatura in natura sua infinita, quod falsum est. Ergo et primum similiter.

Tertio quia, si creatura non est aliud re a suo esse, cum | ipsum esse non potest a se ipso separari, esse non posset separari a re creata, et sic es<se> t om-nino incorruptibilis. Quod falsum est.

Quarto | ad idem est auctoritas BOETHII, qui dicit in De hebdomadibus, hebdomade 1^a: *Diversum est esse et id quod est*. Quod non esset verum si idem re essent creatura et esse eius. Ergo etc.

Item in eadem: *Quod est, accepta essendi forma est atque consistit*.

Sed quod accipit, aliud est re ab eo quod accipit. | Ergo etc.

Item in hebdomade 2^a : *Fit participatio cum aliquid iam est.*

Et in hebdomade 5^a : *Omne quod est, participat, eo quod est, esse ut sit.* Ergo quod est in se iam est aliquid ante esse quod participat. Hoc autem non esset nisi essent diversa re. Ergo etc.

Item hebdomade 6^{ta} : *Omni composito aliud est esse, | aliud ipsum <quod> est.* Quod non esset si idem essent re. Ergo etc.

<SOLUTIO>

Hic primo ad excludendam falsam imaginationem de participatione | esse (quia prius oportet dediscere falsa quam possint disci vera, ut vult AUGUSTINUS, De Academia, libro III^o), sciendum quod creaturam participare esse a Deo, qui est ipsum esse purum per essentiam, potest intelligi dupliciter. Uno modo intelligendo ipsam creaturae essentiam ut aliquid substratum, et ipsum esse quo participat, ut aliquid in illo receptum tamquam forma quaedam essendi, qua dicitur esse ad modum quo corpus dicitur esse album, recepta in se forma albedinis. | Quod videntur sonare verba BOETHII, cum dicit : *Quod est, accepta essendi forma est atque subsistit.* Hoc modo intelligunt creaturam participare esse illi qui dicunt quod in creaturis aliud est ipsa essentia creaturae, aliud vero re ipsum esse eius. Unde dicunt quod *creaturae se habent ad Deum sicut aer ad solem illuminantem*, ut *sicut solem qui est lucens per suam naturam*, etiam ponamus per suam essentiam, ut non sit aliud quam ipsa lux, sic *Deus habet esse per suam naturam et essentiam, quia non est aliud nisi esse.* Et sicut *aer* de se est obscurus, et de sua natura non est

omnino particeps lucis nisi a sole illuminetur, *participans* per hoc *lumen a sole*, sic *creatura* de se et sua essentia non habet aliam rationem esse, sed est in tenebris non entitatis, nisi a Deo illustretur et detur ei esse suum quo participet.

Alius vero est modus intelligendi creaturam participare esse, intelligendo ipsam essentiam creaturae ut aliquid abstractum per intellectum, indifferens ad esse et non esse, quod de se est quoddam non ens, habens tamen formalem ideam in Deo, per quam in Deo est ens quoddam antequam fiat ens in propria natura, ad modum quo quaelibet res habet esse ens in Deo, secundum illud Ioannis I^o: *Quod factum est, in ipso vita erat*, et quod tunc fit ens in actu, quando Deus ipsum sua potentia facit ad similitudinem | suae ideae formalis, quam habet in se ipso, et quod ex hoc dicitur participare esse, quod est eius similitudo expressa in effectum ab illo esse puro quod Deus est. Quae quidem similitudo cadit in ipsa essentia rei, quia ipsa essentia rei, in quantum est quidam effectus Dei, est quaedam similitudo esse Dei; non autem est ipsa similitudo Dei qua esse participat creatura, aliquid praeter essentiam ipsius creaturae, differens re ab ipsa et ei impressa.

Unde errat praecedens modus intelligendi esse | participari a creatura, qui non est intellectus sed phantastica imaginatio. Non enim debet imaginari creaturae essentia sicut aer indifferens ad obscuritatem et luminositatem, sed sicut radius quidam in se natus subsistere, a sole productus, non necessitate naturae sed libera voluntate. Unde, si sol libera voluntate posset radium per se subsistentem producere, radius ille, quantum est de se et natura sua, indifferens esset ad esse et non esse, et quantum esset de se, esset

non ens quoddam. Quantum autem est ex parte solis, posset esse in se recipere et reciperet cum fieret in effectu | a sole, et esset ille radius factus et stans in se, lumen quoddam secundum suam essentiam, et similitudo lucis solaris, participans per hoc ipsa luce solis. Et ita esset ille radius quaedam | participatio lucis solaris per suam essentiam et in sua essentia, non per aliquid additum suae essentiae receptum in ipsa, re differens ab ipsa, sicut lumen receptum in aere differt ab ipso. Et sicut est de isto radio lucis et luce solis, quod participat | luce solis in eo quod est, in sua essentia existens, quaedam eius similitudo, sic est de creatura et Deo, quod ipsa participat esse Dei in eo quod est in sua essentia quaedam divini esse similitudo, sicut imago | sigilli, si esset in se subsistens extra ceram, in sua essentia esset quaedam similitudo sigilli, non per aliquid additum ei. Et sic in quacumque creatura esse non est aliquid re aliud ab ipsa essentia, additum ei ut sit. Immo ipsa sua essentia, qua est id quod est quaelibet creatura, habet esse in quantum ipsa est effectus et similitudo divini esse, | ut dictum est.

Nec est dubitandum in hoc magis de esse et entitate rei quam de bonitate, veritate et unitate eius. Ab eodem enim habet res esse, et quod sit bona et vera et una, et hoc non nisi ex hoc quod est similitudo et imago quaedam in sua essentia | esse Dei, bonitatis, veritatis et unitatis.

De bonitate creaturae probat hoc per intensionem BOETHIUS in libro De hebdomadibus.

De veritate eius probat hoc | AUGUSTINUS De vera religione.

De uno | et ente dicit hoc PHILOSOPHUS aperte IV^o Metaphysicae, ubi vult quod in nullo differt dicere: 'homo' et 'homo unus' et

'homo ens'. Ubi dicit COMMENTATOR: Cum dicimus: 'homo unus', aut 'iste homo', aut 'homo ens', istae dictiones convertuntur. Et peccavit AVICENNA multum, cum aestimavit quod ens et unum significant dispositiones additas essentiae. Et unum et ens reducuntur ad essentiam dispositam et non sunt dispositiones additae essentiae, sicut est dispositio in albo et nigro.

Mirum est ergo quod hoc non possunt videre quidam theologi, quod viderunt philosophi, maxime cum hoc convincit ratio veridica.

Primo quoniam, si nihil in creaturis haberet esse per suam essentiam, sed per rem additam suae essentiae, nihil in creaturis esset ens per se.

Secundo quoniam, si illud esse sit res aliqua super essentiam creaturae, cum non sit dare quod sit Deus et res increata, erit ergo res creata. Res autem quaelibet creata de se habet non esse, et si habet esse, hoc est participatum et acquisitum. Si ergo esse acquisitum semper aliud est re ab eo cui acquiritur et a quo participatur, de illo esse illi<us> rei additae essentiae primae creaturae, per quam | habuit esse, quaero utrum sit aliud re ab essentia illius rei cui acquiritur. Et tunc aut erit procedere in infinitum, aut status erit in aliqua essentia cui acquiritur esse, quod nullo modo est aliud re ab illa essentia cui acquiritur. Et qua ratione statur in una essentia et natura creata, eadem ratione et in qualibet.

Tertio quoniam illud esse quod ponitur esse re aliud ab essentia quae ipso participat, (quaero :) aut est substantia, aut accidens? Medium enim non est ponere nisi Creatorem, qui neque est substantia

neque est accidens praedicamenti alicuius, et in libro ALFARABI De divisione scientiarum dicitur quod *omne quod est*. aut est *substantia aut accidens*, aut *creator* | *substantiae et accidentis*. Si dicas quod sit accidens, substantia ergo habet esse per suum accidens, et ita non per se et primo, sed accidens illud per quod habet esse, magis est ens per se et primo; quod est contra philosophiam et omnem rationem. Esto quod sit accidens, dic in quo praedicamento accidentis est. Quod si attemptes, novem genera accidentium non sufficiunt tibi. Si dicas quod sit substantia, aut ergo substantia materia, aut forma, aut compositum, quia plures modos non habet. Si dicas: materia, tunc de essentia creaturae quaero an sit materia, an forma, an compositum, et habebit tunc materia materiam, aut forma habebit esse per materiam, aut composito erit materia alia a qua habet esse, quae omnia sunt absurda. Si dicas quod compositum, hoc non potest esse, quia omnis talis substantia est per se subsistens. Si dicas quod forma, quia ibi vis esse, aut ergo substantialis aut accidentalis. Si accidentalis, per illam non habet esse substantia, ut dictum est. Si substantialis, aut est per se subsistens; tunc est essentia quaedam et intelligentia, quae habet esse per suam essentiam a se indifferentem. Si vero sit alteri inhaerens et informans, tunc ipsa est essentia rei vel pars essentiae, quae in ipsa creatura creatur. Et sic omnibus modis oportebit dare quod res quaelibet habet esse per suam essentiam, ut esse non sit res aliqua, additum essentiae.

Sed quid dicetur directe ad quaestionem utrum essentia creaturae sit ipsum esse suum, ita quod ipsa essentia creaturae sit esse purum subsistens? Non est dicere, quia tale esse non est nisi Deus, de quo dicit BOETHIUS De Trinitate, <cap.º 2º>, quod est *forma quae esse ipsum est et | ex qua esse est*. Ubi dicit COMMENTATOR: *id est quae non ab alio hanc mutuatur dictionem et quae ceteris omnibus eandem quadam extrinseca participatione communicat*.

Sed tamen quin ipsa creatura sit esse suum, non omnino negandum est. Quoad hoc enim secundum iam ostensa | necesse est concedere quod sit esse suum, quod esse eius non est aliud re ab ipsa. | Sed an recipienda sit ista praedicatio: 'essentia creaturae est suum esse', ad quod tendebant quaedam argumenta, de hoc potest esse dubitatio.

Et est hic distinguendum de esse, secundum quod distinguit AVICENNA in fine V^{II} | Metaphysicae suae, quod quoddam est esse rei quod *habet essentialiter* de se, quod appellatur *esse* essentiae, quoddam vero quod recipit ab *alio*, quod appellatur esse actualis existentiae.

| Primum esse habet essentia creaturae essentialiter, sed tamen participative, | in quantum habet formale exemplar in Deo. Et per hoc cadit sub ente, quod est commune essenziale ad decem praedicamenta, quod a tali esse in communi accepto imponitur, et est illud esse rei definitivum quod de ipsa ante esse actuale | solum | habet

QUODLIBET I

existere in mentis conceptu. De quo dicitur quod definitio est oratio indicans quid est esse.

Secundum esse non habet creatura ex sua essentia sed a Deo, in quantum est effectus voluntatis divinae | iuxta exemplar eius in mente divina. Unde quia istud esse non habet ex sua essentia, sed quadam | extrinseca participatione, ideo illud esse modum accidentis habet quasi superveniens essentiae, propter quod COMMENTATOR super V^o Metaphysicae, exponens differentiam utriusque esse, dicit quod quaestio de esse uno modo pertinet ad praedicatum de genere, alio autem modo ad praedicatum de accidente. Unde et quamquam istud esse secundum reducitur ad praedicatum accidentis quia modum accidentis | habet, non tamen rem accidentis dicit, quia non advenit ipsi iam praeexistenti, sed per ipsum, ut dictum est, habet res existere. Unde participatio huius esse non dicitur extrinseca per inhaerentiam sicut participatio veri accidentis, sed per creationis impressionem, ut dictum est. Unde COMMENTATOR super illud De Trinitate BOETHII «ex qua omne est» dicit: *Non de quolibet, suae essentiae proprietate, dicitur: «est», sed ab eo, qui non alieno, sed sua essentia proprie est, quoniam ex eo tamquam ex principio dictio ista transumitur, ut de unoquoque, divinae formae participatione, recte dicatur: «est», ad modum quo in cera dicitur esse forma quam in se habet participatione impressionis a sigillo a cuius forma participatur, secundum quod ipse*

BOETHIUS statim dictum suum declarat in simili. Si loquamur de primo | esse creaturae, illud sola ratione differt ab essentia creaturae, nec potest ei abesse, quia non habet illud ab alio effective sed solum formaliter. Unde propter identitatem rei et inseparabilem concomitantiam rationis utriusque esse, scilicet talis, et essentiae rei, potest dici de essentia creaturae quod ipsa est suum esse participatum formaliter, licet non effective, sicut de Deo dicitur quod est ipsum esse simpliciter et absolute, non participatum neque formaliter neque effective.

Si vero loquamur de secundo esse creaturae, illud, licet non differt re ab essentia creaturae, non tamen differt ab illa sola ratione, in quantum intellectus diversis conceptionibus capit de ea quod est et quod tale quid est, substantia vel accidens, sed etiam differt ab illa intentione, quia quantum ad tale esse ipsa essentia creaturae potest esse et non esse. Esse enim habet in quantum alterius effectus quidam est, non esse autem habet de se, et in illud non esse cadit quando ille qui fecit quod est, conservare desinit. Et ideo de tali esse non potest concedi quod essentia creaturae est suum esse, quia esse essentiae nunc existens in actu potest esse non ens, sicut prius fuit ens. In solo autem Deo verum est quod de tali esse loquendo, ipse est suum esse, et in hoc excedit simplicitatem omnis creaturae, ut exposuimus in aliis quaestionibus nostris, licet etiam | in pluribus aliis adhuc omnem creaturae simplicitatem excedat, ut non sit verendum dicere quod in creatura non differunt re esse et essentia, ne nimium ad Dei simplicitatem creatura videatur attingere.

In ipsius enim essentiae natura est invenire compositionem circa quamlibet creaturam, quae non cadit in divina essentia, secundum

QUODLIBET I

quod dicit illa propositio BOETHII De Trinitate : *Divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est | et est id quod est. Reliqua autem non sunt id quod sunt. | Unumquodque enim eorum habet esse suum ex quibus est, id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, sed non hoc vel hoc singulariter.* Quod, quomodo exponatur, non est praesentis intentionis.

Sufficit autem ad praesens quod non possit dici in creaturis quia essentia earum sit earum esse, quia sunt | diversa intentione, licet sint idem re, ut dictum est. Quod clarius videmus in exemplis : idem enim sunt | omnino re et idem significant currens, cursus et currere, lucens, lux et lucere, vivens, vita et vivere, sicut ens, essentia et esse et tamen non possum dicere : cursus est currere, vel : lux est lucere. Similiter etiam neque possum dicere : ens est suum esse, licet | idem sint in re.

<AD ARGUMENTA>

Per iam dicta patet in parte ad omnia obiecta.

Ad primum, quod si essentia creaturae esset suum esse, esset esse subsistens, dicendum quod non sequitur, nisi esset ipsum esse purum, non participatum, ut patet ex dictis. Et hoc de esse essentiae. De esse autem existentiae | bene dictum est, quod essentia non est ipsum esse et tamen quod non sit re aliud.

Ad secundum, per idem patet quod non sequitur, licet essentia

sit suum esse, quod non sit limitata, sed infinita, nisi poneretur esse ipsum esse purum, non participatum. Quod non est ita, quia omne esse quod attribuimus creaturae, participatum est, ut dictum est, et ideo limitatum.

Per dicta patet etiam ad tertium. Quamvis enim esse existentiae, de quo procedit argumentum, et creaturae essentia non differunt re, immo essentia, per hoc quod est effectus Creatoris, habet esse, nullo superaddito in re (creatio enim, ut supponimus et verum est, nihil rei ponit in creato, nisi respectum ad Creatorem), tamen, quia advenit ab extrinseco essentiae rei non iam existenti, sed per hoc quod sit effectus Creatoris, esse recipienti, et per hoc etiam habet modum accidentis, ut dictum est, bene potest ab ipsa essentia separari, ne essentia in actu existat, sit tamen in se essentia quaedam ab intellectu concepta, in quantum habet rationem exemplarem per quam nata est fieri effectus Creatoris. Qua concepta, non est necesse simul concipere eius actualem existentiam. Quod etsi mens concipiat hinc per se ipsam essentiam, hinc autem seorsum actualem existentiam, non potest vere ipsam componere et dicere: essentia ista habet actualem existentiam, quod tamen necesse est fieri vere in omnibus quae sola ratione differunt. Propter quod diximus supra quod rei essentia et actualis existentia non solum ratione differunt sed etiam intentione.

Ad auctoritates BOETHII nihil est dicendum, nisi quod exponantur et per hoc videatur quia nihil valet eas adducere ad propositum. Unde ad intelligendum septem Hebdomades BOETHII, in quibus loquitur de ista materia, sciendum quod in principio expositionis earum, COMMENTATOR dicit sic: *In theologia divina essentia, quam de Deo praedicamus cum dicimus: «Deus est», omnium creaturarum*

dicitur esse. Cum enim dicimus: «homo est», vel «corpus est», vel huiusmodi, theologi hoc esse dictum intelligunt quadam extrinseca denominatione ab essentia sui principii. Non enim dicunt corporeitate corpus esse, sed esse aliquid, nec humanitate hominem esse, sed esse aliquid. Et ad eundem modum, quidquid operante summo principio est, eadem principali et increata essentia dicitur «esse», suo vero quolibet genere «aliquid esse». Ergo cum dicitur: «Diversum est esse | et id quod est», secundum theologos intelligitur «esse» id quod est principium, «id» vero «quod est» illud quod est ex principio. Secundum hanc regulam ceteras, quae sequuntur, hebdomades hoc loco accipi debere, sequentia nos docebunt. Quid ergo mirum si diversum sit esse et quod est, quia diversi sunt Deus et creatura. Unde esse non supponit ibi pro esse creato, ut procedit argumentum ex falso intellectu, sed pro esse increato. Aliam autem viam etiam in naturalibus expositione physica prosequitur COMMENTATOR Hebdomades illas, sed de hoc nihil ad propositum.

Quod arguitur secundo ex eadem hebdomade: Quod est, accepta essendi forma est atque consistit, dicendum quod id quod est in creatura, | ut essentia eius, esse suo subsistens est in effectum atque subsistit, accepta forma essendi, non tamquam praeeexistens ipsa essentia, quae dicitur quod est, accipiat in se esse, quod dicitur forma essendi per inhaerentiam, | quia sic esset | accidens ipsum esse, ut dictum est, et

aliud re, sed tamquam effectus divinus in effectu divina similitudine informatus per creationem, quod est forma essendi | ipsam essentiam rei, ut dictum est.

Unde ad expositionem huius primae hebdomadis subdit statim secundam dicens: *Quod est*, ut essentia creaturae, *participare aliquo potest*, scilicet ipso esse actuali recepto a Deo, ut dictum est, *sed ipsum esse*, scilicet purum et increatum, *nullo modo aliquo participat*, quia esse suum, in quo habet omnia, a se habet. Et tunc sequitur in eadem hebdomade unde sumptum est sextum argumentum: *Fit enim participatio*, esse scilicet, *cum aliquid iam est*, scilicet ex eo quod per creationem recipit participationem esse, | ut dictum est. Et hoc est quod dicit illud, quod assumptum fuit de 5^a hebdomade: Omne *quod est, participat eo quod est, esse ut sit*. Non autem intelligenda est illa prima clausula: *Fit enim participatio cum aliquid iam est*, ut scilicet prius existat in actu ipsum quod est et tunc adveniat ei participatio esse, | ut aeri illuminatio a sole, sicut procedit argumentum, sed ut participando habeat quod existat. Unde sequitur: *Est autem aliquid cum iam esse suscepit*, non autem prius vel post illud. *Fit enim participatio, etc.*: exponitur de participatione accidentium in substantia praeexistenti, quibus potest participare | substantia creata suscepto prius esse, ut corpus albo aut nigro, et tunc non

habet argumentum locum, quia tale non potest participare substantia increata.

Sed de hoc est sermo in sequenti tertia hebdomade. Quia enim in istis duabus hebdomadibus assignavit differentiam Dei et creaturae penes participare ipso esse et non participare, ne credatur quod non sit ulterior eorum differentia penes participare et non participare, addit differentiam eorum in tertia hebdomade dicens *id quod est*, ut creata substantia, *habere aliquid* ut accidens in se, *praeterquam ipsum quod est*, ut corpus colorem praeter suam corporeitatem; *ipsum vero esse*, ut substantia increata, *nihil praeter se habet admixtum* sibi tamquam accidens eius.

Et ne credat aliquis quod nulla est differentia in participando esse a | creatura et habere aliquid praeter id quod ipsa est, subiungit quartam hebdomadem, in qua assignat illorum differentiam dicens : *Diversum* tamen. Quasi dicat : ita dictum est quod id quod est, potest participare aliquo ut esse, ut dictum est in 2^a hebdomade, et habere aliquid praeterquam id quod est, ut in 3^a hebdomade. Et licet utrumque sic convenit ei, | tamen *diversum est esse aliquid*, scilicet habendo aliquid praeterquam quod ipsum est, ut in 3^a hebdomade, *et esse aliquid in eo quod est*, hoc est in participando ipso esse, ut in 2^a hebdomade. Et in quo est diversum, subiungit : *Illic*

enim, scilicet in primo membro, *accidens*, *hic* vero, in secundo membro, *substantia significatur*. Quod multum notandum est ad propositum nostrum quod esse non sit accidens, sed idem re cum essentia rei.

Et hoc est quod magis exprimit hebdomas sequens : *Omne quod est* subsistens, *participat eo quod est, esse*, non quidem ut per hoc sit aliquid album, nigrum aut huiusmodi, sed solummodo *ut* eo sit, *alio vero*, ut accidente, *participat ut eo aliquid sit*, ut ens album | vel nigrum *ac per hoc*, quod illa participatio qua est simpliciter, prior est naturaliter quam illa qua est aliquid : *id quod est, participat eo quod est, esse ut sit*. Est vero prius naturaliter, *ut* deinde per consequens *participet*, mediante esse, *aliquo quolibet*, quo sit aliquid ut accidente, in quo aperte declarat quod esse non sit accidens.

Sequitur 6^a hebdomas, propter solutionem ultimae rationis, fundatae super 7^{am} hebdomadem. Dicit ergo : *Omne simplex*, cuiusmodi est solus Deus et divinae personae secundum COMMENTATOREM, *esse suum et id quod est, unum habet*, quia in Deo idem sunt omnino esse et essentia, et re et intentione, ut in aliis quaestionibus expositum est. *Omni autem composito*, ut omni creaturae, *aliud est esse, aliud quod est*, non re sed intentione, inquantum quod est, ad esse et non

QUODLIBET I

esse indifferens est. Quae diversitas in Deo non cadit, ut dictum est, quia, ut dicit COMMENTATOR de creatura: *quoniam alio est, alio aliquid est, et si non ex diversis subsistentibus constat, ipsum concretum atque compositum est*. Et haec est illa compositio quae est ex esse et essentia.

QUAESTIO 10

UTRUM MATERIA POSSIT EXISTERE PER SE SINE FORMA

Sequuntur quaestiones de creatura in speciali.

Et proponebatur una quaestio de primo principio materiali, scilicet de hyle, primordiali materia, plures vero de ultimo principio formali, scilicet | de anima rationali, et plurimae de composito ex utroque, scilicet de homine.

De materia erat quaestio | utrum posset existere per se sine forma.

Et arguebatur quod sic, quia magis remotum est accidens a per se subsistente cuiusmodi est substantia, quam materia, quia materia substantia est et pars substantiae compositae, | non sic accidens. Ergo magis | potest materia per se subsistere quam accidens. Sed accidens potest per se subsistere, ut in sacramento altaris. Multo fortius ergo et materia potest per se subsistere.

Contra. Materia id quod est, in potentia est, nullum habens actum nisi a forma. Sed quod subsistit, in actu est. Materiam ergo per se subsistere, est non habens actum vel existens solum in potentia habere actum vel in actu existere, quae sunt impossibilia. Ergo et primum.

<SOLUTIO>

| Hic primo oportet excludere falsam imaginationem quam habent quidam de materia, videlicet quod nihil sit nisi potentia quaedam et ita, quantum est de se, non est, quia quod solum est in potentia, in quantum huiusmodi, non est, ita quod in sui natura tantum appropinquat non enti, quod si careat forma, | statim cadat in non ens. Unde | PLATO debilitatem esse materiae tangens, in II^o Timaei dicit quod *mira quadam et incomprehensibili ratione inter nullam et aliquam substantiam posita videtur*. Et secundum AUGUSTINUM, XII^o Confessionum, <cap.^o 6^o> : *Prope nihil erat, quod informe erat, iam tamen quod informari poterat: | fecisti de nulla re|paene nullam rem*. Unde et AUGUSTINUS dixit se quandoque putasse nihil eam esse posse nisi sub forma, cum dixit XII^o Confessionum, <cap.^o 4^o>. *Suadebat vera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detrudere si vellem, prorsus | omnino informe cogitarem, et non potui. Citius enim non esse censebam quod omnino forma privatur, quam cogitarem quiddam inter formam et nihil, nec formatum, nec nihil, informe prope nihil. Si dici potest 'nihil aliquid' et 'est quod non est', hoc eam dicerem*. Unde et propter praedicta dicit AVICENNA in V^o

Metaphysicae suae: *Materia est quiddam quod non habet esse per se ullo modo, nec est in effectum nisi per formam.*

Et quamquam | materia ita sit prope nihil, quod sit media inter ens actu perfectum sub forma et non ens, ipsa tamen in sua natura aliquid est, secundum quod dicit AUGUSTINUS, XII^o Confessionum, <cap.^o 3^o>: *Non est corpus, non forma, non color, neque species, non tamen omnino nihil.* Et id quod est, a Deo factum atque creatum est, secundum quod dicit, I^o Super Genesim, cap.^o 19^o: *Nec dubitandum ita esse utcumque istam informem materiam pro-|pe nihil, ut non sit facta nisi a Deo,* et hoc ita quod, licet fecerit eam sub forma, ut simul tempore fuerint semper materia et forma, origine tamen et natura prius est esse et creatio materiae, quam formae in ipsa, ut non tam creata, sit in materia quam genita de materia, secundum quod dicit XIII^o Confessionum, <cap.^o 33^o>, loquens de forma: *Non de nihilo a Te facta sunt sed de concreata, id est, simul a Te creata materia, quia eius informitatem sine ulla interpositione temporis formasti. Nam cum aliud sit caeli et terrae materies, aliud caeli et terrae species, materiam quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem*

de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur. Et I^o De Genesi contra Manichaeos : *Etsi omnia formata de ista materia sunt, haec ipsa tamen materia de nihilo | facta est.* Unde licet materia habet esse suum in composito, non tamen habet id quod est, a forma, sed tantum esse eius tale, quod scilicet sit pars compositi. Et hoc ideo quia forma est forma materiae, non autem causa formalis materiae sed solius | compositi, secundum quod dicit AVICENNA in VI^o Metaphysicae suae : *Forma non est nisi formalis causa compositi ex materia et forma.* Ergo forma non est nisi forma materiae et non est causa formalis materiae. Nec solum materia aliquid est praeter id quod est forma, sed etiam in quantum est aliquid boni, est differens a bono quod est forma. Et hoc a Deo est, secundum quod dicit AUGUSTINUS De natura boni : *Hylem dico quandam penitus informem et sine qualitate materiam, unde istae quas sentimus qualitates | formantur, quae non per aliquam speciem sentiri, sed < per > omnimodam speciei privationem cogitari vix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum; nam si capere ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur. Porro si bonum | aliquod est forma, | procul dubio aliquod bonum est etiam capacitas formae.* Et De vera religione : *Bonum est formatum. Non nullum ergo bonum est capa-*

citas formae et ideo | bonorum auctor omnium qui praestitit formam, fecit etiam posse formari.

| Quia igitur materia non ita est prope nihil nec ita in potentia, quin sit aliqua natura et substantia quae est capax formarum, differens per essentiam a forma, nec habet esse suum quo est quid capax formarum, a forma sed a Deo, et immediatius quam forma ipsa, ita quod ipsarum formarum productio quodam modo magis proprie poterit dici formatio quaedam de ipsa materia quam creatio, non est dicendum propter debile esse et potentiale materiae, quod omnino possibilitas esse eius simpliciter dependeat a forma, | sed magis e converso; immo ipsa est susceptibilis esse per se tamquam per se creabile et propriam habens ideam in mente creatoris. Et licet secundum communem cursum institutionis naturae sic sit facta materia ut aliqua actione naturae non possit omnino spoliari forma, quia actione pura naturae non est unius corruptio sine alterius generatio-*ne*, tamen actione creatoris spoliari potest ab omni forma, ut illud quod formae est, dimittat suae naturae ne conservetur ab ipso, et ideo cadit in nihilum, illud autem quod materiae est, in esse conservet per se, cuius ipsa est susceptibilis. Non enim minus potens est Deus materiae esse conservare quam ipsam creare, immo si non conservaret, nec in composito staret; nec minus potens est eam per se creare quam esse formae in composito concreare, cum natura et origine eius esse in actu creationis compositi praecedat esse formae et compositi, licet non tempore, ut dictum est.

Sim-|pliciter ergo dicendum, quod actione divina | supernaturali

materia potest per se subsistere nuda ab omni forma, et hoc multo magis quam accidentia, ut dicit ratio ad hoc inducta. Unde qui modo negant materiam Dei actione posse stare sine forma, nisi esset clarum | quod fide tenendum est quod accidentia subsistunt sine subiecto in sacramento altaris, multo magis negarent Dei actione accidens posse stare sine subiecto.

< AD ARGUMENTA >

| Ad argumentum philosophicum quo vane sustentati sunt quod materia de se est in potentia, nullum habens actum sine forma, et esse subsistens est in aliquo actu quia esse est actus entis, etc., ut argumentum istud intelligatur procedere ex defectu philosophiae non determinantis omnem modum essendi, non | autem ex contrarietate eius ad theologicam veritatem, sciendum, secundum quod dicit COMMENTATOR super secundam hebdomadam BOETHII, quod in philosophia et in theologia *esse simpliciter et esse aliquid* circa quamcumque rem *multipliciter dicuntur*. Nam in theologia quod aliquid dicitur 'esse', hoc intelligunt theologi quadam extrinseca denominatione ab esse | primi principii, qua scilicet participant divino esse in quantum sunt similitudo quaedam divini esse, | ut dictum est supra, quod autem dicitur 'aliquid esse', ut homo vel corpus vel aliquid huiusmodi, hoc dicunt ei convenire quadam denominatione intrinseca a natura suae essentiae. Verbi gratia, non dicunt theologi quod corpus habet 'esse' corporeitate, sed 'esse aliquid', nec homo habet 'esse' humanitate, sed 'esse aliquid'. Et eodem modo unumquodque aliorum

participatione quadam esse primi principii dicitur esse simpliciter, ex natura autem quadam sui generis dicitur | 'aliquid esse'. Philosophi vero eodem dicunt rem quamlibet esse et aliquid esse. Unde theologus non diceret esse simpliciter convenire aequivoce novem generibus entium, quia esse simpliciter eadem ratione habent participatum, sicut et ipsum esse divinum quod participant, est unum et idem, in quo esse ideale diversarum rerum est unum et idem, licet ideae ut respiciunt diversas essentias rerum, per quas res diversimode habent esse aliquid, dicuntur esse diversae in Deo. Quare tamen ens non possit dici genus a theologo, ratio est quia esse nihil rei praedicamentalis dicit super rei essentiam, ut dictum est, | et ita per differentias contrahi non potest, ut in aliis quaestionibus nostris est declaratum. Philosophus autem dicit esse aequivoce convenire novem generibus, quia non est idem neque eiusdem rationis in | novem generibus, quia diversae sunt | rerum essentiae quibus secundum ipsum habent non solum quod sint aliquid in suo genere, sed quod sint simpliciter. | Est igitur secundum iam dicta in materia considerare tri-|plex esse : esse scilicet simpliciter, et esse aliquid duplex, unum quo est formarum quaedam capacitas, aliud quo est compositi fulcimentum. Esse primum, quo materia habet dici 'ens simpliciter', habet participatione quadam a Deo, in quantum per creationem est effectus eius sicut

et alia, ut dictum est. Esse secundum, quo materia est capacitas quaedam, habet a sua natura, qua est id quod est, differens a forma. Et loquendo de tali esse, esse sunt diversa quorumcumque essentiae sunt diversae. Esse tertium non habet materia nisi per hoc quod iam capiat in se illud cuius de se capax est. Unde et id quod capit, dat ei tale esse et quia illud forma est, quae non potest dare alteri nisi quod habet, esse igitur quod habet forma ex natura essentiae suae per hoc quod perficit potentiam et capacitatem materiae, communicat materiae et toti composito. Et tale esse est illud quod materia habet in actu et per quod habet actualem existentiam, secundum aliam autem est in potentia ad actualem existentiam, ita quod quantum est ex aptitudine naturae suae, nisi supernaturaliter conservetur, desinere esse sub forma est ei desinere esse simpliciter, sicut accidenti desinere subiecto in esse, est desinere ei esse simpliciter.

Unde philosophi respicientes ad naturalem materiae aptitudinem solum, dicunt quod materia est in potentia et non habet ipsum nisi per formam, secundum quod dicit COMMENTATOR super principium II¹ De anima : *Materia nullum habet esse in actu in naturalibus secundum quod est materia, et esse non est in actu nisi formae. Et hoc valde manifestum est in formis rerum simplicium, quoniam cum fuerit sublata, nihil remanet.* Quod verum est quantum est de naturali | aptitudine, qua non habet se aliter ad esse quam quatenus habet sub forma esse, sicut accidens quatenus habet in subiecto esse. Aliter enim compo-

situm ex | materia et forma non esset unum nisi sicut aggregatum, secundum quod docet PHILOSOPHUS cum dicit in principio | II¹ De anima : *Non oportet quaerere si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram, neque omnino uniuscuiusque materiam et id cuius est materia. Hoc enim 'unum' et 'esse' cum multipliciter dicatur, quod proprie est, actus est.* Vult | ergo aperte quod aliquod aliud sit esse quam quod est actus, licet illud sit magis proprie, quantum perfectior in essentia est natura formae quam materiae, et quod illud esse formae sit illud quod communicatur materiae | et toti composito, per quod habet esse unum simpliciter, quia aliter non esset nisi unum aggregacione propter aliud esse quod est proprium materiae, ab illo quod habet a forma. | Aperte dicit COMMENTATOR exponendo praedicta verba PHILOSOPHI : *Haec, inquit, nomina 'unum' et 'ens', licet dicantur pluribus modis, tamen prima perfectio in omnibus istis, scilicet forma, magis digna est ut habeat hoc nomen, scilicet 'unum et ens'. Congregatum enim non dicitur unum nisi propter unitatem existentem in forma et materia non dicitur hoc nisi per formam. Et si materia et forma essent in composito existentes in actu, tunc compositum diceretur unum, sicut dicitur de rebus quae sunt secundum contactum et ligamentum*

unum. Modo autem, quia materia differt a forma in composito et compositum non est ens in actu nisi per formam, tunc compositum | non dicitur unum nisi quia forma sua est una. Bene verum est ergo quod materia de se est in potentia ad actum quem in composito nata est recipere a forma. Tali enim esse materia de se est in pura potentia et non est in actu nisi per formam, quia causa actus in composito non est nisi per formam.

Nihilominus tamen ipsa, ut est effectus quidam per creationem, potens est supernaturaliter, si ei detur, habere esse simpliciter, non a forma, participando in sua essentia divino esse. Ipsa etiam, Deo conservante, | quod in ipsa potest creare absque omni actione formae, potest habere a sua natura, quod sit aliquid in actu subsistens, licet non in tam perfecto actu qualem habet in composito sub forma, quia suus actus proprius est in potentia ad illum actum ulteriorem, secundum quod dicit AVICENNA in V^o Metaphysicae : *Materiam intelligimus | esse causam, quae est pars essentiae rei in qua est et in qua requiescit potentia esse eius*, et PHILOSOPHUS | ipse dicit in IX^o Metaphysicae : *Et etiam quod materia est in potentia, non impossibile est ut veniat ad formam; et cum fuerit in actu, tunc erit in forma.* Ubi dicit COMMENTATOR : *Et materia dum est in potentia, non est perfecta neque habet esse quod habet forma; et cum venerit ad actum, tunc perficitur per formam et habet esse quod habet forma.* Aliter

enim materia cum forma non constitueret vere unum compositum, ut dictum est.

| Sed forte dicet aliquis quod, si materia de se habet aliquem actum existentiae, quamvis perfectiorem habet a forma, saltem duplex erit actus in composito: unus perfectus formae, alter imperfectus materiae, quem non includit in sua essentia ille actus perfectus, sicut nec ipsa formae essentia includit in se essentiam materiae; et ita nullo modo poterit compositum | esse unum nisi aggregatione et ita per accidens.

Dicendum secundum praedicta quod verum esset si materia actum suum, quem potest | habere actione divina supernaturali oboedientia, nata esset habere ex sua natura et haberet illum in composito ad modum quo materia artificialium, quia de se habet actum proprium quem habet sub forma artificiali. Tunc enim, sicut compositum ex materia et forma | artificiali est per se ens | et unum per materiam, per accidens autem per formam accidentalem, sic compositum ex materia et forma naturali esset ens et unum per se propter materiam, per accidens autem propter formam, et essent duo esse substantialia aggregata aut formae essent accidentia ut dixerunt | Antiqui. Nunc autem, quia materia sub forma naturali actum illum non habet omnino sed solum actum formae, ad quem de natura sua est in potentia, ideo totum compositum est ens et unum propter formam solam et unum simpliciter, non aggregatione. Unde sicut accidens quod potest divina virtute per se stare sine subiecto, cuius tamen esse ex natura sua non est nisi subiecto inesse, quamquam potest supernaturaliter habere actum proprium, cum tamen non habet illum

in subiecto existens nec facit unum aggregatum cum subiecto ex duplici esse, sicut nec ipsa materia cum forma substantiali, ut dictum est, et quia actus proprius materiae est sic in potentia ad actum formae, et quod est actu, in quantum huiusmodi, vere est, quod autem solum est in potentia, in quantum huiusmodi, non est, non tamen est purum non ens, quia tunc nec in potentia esset, ideo verissima sunt omnia illa dicta de materia, quod | est prope nihil, quod est inter ens et non ens, | quod est aliquid nihil, et cetera huiusmodi. Unde PLATO, quaerens quae sit natura materiae, in II^o Timaei sibimet respondens dicit: *Quam igitur eius vim quamve eius esse naturam putandum est? Opinor, omnium quae gignuntur, receptaculum est. Et cum velut in eius gremio formantur, ipsa informis manet, estque usus eius similis molli, cedenti quoque materiae, in quam imprimuntur varia signacula, moveturque et configuratur omnimode ab introeuntibus, ipsa nec formam nec motum habens ex sui natura, omni forma carens. Ideoque neque terram neque aquam nec quidquam aliud ex his creatum appellandum est, sed invisibilem potius speciem quandam et informem capacitatem, mira quadam et incomprehensibili ratione inter nullam et aliquam substantiam nec plane intelligibilem nec plane sensibilem positam, sed quae ex his quae in ea commutantur, intelligi posse videatur, nec tamen nihil.* Unde PLATO posuit talem materiam

QUODLIBET I

infinito tempore praecessisse mundi factionem. Aequivocatio ergo et imperfecta determinatio veritatis in philosophia decipit | credentes quod nullum sit esse neque aliquis actus aut aliqua existentia in actu nisi sit formae vel a forma, ut visum est.

<AD ARGUMENTA>

Et sic patent obiecta.

QUAESTIO 11

UTRUM PECCATUM VENIALE DISCEDENTEM CUM IPSO RETARDET A GLORIA

| Sequuntur quaestiones de anima rationali. Quarum quaedam erant de eis quae proprie conveniunt ei ut separata est, quaedam vero alia de eis quae indifferenter conveniunt ei ut | separata est | et ut coniuncta.

Circa primum quaerebantur unum pertinens ad statum gloriae, duo vero pertinentia | ad | statum naturae. Pertinens ad statum gloriae erat utrum veniale peccatum in quo homo discedit, retardat animam a gloria.

Et arguebatur quod sic.

Primo quia in gloria est summa mentis elatio, ergo nulla depressio. Veniale autem aliquo modo deprimit mentem. Ergo etc.

Secundo quia quandocumque completa contraria non compatiuntur se, nec incompletum unius cum completo alterius: verbi gratia, si perfecte calidum non potest esse simul cum perfecte frigido, neque minimum frigoris cum perfecte calido. Status gloriae cum perfecto

QUAESTIO 11

statu peccati, scilicet mortalis, non potest stare propter perfectam eorum contrarietatem. Ergo neque cum incompleto peccato potest stare gloria. Sed veniale est peccatum incompletum. Ergo etc.

Contra. In discedente in veniali potest esse maior gratia quam in aliquo existente in gloria, puta in adulto qui multa promeruit, quam in parvulo baptizato qui statim expiravit. Maior gratia facit maiorem assimilationem ad | Deum. Per | assimilationem autem ad Deum habet homo statum gloriae. Ergo ille cum veniali magis potest habere statum gloriae quam iste sine veniali.

| < SOLUTIO >

| Dicendum ad hoc quod, cum gloria sit gratia perfecta secundum statum cuiuscumque contemplatoris et gratia praesupponit naturam, gloria debet habere sub se perfectam cuiuscumque naturam. Nunc autem secundum AUGUSTINUM in pluribus locis, *peccatum* quantumcumque modicum, eo quod *malum* est, *contra naturam* est et aliquid abicit a natura et *nocet* naturam. Non est enim malum nisi quia nocet. Peccatum ergo, quantumcumque veniale, aliquid tollit de perfectione naturae. Quare, | cum status gloriae requirat omnimodam perfectionem naturae, ut | lumine gloriae natura ultra id quod naturae est, elevetur ad aliquid supernaturaliter contemplandum et eodem supernaturaliter fruendum (non enim potest elevari ad id quod supra

QUODLIBET I

se est, nisi prius perficiatur illo quod in se est), nullo ergo modo potest anima cum veniali intrare statum gloriae. Et sic veniale retardat a gloria, non in aliquo permittendo ipsam et in aliquo repellendo, sed omnino eam excludendo. Et ideo dicitur Apocalypsis penultimo: *Nec intrabit in illam aliquid coinquinatum*, et Eph. V^o: *Ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam neque rugam*. Maculam venialis quod de facili deletur. Rugam mortalis, quod quasi connaturale fortiter adhaeret. †

< AD ARGUMENTA >

Ad argumentum in contrarium dicendum, quod, licet quantum est ex parte gratiae, habens maiorem | gratiam magis Deo assimilatur, etiam viator si possit esse maioris quam comprehensor, et ita magis dispositus est ad gloriam quam habens minorem quantum est ex parte habitus gratiae, licet non quantum est ex parte status gratiae et gloriae, ta-|men propter impediens adiunctum habenti maiorem gratiam, non autem habenti mi-|norem potest ille retardari, licet non iste. Et quae sit causa huius, iam dictum est.

QUAESTIONES 12 et 13

UTRUM ANIMA SEPARATA INTELLIGAT PER SPECIEM VEL
PER SUAM ESSENTIAM

UTRUM ANIMA SEPARATA INTELLIGAT SE PER SPECIEM
EDITAM A SE

| Sequuntur quaestiones pertinentes ad animam rationalem quantum ad statum naturae, et sunt duae. Prima, utrum anima separata intelligat naturaliter vel per species vel per suam essentiam. Secunda, utrum intelligat se per speciem editam a se. Et quia super idem fundantur, simul eas prosequamur.

Primo ergo arguebatur quod anima separata intelligat se per suam essentiam, non per speciem, sic. PHILOSOPHUS quaerit in III^o De anima | quare intellectus intelligit, species autem intelligibilis | non intelligit, cum tamen utrumque sit separatum a materia, et respondet quod hoc ideo est quia intellectus de se actu est intelligibilis, | species autem non, sed in potentia solum. Unde | sicut intellectus intelligit eo quod est actu intelligibilis, sed actu intelligibilis est per suam essentiam, ergo per suam essentiam se intelligit.

Quod autem per suam essentiam intelligat alia a se, | arguebatur. Sic est in creaturis habentibus ordinem naturalem quod superius est in inferiori potentia, inferius autem in superiori in actu. Verbi gratia,

in vegetativo quod posterius est dignitate naturae, est sensitivum in potentia et in sensitivo intellectivum, e converso in intellectivo actu est sensitivum et in sensitivo vegetativum, sicut in trigono est potentia tetragonum et in tetragono pentagonum, e con-|verso autem in pentagono actu est te-|tragonum et in tetragono trigonum. Ita quod si inferius | esset, virtus intellectiva intelligeret quod superius est, solum in potentia, id autem quod superius est, intelligeret quod inferius est, in actu : verbi gratia, si materia intelligeret in actu se ipsam esse in potentia ad formam, formam autem | ipsam non intelligeret nisi in potentia. Et sic si trigonum intelligeret, intelligeret tetragonum in potentia et tetragonum pentagonum, e converso pentagonum intelligeret in actu tetragonum et tetragonum trigonum. Nunc autem ita est quod superior intelligentia habet | actu in se quidquid habet inferior, et inferior solum potentia quod habet superior. Superior ergo per essentiam suam intelligeret omnia inferiora. Et sic anima rationalis omnia corporalia quae sunt sub ipsa.

Quod autem non intelligat specie edita a se, arguebatur, quia non potest speciem edere a se nisi gignendo ipsam suo actu intelligendi et sic prius intelligeret quam speciem qua intelligere debet gigneret; et de illo actu intelligendi priori posset esse quaestio an ipso intelligit specie edita a se; et procedet in infinitum aut erit status quod intelligit sine specie edita a se.

In contrarium dicebat opponens quod esset communis opinio. Sed

quod intelligeret se specie edita a se, specialiter arguebat sic: anima non intelligit se nisi in verbo suo edito a se; sed verbum de re est similitudo eius et ita species eius; ergo etc.

< SOLUTIO >

| Dicendum ad hoc quod opinio | Antiquorum ut Empedoclis et aliorum erat quod non cognoscitur nisi | simile a simili, et ideo dicebant *animam* compositam esse ex principiis rerum omnium quatenus omnia cognoscat, ut recitat PHILOSOPHUS in I^o De anima. Et erat iste sermo eorum vulgaris, non in toto falsus. Hoc enim verum est, quod nihil intelligit nisi quod quodammodo est in actu id quod intelligitur. Sicut enim generaliter ab eo quod in potentia est, inquantum huiusmodi, nulla procedit actio, sic quod est solum in potentia intellectivum, ipsum non intelligit nisi in potentia, et si debet intelligere ipsum in actu, oportet quod sit illud quodammodo in actu, secundum quod penes hoc procedit determinatio PHILOSOPHI in III^o De anima de intellectu quoad actum intelligendi et in II^o de sensu quoad actum sentiendi.

Falsus autem erat sermo Antiquorum in hoc quod intelligebant intellectum debere realiter esse id quod intelligeret, ut habere ignem

de sua substantia ad hoc quod intelligeret ignem, et aquam | ad hoc quod intelligeret aquam, et sic de ceteris rebus. Quod non est verum. Si enim sic esset, tunc ipsae res omnes seipsas intelligerent et essent omnes intellectivae, quod falsum est. | Quod ergo semper intellectum debet esse realiter | apud intelligentem, non est verum sed quod debet esse apud ipsum aliquo modo, indubitanter verum est, ita quod quanto verius et actualius est apud ipsum, tanto verius et actualius rem intelligit.

Et ideo primum verissime et actualissime intelligit omnia ex sua substantia, quia verissime habet in se omnium rationes, | per quas res omnes verius habent esse in primo quam in propriis naturis.

Quare, cum anima separata quantum est de se, intelligibile quid est actu, quia omnino separata a materia et sibi ipsi summe actualis et praesens est, se ipsam per se et suam essentiam inter omnes creaturas perfectissime et sine omni alia specie intelligit. Hoc | ideo, quia ad hoc quod sit aliquid intelligibile in actu, nihil requiritur quantum est de se, nisi quod sit actu separatum a materia et praesens intelligenti, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in III^o De anima : *In his quae sunt sine materia, idem est intellectus et id quod intelligitur. Scientia namque speculativa et quod speculatum est, idem est.* Ubi dicit dominus ALBERTUS quia cum sit separatum, sibi ipsi | est praesens et ideo abstractione non indiget, ut secundum hoc | possumus intelligere

illud AUGUSTINI IX° De Trinitate : *Mens semetipsam per semetipsam novit*. Et hoc intelligo | de anima separata.

De anima enim coniuncta dicit PHILOSOPHUS in III° De anima, quod *intelligit se sicut et alia* (quare autem aliter se habet in hoc de anima coniuncta et separata, nihil ad propositum), quae *intelligit* secundum quod est *actu* ipsa. Quare, cum non est actu ipsa per eorum substantiam, ut dictum est, nec ipsa per suam substantiam est ratio rerum exemplaris sicut | est primum, et non restat alius modus, quibus fieri potest actu ipsa, nisi per ipsorum species informata, secundum quod determinat PHILOSOPHUS in III° De anima, absolute dicendum, quod anima nihil aliorum quae non possunt esse per suam substantiam apud animam et intima ei, intelligere potest nisi per species ipsorum. Quomodo autem anima coniuncta intelligit se ipsam, | de hoc nihil ad hanc quaestionem.

< AD ARGUMENTA >

| Quod ergo arguebatur, quod anima separata intelligit alia a se | per suam substantiam, quia actu est illa, quia semper inferius est actu in superiori, non e converso, dicendum quod verum est secundum idem genere, non autem secundum idem specie, et ita superius intelligendo seipsum per substantiam suam, intelligit omnia alia in generali, non autem in propria specifica natura vel individuali in qua res vere

intelliguntur. Unde qui habet omnes rerum rationes in se, et generales et específicas et individuales, ille solus, ut est Deus, per suam substantiam potest omnia intelligere, et qui sic non habet eas, non potest illas intelligere nisi per suas species, ut dictum est.

| Quod arguebatur, quod intelligit se per speciem editam a se, quia in verbo suo, dicendum quod aliud est verbum de re apud animam, aliud species eius. Species enim est | imago vel idolum rei qua | anima informatur, ut determinatum verbum de ipsa re concipiat et formet de illa, quod nullo modo posset facere sine illa. Verbum autem est ipsa notitia mentis quae est veritas quidditatis rei apud animam, in qua formaliter rem intelligit quam per speciem intelligit tamquam potentia et vi formativa verbi in potentia animae existente, immo, quod verius est, tamquam dispositione determinante potentiam ad verbum determinatum formandum, quae de se indeterminata est, sicut calor naturalis virtute agentis in semine determinatur ut agat ad speciem determinatam generandam. Unde est verbum sicut forma quaedam in anima generata potentia animae, sicut naturalis calor activus in semine, species vero in anima sicut virtus agentis principalis in calore. Unde, licet verbum sit quaedam similitudo rei in anima, alia tamen est et alterius rationis quam sit species, sicut est species quaedam forma generantis et virtus eius in semine, et forma generata, alterius tamen et alterius rationis. Cum | ergo assumitur in argumento quod non potest speciem edere a se nisi suo actu intelligendi, dico quod species illa quae proprie appellatur species, a phantasmate et lumine intellectus agentis editur in toto intellectu possibili naturaliter,

QUAESTIO 14

sicut naturaliter editur species coloris in organo per actum lucis. Et sicut ipsa non editur in organo per aliquem actum videndi sed est principium primi actus vi-|dendi, sic species intelligibilis edita, ut dictum est in pluri, non editur in ipso per aliquem actum intelligendi | sed est primum principium primi actus intelligendi. Falsum est | ergo illud assumptum, nec valet igitur processus ulterior habitus ex illo ad propositum maxime.

QUAESTIO 14

UTRUM VOLUNTAS SIT POTENTIA SUPERIOR INTELLECTU VEL E CONVERSO

| Sequitur de quaestionibus communiter pertinentibus ad animam separatam et coniunctam. Et erat una de comparatione duarum principalium potentiarum eius inter se, utrum voluntas sit potentia superior intellectu vel e converso; aliae vero erant quinque de comparatione actionum ipsarum.

Circa primum arguebatur quod intellectus esset altior potentia, tum quia PHILOSOPHUS dicit hoc in X^o (?) Ethicorum, tum quia secundum ipsum ratio practica est primus motor in agendis per voluntatem, tum quia AUGUSTINUS dicit XXII^o Contra Faustum : Sine *dub̃to* | in actionibus *animae contemplatio praecellit*, | quae est in intellectu,

QUODLIBET I

tum quia homo *in ratione reformatur secundum imaginem*, tum quia dirigens superius est eo quod dirigitur et iudicium rationis dirigit voluntatem.

Contra est quia voluntas est primum movens se et alia in toto regno animae, et tale est superius.

< SOLUTIO >

| Dicendum ad hoc quod potentiae animae cum nobis occultae et ignotae sunt de se sicut et ipsa substantia animae, a posteriori, modo nobis congruo, debemus omnem notitiam circa eas investigare. Praeminentiam ergo potentiae super potentiam iudicare debemus ex illis quae sunt posteriora potentiis et nobis via ad cognoscendum potentias. Et sunt tria : habitus, actus et obiectum. Et dicendum est simpliciter quod illa potentia praeminet | alteri, cuius habitus, actus et obiectum praeminet habitui, actui et obiecto alterius.

Nunc autem ita est quod omnino habitus, actus et obiectum voluntatis praeminet actui, habitui et obiecto intellectus. | Idcirco absolute dicendum, quod voluntas praeminet intellectu et est altior potentia illo.

Et patet assumptum quoniam proprius habitus voluntatis quo

fertur in bonum actu veri amoris, est habitus caritatis, quo secundum AUGUSTINUM *per se diligimus Deum et proximum in Deo et propter Deum*. Habitus autem supremus intellectus est sapientia, qua Deum et aeterna speculamur secundum AUGUSTINUM XIV^o De Trinitate. Quantum autem praeminet habitus caritatis omni habitu sapientiali et cognitivo, bene exprimit APOSTOLUS cum dicit I^a < ad > Corinthios, XIII^o: *Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam*, etc.

Quantum autem supereminet actus voluntatis qui est velle sive diligere, actui intellectus qui est scire sive cognoscere, patet ex duplici comparatione: primo ex comparatione unius actus ad alterum, secundo ex comparatione utriusque ad suum subiectum perficiendum per obiectum.

Ex prima comparatione patet intentum, quoniam, ut dicit AUGUSTINUS XII^o Super Genesim, et PHILOSOPHUS III^o De anima: *Semper agens et movens nobilius est patiente*. Voluntas autem est universalis et primus motor in toto regno animae, et superior, et primus movens omnia alia ad finem suum, ut infra videbitur.

QUODLIBET I

Movet enim rationem et omnes vires animae, ut dicit ANSELMUS, De similitudinibus. Et ut dicit AUGUSTINUS III° De libero arbitrio, subiacet intentioni animi prius ipse animus, deinde corpus quod administrat, unde ad operandum quodlibet membrum movet. Unde voluntas rationi imperat ut consideret, ratiocinetur, et consilietur quando vult et de quibus, et similiter facit ut desistat. Non sic ullo modo imperat aut movet intellectus voluntatem, ut infra magis patebit de comparatione ipsorum amplius loquendo.

Ex secunda comparatione similiter patet intentum, quoniam actione | vo-|luntatis perficitur voluntas ipsa re dilecta ut in se habet esse, quia voluntas actione sua inclinatur in ipsam rem, actione autem | in-|tellectus perficitur ipse intellectus ipsa re intellecta ut habet esse in intellectu, quia intellectus actione sua trahit in se ipsam rem intellec-| tam, voluntas autem actione sua transfert se in ipsum volitum propter | se ut eo fruatur, et per hoc, ut dicit DIONYSIUS 4° capitulo De divinis nominibus, intellectus actione sua assimilatur rei intellectae, voluntas vero transformatur in ipsum volitum. Cum ergo multo perfectius et altius est transformari in ipsum bonum ut in se est secundum suam naturam, quam assimilari ipsi vero ut est in intelli-| gente per modum intelligentis, et ita modo inferiori secundum quod dicit AUGUSTINUS IX° De Trinitate: *Cum Deum intelligimus, simili-| tudo eius in nobis fit, inferioris gradus tamen, quia in inferiori*

natura, multo perfectior ergo et altior est operatio voluntatis quam intellectus, quanto melior est amor et dilectio Dei quam cognitio eius. | Etsi enim respectu eorum quae sunt infra animam contingit e converso quod intellectus actio sit altior voluntate, quia altior et nobilior est in anima cognitio rerum corporalium quam earum amor, hoc facit secundum quid intellectum esse nobiliorem voluntate, | primus autem respectus et comparatio facit voluntatem esse superiorem simpliciter quia primum bonum et primum verum sunt per se et prima objecta voluntatis | et intellectus, et alia respectu illorum secundario et secundum quid, sicut et in aliis verum et bonum est verum et bonum secundum quid respectu primi veri et primi boni, quia natura non habet rationem veri et boni nisi ex impressione quadam primi veri et primi boni, ut alibi habebit declarari. Ita quod voluntas nullum bonum appetit nisi sub aliqua ratione primi boni, neque intellectus aliquod verum novit, nisi sub ratione aliqua primi veri, ut magis naturale sit voluntati perfici primo bono quam aliquo alio, et intellectui perfici primo vero. Et propter hoc in nullius boni fruitione vel veri cognitione perfecte quiescere possunt voluntas et intellectus, quoadusque adipiscantur primum bonum et primum verum, secundum | quod dicit AUGUSTINUS in principio Confessionum : *Fecisti nos ad Te, et inquietum est | cor nostrum donec requiescat in Te*. Quare cum esse simpliciter tale vel tale *unumquodque* magis

iudicandum est respectu eius ad *quod est* simpliciter magis et secundum naturam, | ut dicit PHILOSOPHUS in I^o Posteriorum, simpliciter et absolute melior iudicandus est actus voluntatis quam intellectus, cum respectu sui primi obiecti simpliciter melior est illo. Et hoc iuxta considerationem PHILOSOPHI in Topicis: *Si optimum in hoc genere | est melius optimo in illo genere, ex hoc simpliciter est melius illo.*

Quod autem obiectum voluntatis supereminet obiecto intellectus, patet, quia obiectum voluntatis quod est bonum simpliciter, habet rationem finis simpliciter et ultimi finis, obiectum autem intellectus quod est verum, habet rationem boni alicuius ut intellectus, et ita ut finis sub fine et ordinatum ad aliud ut ad ultimum | finem. *Multis enim existentibus finibus* particularibus, omnes sub aliquo uno continentur *et omnes* virtutes quarum sunt alii fines, *sub una quadam virtute sunt*, cuius est ultimus finis, ut dicitur in principio Ethicorum. Secundum | hoc ergo intellectus omnino sub voluntate continetur et per hunc modum, sicut in omnibus potentiis | activis ordinatis ad finem semper illa potentia quae respicit universalem finem, movet et impellit in opus omnes alias po-*tentias* | quae respiciunt fines particulares, et regulat ipsas ut facit *architectonica* alias artes in civitate, sicut dicitur in principio Ethicorum, sic voluntas rationem

QUAESTIO 14

mouet et impellit et in opus dirigit, et omnes vires animae et membra corporis.

| Absolute ergo dicendum quod voluntas superior vis est in toto regno Bad. 11^{rl}
animae, et ita ipso intellectu.

< AD ARGUMENTA >

Ad obiecta in oppositum facile est respondere.

Ad primum, ad hoc quod dicit PHILOSOPHUS in VI^o Ethicorum, dicendum quod comparatio eius ad litteram intelligitur respectu potentiarum in quibus sunt alii habitus intellectuales, et ita nihil de illo dicto ad voluntatem.

Ad secundum, quod ratio practica primo mouet, dicendum quod aliquid dicitur mouere dupliciter. Uno modo metaphorice, finem in quem mouendum est, proponendo et ostendendo. Hoc modo ratio practica mouet, et hoc volentem, non proprie ipsam voluntatem, quam (?) mouet volens. Neque adhuc | proprie ratio mouet, sed ipsum obiectum mouens per se rationem ad cognoscendum et per hoc se ostendendo tamquam bonum, metaphorice mouet volentem ad appetendum. Bonum enim cognitum mouet volentem, non ipsa ratio cognoscens voluntatem. Alio modo dicitur aliquid aliud mouere per modum agentis et impellentis in opus. Hoc modo | voluntas mouet ipsam rationem, et hoc est verius mouere.

Ad tertium, quod in actionibus animae contemplatio praecellit, dicendum quod verum est sed hoc nihil ad voluntatem, quia loquitur

QUODLIBET I

de comparatione activae vitae et contemplativae, | quarum una regitur ratione speculativa quae superior est, alia ratione practica quae inferior est, sed ambae reguntur a voluntate quae est super ambas.

Ad quartum, quod in ratione reformatur imago, dicendum quod verum est, sed non solum. Pars enim imaginis, et completa, pertinet ad voluntatem. Unde verbum mentis in quo relucet perfecta ratio imaginis, secundum AUGUSTINUM est *cum amore notitia*.

Ad quintum, quod dirigens superius est directo, dicendum quod est dirigens auctoritate, sicut dominus servum : ille est superior : sic voluntas dirigit intellectum ; vel ministerialiter sicut *servus* dominum, *praeferendo lucernam* de nocte ne dominus | offendant : tale dirigens est inferius et sic intellectus dirigit voluntatem, unde a dirigendo et intelligendo potest ipsum voluntas retrahere quando vult, sicut dominus servum.

QUAESTIO 15

UTRUM ACTUS VOLUNTATIS PRAECEDAT ACTUM INTELLECTUS VEL E CONVERSO

| Post quaestionem de comparatione intellectus et voluntatis secundum suam essentiam sequebantur quinque quaestiones de comparatione eorum secundum suas actiones.

QUAESTIO 15

Prima, utrum actus voluntatis praecedat actum intellectus vel e converso.

Secunda, utrum, a ratione propositis bono et meliori, possit voluntas eligere minus bonum.

Tertia, utrum deordinatio voluntatis causetur ab errore rationis | vel e converso.

Quarta, utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala.

Quinta, utrum voluntas magis peccat agendo contra rationem erroneam quam secundum ipsam.

Circa primum arguebatur quod actus intellectus praecedit actum voluntatis, quoniam ita est in agentibus per naturam sine propria cognitione, quod necesse est ea habere aliud cognoscens supra se, quo diriguntur in finem ab ipso apprehensum antequam illa moveant. Ergo quando in eodem sunt coniuncta cognoscens et movens, ut sunt intellectus et voluntas, prius oportet cognoscens apprehendere, quam sit possibile alterum movere.

| Contra. Ex desiderio sciendi primo investigantur prima scientiarum | principia. Desiderium est actus voluntatis. Praecedit ergo cognitionem principiorum. Ergo et omnium aliorum.

< SOLUTIO >

Dicendum ad hoc quod si loquamur de cognitione quacumque indifferenter, planum est quod sine aliqua cognitione praecedenti voluntatem | impossibile | est velle aliquid, | propter quod dicit

AUGUSTINUS: Diligere invisa possumus, incognita nequaquam. Id enim de quo nulla omnino habetur cognitio, neque *generalis* neque *specialis*, neque sensitiva neque intellectiva, omnino sub voluntate non cadit, et ita semper qualiscumque cognitio debet praecedere voluntatem. Quae bene potest praecedere ulteriorem cognitionem: per cognitionem enim imperfectam *inflammatur desiderium* ad cognitionem ulteriorem *perfectam*, ut determinat AUGUSTINUS.

Sed cum in homine duplex sit cognitio, una sensitiva et altera intellectiva, quaeritur an homo possit moveri ad volendum aliquid sola sensitiva cognitione praecedente sine omni cognitione intellectiva. | Quod enim utraque cognitione poterit voluntas hominis tangi ad volendum, dicit AUGUSTINUS III^o De libero arbitrio: *Fatendum | est*, inquit, *ex superioribus visis et inferioribus animum tangi, ut rationalis substantia ex utroque sumat quod voluerit. Qui vult, profecto aliquid vult. Nisi autem extrinsecus per sensus corporis moveatur aut occultis modis aliquid in mentem veniat, velle non potest.* Unde dubium est an aliquo interiori *corrupto* quo corrumpitur *intellectus* in homine, ut dicit PHILOSOPHUS, cum adhuc habet sensus sanos per quos multas rerum differentias cognoscit, aliquid velit per intellectum ex cognitis per sensum, an omnis appetitus circa illa sit sensitivus et | brutalis.

Et est dicendum quod non solum appetitus requirit cognitionem in eis quae non moventur sola naturali inclinatione, sed etiam determinatus appetitus requirit determinatam cognitionem, ita quod si appetitus sensitivi essent distincti secundum distinctionem sensuum, deficiente sensu aliquo, necesse esset deficere appetitum respondentem illi sensui determinato. Nunc autem sic appetitus rationalis respondet cognitioni rationali ac si sensui visus responderet aliquis proprius appetitus circa colores.

| Absolute igitur dicendum | quod voluntatis actionem necessario praecedit cognitio intellectus, sine qua praevia nihil potest velle, unde in amentibus in quibus est corruptio intellectus, nullus est appetitus voluntatis, sed solum sensibilis brutalis. Excepto enim eo quod intellectus est, non manet homo nisi bestia, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in fine IIIⁱ Politicae : *Qui intellectum iubet | principari, videtur iubere principari Deum et leges; qui autem hominem iubet, apponit et bestiam.*

<AD ARGUMENTA>

Ad argumentum in oppositum patet per iam dicta responsio. Quod enim ex desiderio sciendi procedit homo ad investigationem principiorum, hoc non est sine aliqua generali cognitione, qua voluntas excitatur ad sciendum in particulari. Unde philosophi videntes effectus et ignorantes causas, scientes in generali quia sine causa non fiebant, ut eclipses solis et lunae, inceperunt philosophari et causas rerum investigare, ut dicitur I^o Metaphysicae.

QUAESTIO 16

UTRUM PROPOSITIS AB INTELLECTU MAIORI BONO ET
MINORI, POSSIT VOLUNTAS ELIGERE MINUS BONUM

| Circa secundum arguebatur quod propositis maiori et minori bono, non potest voluntas eligere minus, quia malum non est eligibile | inquantum huiusmodi. Minus bonum respectu maioris, in eo quod minus, aliququaliter habet rationem mali, quia deficit, sicut e converso *minus malum respectu maioris* | habet aliququaliter rationem *boni* quia non tantum abundat in malo, ut dicit PHILOSOPHUS in V^o Ethicorum. Ergo simul cum minori bono proposito maiori, non potest eligere minus.

In contrarium est BERNARDUS qui dicit De libero arbitrio : *Voluntas facit secundum rationem et facit contra rationem, quia facit per ministerium et contra iudicium rationis*. Sed hoc non nisi eligendo minus bonum ubi ratio iudicat eligendum maius. Ergo etc.

< SOLUTIO >

| Ad huius quaestionis intellectum oportet videre potestatem voluntatis in usu liberi arbitrii. Est igitur intelligendum quod voluntas,

cum sit de se et natura sua appetitus rationalis, uno modo accipitur ut includit in se actum rationis, alio modo praecise ut nominet appetitum habentem praeviam | rationis actionem.

Primo modo sumendo voluntatem semper fuit omnium concors opinio quod necessitas *vio-|lentie* possit *impedire* | voluntatem a prosecutione actus exterioris et *contristare* in hoc *voluntatem* et esse contraria ei, sed quod nullo modo possit eam evellere a suo actu interiori et mutare ipsam ut *faciat opinantem aliquid* esse faciendum, *reverti et mutari a sua opinione* et appetitu in id quod est *contrarium motui qui fit per voluntatem et cognitionem*, ut dicit PHILOSOPHUS in V^o Metaphysicae.

Fuit tamen aliquorum opinio quod necessitari posset ut moveretur ad aliquod, non tamen per inferens violentiam, quia non omne necessarium | est violentum | sed solum id cuius principium est extra, vim inferens, passo non conferente sed in contrarium agente. Sed fuit eorum opinio | quod naturali motu quo sequeretur dispositionem corporum caelestium, ageretur ad volendum. Et est opinio ista contraria omni philosophiae, non solum theologiae. Tollit enim omne meritum, deliberationem, consilium, admonitionem, | exhortationem, et cetera huiusmodi. Unde contra istam opinionem dicit PHILOSOPHUS in III^o Ethicorum quod *malitias et virtutes non habemus in alia principia reducere praeter ea quae in nobis. Quorum autem principia in nobis, et haec in nobis, et voluntaria. Quibus testantur ea quae fiunt a legislatoribus. Puniunt enim et cruciant operantes mala, bona*

autem operantes honorant, velut hos quidem provocantes, hos autem | prohibentes. Et quaecumque neque in nobis sunt neque voluntaria, nullus provocat operari, puta non calefieri positum ad ignem vel non dolere laesum vel non esurire famelicum. Nihil enim minus patiemur haec.

Si autem ponamus seorsum voluntatis appetitum et seorsum rationis iudicium, hoc magis pertinet ad quaestionem, qua quaeritur, an tunc voluntas habeat liberam electionem cum iudicio vel contra iudicium rationis, vel non sed necesse sit eam adhaerere iudicio rationis sive recto sive erroneo.

Quod voluntas sic accepta necessitetur per violentiam alicuius quod eam de non volente faciat volentem, hoc a nemine ponitur, | quia omnino repugnat libertati eius et est contra PHILOSOPHUM, ut iam dictum est. Si ergo necessitatem habet volendi aliquid, oportet quod hoc sit necessitate motus naturalis alicuius fi-|gentis ipsum in volitum.

Quid autem circa hoc sentiendum | sit, considerandum est. | Cum igitur, ut dicit DAMASCENUS, *impossibile est substantiam expertem esse naturali operatione*, sicut in rebus aliis est aliquod principium activum propriarum operationum, ita et in homine. Quod quidem est voluntas, |

Principium autem activum multipliciter est in rebus.

Est enim quoddam principium activum pure naturale ex naturali inclinatione ad actum sine omni cognitione, sicut gravia moventur de necessitate deorsum et levia sursum. Tale principium non potest

dici voluntas, quia non agit sine cognitione praecedente, ut dictum est.

Est autem aliud principium activum naturale ex naturali impetu in actum, cognitione tamen aliqua praecedente, sicut est appetitus sensitivus in brutis ex naturali iudicio aestimationis. Ovis enim videns lupum naturali iudicio iudicat fugiendum et non potest iudicare non esse fugiendum, et sequitur necessario naturalis appetitus fugiendi, et fugit si potest nec potest non prosequi iudicium naturale aestimationis. Propter quod dicit IOANNES DAMASCENUS, <libro II^o cap.^o 19^o>, quod *irrationabilia non sunt liberi arbitrii; aguntur enim magis a natura quam agant, et non contradicunt naturali appetitui, sed simul cum appetierint quiddam, impetum faciunt*. Ubi *irrationabilia neque laudantur neque vituperantur*. Tale igitur principium activum non potest dici voluntas in homine, quia, ut dicit DAMASCENUS, *homo, rationalis ens, magis agit naturam quam agatur. | Si quidem velit, habet potestatem refrenandi appetitum vel sequi eum, et ideo et laudatur et vituperatur*. Unde, ut dicit ibidem, *irrationabilis est appetitus irra-*

tionabilium et aguntur a naturali appetitu, et ideo voluntas non dicitur irrationalis appetitus neque consiliatio. Voluntas enim est rationalis et liberi arbitrii naturalis appetitus. In omnibus enim rationabilibus entibus ducit magis rationabilis appetitus quam ducitur, | et hoc libero arbitrio. | Circa quod adhuc tota vis quaestionis vertitur, penes quid consistit illa libertas principaliter, an penes intellectum, an penes voluntatem.

Quidam enim opinantur quod, quia in homine iudicium istud circa | particularia operanda non est ex naturali instinctu sicut in brutis, sed ex collatione quadam quae potest in diversa ferri, quod ideo homo dicitur agere libera voluntate quia potest in illa diversa secundum rationis determinationem inclinari, quamquam voluntas ipsa non possit se divertere ab eo quod intellectu et ratione iudicatum est. Ut sic naturam liberi arbitrii consideremus ex electione includente liberum discursum rationis, in qua ex parte intellectus et rationis requiritur consilium per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum, ex parte autem voluntatis, quod acceptetur id quod consilio iudicatum est. Ita quod voluntas non possit obviare non appetendo id quod ratio praetulit, ut sic voluntatis actus sit quaedam inclinatio consequens de necessitate formam intellectus determinati per iudicium, sicut appetitus naturalis in brutis per cognitionem vel in naturalibus

sine cognitione est inclinatio sequens formam naturalem in naturalibus vel formam delectabilis | apprehensam in brutis, ex quibus necessario sequitur actio. Sed in hoc solum est differentia, quod forma naturalis, quia de se est in actu, actu semper movet, et quia sine cognitione | et apprehensione, ad unum tantum movet, ut forma gravis deorsum nisi sit impedita, sed appetitus brutalis, quia non movet nisi per cognitionem, non movet de se nisi cognitione sensitiva informata specie appetibilis et delectabilis, nec movet ad unum determinate, quia diversis speciebus diversorum | delectabilium | potest cognitiva sensibilis informari. Sed in hoc differt a voluntate, quia appetitus sensitivus statim movetur per impetum ad id quod magis apparet delectabile sensui sine omni collatione habita de apprehensis, voluntas autem non necessario movetur ad aliquod apprehensorum nisi facta collatione apprehensorum in iudicio rationis. Sed | collatione et deliberatione habita et sententia consilii apud intellectum firmata, tunc primo necesse est voluntatem sequi per appetitum id quod melius iudicatum est | consilio rationis, et inclinari ad illud. Ut in tali puncto actus voluntatis sit inclinatio quaedam naturalis sequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio quaedam naturalis consequens formam naturalem et appetitus brutalis est inclinatio quaedam consequens formam delectabilis apprehensam a sensu. Ita quod solum pro tanto homo dicatur esse liberi | arbitrii, quia motus voluntatis non est ex pura naturali inclinatione sicut est motus formarum naturalium, | et quia iudicium rationis in ipso non est ex naturali instinctu, ut sic voluntas feratur cum impetu in

aliquod particulare bonum statim apprehensum, sed exspectat iudicium rationis, quae consiliando libero iudicio potest in diversa et contraria ferri. Circa contingentia enim in quibus cadit consiliatio, ratio habet viam ad opposita, et omnia operabilia particularia contingentia quaedam sunt. Unde et circa illa circa quae non potest ratio variare iudicium, non est electio libera ut possit ad utrumlibet, immo sicut intellectus naturaliter inhaeret primis principiis scibilibus | apprehensis nec potest ab eis dissentire, ita et voluntas ultimo fini, ut non possit ab ipso re-silire quin de necessitate velit ipsum; *finis* enim se habet *in operativis sicut principium in speculativis*, ut dicitur II^o Physicorum et VII^o Ethicorum. Et sicut contingentes propositiones non habentes necessariam connexionem ad prima principia ut ad earum destructionem sequatur destructio principiorum, potest intellectus negare nec de necessitate eis assentit, | similiter nec conclusionibus post principia quousque connexionem earum ad principia cognoscat, sic voluntas particularia operabilia quae non habent necessariam connexionem ad ultimum finem, quia sine illis potest aliquis ipsum obtinere, similiter et illa quae habent ad illum connexionem necessariam, sine quibus finis haberi non potest, non de necessitate vult, priusquam iudicio rationis constet, sive vero sive erroneo, quia sine illis finis haberi non possit. Quo constante voluntas illa necessario vult, sicut intellectus necessario adhaeret conclusionibus demonstrationis conclusis ex principiis cognitis. Ut sic sit tota <vis> liberi arbitrii penes rationem et nihil ex parte voluntatis nisi

quatenus voluntas a ratione dependet, ut non possit velle nisi cognitum et modo quo est a ratione iudicatum, ut dictum est. | Sic dicentes dicerent quod propositis maiori bono et minori iuxta iudicium rationis, non posset voluntas praeeligere minus bonum, sed necesse haberet eligere maius bonum.

Contra hoc finale dictum plane est auctoritas BERNARDI supra inducta et AUGUSTINI XII^o De civitate Dei, ubi probat quod nullo modo ex apprehenso in quantum apprehensum, et quantumcumque iudicio rationis fuerit firmatum, voluntas necessario moveatur. | *Si enim, ut dicit, aliqui duo aequaliter affecti animo et corpore videant unius corporis pulchritudinem, qua visa unus eorum ad illicite fruendum moveatur, alter vero in voluntate pudica stabilis perseverat, quid putamus esse causae ut in illo fiat, in illo non fiat | voluntas mala? Quae illam res fecit? | Neque enim pulchritudo illa corporis, nam eam non fecit in ambobus, quando quidem amborum non dispariter occurrit aspectibus. An vero caro intuentis in causa est? Cur non illius? An vero animus? Cur non utriusque? Ambos enim et animo et corpore aequaliter affectos praediximus. An dicendum est | alterum eorum maligni spiritus suggestionem fuisse tentatum, quasi non eidem suggestioni propria voluntate consenserit? Hanc igitur consensionem, hanc malam quam male suadenti adhibuit voluntatem, quae in eos res fecerit,*

quaerimus. Nam ut hoc quoque impedimentum ab ista quaestione tollamus, | si eadem tentatione am-|bo tententur et unus ei cedat atque consentiat, alter vero idem quod fuerat perseveret, quid aliud apparet nisi unum voluisse, alterum | noluisse a castitate deficere? Unde, nisi propria | voluntate? Ubi eadem fuerat in utroque corporis et animi affectio, amborum oculis pariter visa est eadem pulchritudo, ambobus pariter institit occulta tentatio. Propriam | igitur in uno eorum voluntatem malam, quae res fecerit, scire volentibus, si bene intueantur, nihil occurrit.

Non ergo possumus dicere quod illam malam voluntatem fecerit iudicium rationis in uno. Fecisset enim eam eadem ratione in altero, cum aequaliter eos animo affectos fuisse ponamus. Super libertatem ergo arbitrandi in ratione oportet ponere libertatem eligendi arbitratum in voluntate, ut voluntas nulla necessitate eligat etiam quod ratio sententiat, dum tamen tale bonum non proponat quod finis est, vel in quo necessariam connexionem ad finem percipiat, ut sine illo finem | adipisci non valeat. Propter quod IOANNES DAMASCENUS libertatem ponit ex parte utriusque, ut ex parte rationis sit arbitrium liberum in arbitrando, ut dixit praecedens opinio, et cum hoc, ut ipsa voluntas sit libera in arbitratum eligendo vel respuendo. Unde dicit in libro II^o, cap.^o 24^o: *In rationabilibus entibus ducit magis rationalis appetitus quam ducitur. Libere enim in arbitrio et ratione movetur, libere arbitrio appetit et libere arbitrio vult et libere arbitrio inquit et libere arbitrio*

scrutatur et libere arbitrio iudicat et libere arbitrio disponit et libere arbitrio eligit et libere arbitrio impetum facit et libere arbitrio agit. Falsum est ergo quod tota libertas voluntatis accipitur ex parte rationis, immo est etiam ex parte sui, ut possit in contrarium iudicio rationis. Et ideo dicit AUGUSTINUS I^o De libero arbitrio : *Nulla res alia mentem cupiditatis comitem facit quam propria voluntas*, et libro III^o : *Nihil tam in nostra potestate est quam ipsa voluntas.*

Sed «verum est», dicit adversarius, «sed semper mediante iudicio rationis, quia ratio aliter potuit iudicare de operabilibus». Esto etiam quod ita sit ut dicit opinio, cum constet quod absolute intellectus potest cogi ratione ut sibi concluso assentiat, sequitur ergo per consequens, quod voluntas ratione potest cogi ad actionem, ne sit opus suasionem ad agendum cognita, sed magis ratione ad cognoscendum agenda. Et iterum, si sic esset, tunc si ratio errans posset iudicare de fine ne esset appetendus, necesse esset voluntatem finem ultimum detestari quantum est | de se, in quo tamen naturaliter habet quiescere et eidem assentire. Ex quo patet plane quod si ita est ut dicit illa opinio, nihil plus libertatis est in voluntate humana distincta | contra intellectum quam in appetitu brutali. Ille enim diversa potest appetere secundum quod sensus diversa delectabilia potest proponere, et voluntas similiter secundum quod ratio potest diversa appetenda iudicare. | Et est ex parte cognitionis differentia

solummodo ut, cum homo differat a brutis tamquam arbitrio liberum a non libero, tota ratio liberi arbitrii | secundum illos ex parte cognitionis ponenda est. | Sed si ita esset, cum ex parte eius principii se tenent virtus et malitia ex parte cuius est principaliter liberae actionis potentia, magis essent virtutes in cognitione quam in affectione et essent *vir-tutes* scientiae, ut posuit *Socrates*, cui in hoc contrariatur *ARISTOTELES*, cuius sententiam se credunt imitari ponentes dictam opinionem, quod non est verum. †

| Sed quod libertas arbitrii, qua de proximo potest homo acceptare vel renuere quod cognitio proponit, principaliter sit ex parte voluntatis, et praecise, patere nobis maxime potest hoc modo. Cum enim ex hoc liberi arbitrii sumus quod duobus propositis, unum possumus acceptare, alterum vero refutare, et hoc est eligere, naturam liberi arbitrii | ex electionis actu maxime oportet considerare, ut ibi magis et principalius et immediatius ponamus libertatem arbitrii, ubi magis, principalius et immediatius habet esse electio. Est igitur sciendum quod ad actum electionis concurrunt, ex parte intellectus scilicet, duo eligibilia proponere, ex parte voluntatis, alterum alteri praeferre, et si virtuosa sit illa electio, illud praeferre libere quod per consilium rationis iudicatum est esse melius. Non autem quod simpliciter oporteat illud praeferre, quod tamen illi dicunt.

Quocumque autem modo res se habeat, hoc tamen certum est, quod propter id quod electio aliquid habet rationis, aliquid voluntatis, dicit PHILOSOPHUS in VI^o Ethicorum quod *electio est vel intellectus appetitivus vel | appetitus intellectivus*, quasi | sub dubio ponens utrum electio principaliter pertineat ad cognitivam vel ad appetitivam, quia si ad cognitivam, tunc vere est intellectus appetitivus, si ad affectivam, tunc e converso est appetitus intellectivus. Sed hanc dubitationem aperte prius determinaverat in III^o Ethicorum, ubi dicit quod *electio est desiderium consiliabile*. Ubi dicit COMMENTATOR : *Erit utique electio appetitus eorum quae in nobis, consiliativus*. Oportet itaque scire quoniam electionis genus est non simpliciter intellectus vel appetitus, sed quod ambo commixtum. Unde et PHILOSOPHUS probavit prius de utroque per se quod electio nec est voluntas nec opinio.

Nota tamen quod electio, cum complete sit actus voluntatis, non dicitur commixtus ex utroque, nisi quia cum sit per se voluntatis, hoc tamen non est sine cognitione praecedente vel simplici vel deliberativa.

Si ergo electio principaliter dependet a voluntate, et ipsa ex natura sua libera est, et quod principale est in ipsa, libertas eius est. Libertas

ergo principaliter est ex parte voluntatis, ut si velit, agat per electionem sequendo iudicium rationis, vel contra ipsum sequendo proprium appetitum. Ita quod ad volendum simpliciter nihil faciat ratio nisi quod proponat volibilia, licet ad volendum per electionem necesse est praecedere rationis sententiam, quia aliter voluntatis appetitus | non esset electivus nec aliter proprie est rationalis nec proprie voluntas, secundum quod dicit AUGUSTINUS II^o De sermone Domini in monte : *Non est voluntas nisi in bonis*. Unde et de tali voluntate dicit PHILOSOPHUS in III^o Ethicorum : *Ex consiliari iudicantes desideramus secundum voluntatem* (id est *consilium*). Ubi dicit COMMENTATOR : *Apposuit 'secundum voluntatem', quia desiderium, ira et concupiscentia sunt, sed illae quidem aliorum, ut autem | boni | alicuius | desiderium et appetitus, voluntas*. Est tamen voluntas simpliciter, etsi sit desiderium contra consilium vel sine consilio. | Unde PHILOSOPHUS ibi statim subiungit, determinans hoc ex sententiis aliorum, dicens quod *voluntas videtur quibusdam esse 'per se boni', aliis autem 'ap-*

parentis boni'. Contingit autem | voluntabile 'per se bonum' dicentibus non esse voluntabile quod vult qui non recte vult, quia non est 'per se bonum', rursus 'apparens bonum' voluntabile dicentibus non esse voluntabile natura 'per se bonum', quia quandoque non apparet esse bonum, intellige, nisi sit etiam apparens. Et quia PHILOSOPHO neutra opinionum per se placet sed aliquid ex utraque, quasi voluntas sit utriusque boni ut voluntabilis, licet diversimode, subiungit : *Si autem hoc non placet, dicendum ergo simpliciter quidem et secundum veritatem voluntabile esse 'per se bonum', unicuique autem quod videtur, studioso | autem secundum veritatem esse, pravo autem quod contingit*. Et sicut est de voluntate, quod proprie est de bono simpliciter, similiter etiam est de apparenti bono, similiter est et de electione. Et utroque modo principaliter pertinet eius libertas, qua est principium virtutum et malitiarum, proprie ad voluntatem. Unde PHILOSOPHUS assignando differentiam electionis pro illa parte qua attinet voluntati ad opinionem, dicit in III^o Ethicorum : *In eligendo bona vel mala, quales quidem sumus*. COMMENTATOR : *boni vel mali. In opinando autem non*. COMMENTATOR : *Non enim qui opinatur, iam bonus, non autem eligens*.

Unde et si proprie et stricte velimus loqui de electionis libertate, ipsa in sola | voluntate est et nullo modo in ratione, nisi quatenus libere movetur ad diversa investiganda, a voluntate. Ratio enim

cognitiva inquantum huiusmodi, libera non est. Necessario enim movetur simplicibus | apprehensis nec est in eius potestate ea non apprehendere, similiter nec connexioni primorum principiorum per se notorum neque connexioni conclusionum non assentire, quia si conclusio apparet ei medio necessario, assentit de necessitate, si medio apparenti, valde de necessitate assentit opinando, si debiliter apparenti, necessario assentit dubitando, nisi sit medium probabilius in contrarium, ut omnis sententia rationis de connexo necessitate syllogistica concludatur. Nullo ergo modo voluntas principium libertatis a ratione habet sed a se ipsa primo, et sic electio libera. Virtutes et malitiae morales non tantum non sunt in ratione cognitiva ut in subiecto, sed nec ut in causa et principio, sed solum sicut in occasione.

| Est igitur sciendum quod voluntas tripliciter flectitur ad appetendum aliquid sibi per cognitionem propositum: duobus modis sumendo occasionem, sed non causam aut necessitatem ullam, ab alio, ut a ratione, uno vero modo, sumendo causam et occasionem a se ipsa solum.

Uno enim modo flectitur ad appetendum per electionem ex sententia rectae rationis, et est voluntas studiosa et principium virtutum; dicitur enim III^o Ethicorum: *Studiosus singula iudicat recte, et in | singulis verum ei apparet*. Talis est voluntas continentium, secundum quod dicitur VII^o Ethicorum: *Continens enim, sciens quoniam pravae concupiscentiae, non sequitur propter rationem, et*

in III^o De anima : *Abstinen-tes, | appetentes et | concupiscentes, non operantes quorum habent appetitum, sequuntur intellectum, sed tamen nulla necessitate | quia, ut dicitur Eccl. ^{tico}, XXXI^o, 1^o : Potuit transgredi et non est transgressus, et facere ma-lum et non | fecit, etiam contra scientiam, ut statim sequitur.*

Alio autem modo flectitur per passionem, etiam contra rationem, et est vo-luntas vitiosa et principium malitiarum moralium et in-continentium, secundum quod dicitur in VII^o Ethicorum : *Incon-tinens, sciens quoniam prava, agit propter passionem* (quomodo autem sciens, videbitur in quaestione sequenti), et in II^o Ethicorum : *Propter voluptatem quidem mala operamur, propter tristitiam autem a bonis recedimus.* Sed tamen nulla necessitate, secundum quod dicit DAMASCENUS : *Homo, rationalis ens, magis agit quam agatur, | ideoque appetens, si quidem velit, potestatem habet refrenare appetitum vel sequi eum.*

Tertio autem modo flectitur voluntas per se ipsam solam et ad bonum, ratione suae libertatis naturalis qua est bona | creatura Dei (quod dico non excludendo primum motorem dirigentem omne agens, tam naturale quam voluntarium, in suum finem, sine cuius virtute et directione nihil ageret sua propria actione); flectitur etiam per se ipsam omnino solam ad malum, ratione naturalis defectibilitatis qua est ex nihilo, per quam potest deficere et in nihilum naturae quod est corruptio, et in nihilum culpae quod est malum et peccatum.

Et ex tali principio defectivo potest, malo et bono proposito, praeeligere malum, sub ratione tamen alicuius apparentis boni (quia nihil omnino potest eligere, sive bona sive mala electione, neque omnino velle, nisi sub ratione alicuius boni), et maiori bono et minori proposito, praeeligere minus bonum, et aequalibus bonis propositis alterum praeferre eo modo quo in exemplo AUGUSTINI duorum aequaliter dispositorum unus potest idem eis propositum eligere, alter vero respuere.

Unde AUGUSTINUS quaerens causam et rationem malae voluntatis in altero illorum, dicit propriam in uno eorum voluntatem malam : *Quae res fecerit, scire volentibus, si bene intueantur, nihil accidit. Si autem dixerimus quod 'ipse' eam fecerit, quid erat 'ipse' ante voluntatem malam, nisi natura bona?* Dicens igitur '*ipsum*' sibi fecisse voluntatem malam, qui utique bonum ante fuerat, voluntatem quaerat cur eam fecerit. *Utrum quia natura est, an quia ex nihilo facta est? Et inveniet voluntatem malam non ex eo incipere esse quod natura est, sed ex eo quod de nihilo facta est.*

Unde laborantes in quaestione de causa mali et peccati ex parte voluntatis, errant non aspiciendo | primo quid sit malum. *Si enim, ut dicit AUGUSTINUS, libro Contra epistolam fundamenti, quaesierimus quid sit malum, neque hoc naturam esse cognoverimus, sed nihil aliud quam corruptionem ordinis naturalis, consequenter*

quaerendum est, unde sit. Quod si ille fecisset, minus fortassis in has tanti erroris angustias laberetur. Qui ergo non dubitat totum illud quod dicitur esse malum, nihil aliud esse quam corruptionem, non naturam, sed contra naturam (corruptio enim sapientiae | insipientia est, corruptio prudentiae imprudentia, corruptio iustitiae iniustitia), nullo modo dubitare debet quin voluntarium malum nullam causam aliam habet quam voluntarium defectum voluntatis, et qui quaerit aliam, nodum quaerit in scirpo. Quaerit enim causam positivam ubi | nulla est et quaerit causam defectus voluntarii voluntatis, cuius nulla alia causa est quam ipsa voluntas sibi. Et bene patet per PHILOSOPHUM quod in primis quae non habent | causam aliam, non habet locum quaestio per quare. Unde dicit AUGUSTINUS, III^o De libero arbitrio : Quando voluntas est causa peccati, tu causam ipsius voluntatis inquiris. Si hanc invenire poteris, nonne et causam eius quaesiturus es? Et quis erit quaerendi modus? Sed quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis? Aut enim ipsa voluntas est, aut non est voluntas et peccatum nullum habet. Aut ergo voluntas est prima causa peccati aut peccatum nullum est. Hoc brevissimum tene : quaecumque causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur. Si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte fallit incautum? Ergo caveat ne fallatur. An tanta fallacia

est ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo potest cavere? Peccatur autem, caveri ergo potest. Ecce si sit error in ratione qui ortum non habet ex vitio voluntatis, vel male affectantis vel non moventis ut debet ipsam rationem ad considerandum, ne fallatur. Si illum sequitur voluntas de necessitate, non peccat in agendo male. Aut ergo error quicumque est in ratione, ortum habet ex vitio voluntatis aut illo non peccatur omnino. Si ergo voluntas numquam peccat nisi ex errore rationis praecedentis, numquam voluntas peccat, sed est omnino impeccabilis.

In praeeligendo ergo inter aequalia bona alterum, vel minus bonum magis bono, vel bonum ut nunc bono simpliciter, sola voluntas sibi in hoc causa est, etsi aliquando sumit occasionem a sententia rationis vel ex tractu passionis vel ex habitus inclinatione, propter quod dicit CHRYSOSOSTOMUS super illud quod dixit pater filio suo, Matth. XXI°: *Vade operari in vineam meam*, ille autem dicit: *Nolo: Habens*, inquit, *intellectum boni et mali, et sequitur malum; in cogitationibus suis contra dominum respondere videtur: «Nolo»*. Nisi enim dixerit in corde suo: *«Nolo»*, non potest fieri ut aliquando peccet. Et ideo dicit AUGUSTINUS De vera religione: *Defectus iste quem peccatum vocamus, si tamquam febris invitum occuparet, recte iniusta*

poena videretur quae peccantem consequitur et quae damnatio nuncupatur. Nunc vero peccatum adeo voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium, et hoc ita manifestum est ut nulla huic doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. Quare aut negandum est peccatum committi aut fatendum voluntate committi. Postremo si non voluntate | maleficimus, nemo obiurgandus omnino aut monendus est, quibus sublatis, christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. Voluntate ergo peccatur.

Quod et praedicti concedunt, sed modo quo dictum est. | Patet tamen ex dictis, | quod secundum modum illum peccatum tamquam febris ex iudicio rationis habita praeoccupat voluntatem et determinat ne aliter velle possit, etsi non occupet invitum quia quantum est de se, aliter velle non potest, ut dicunt, quam ratio dictat, etsi diversimode, secundum | quod ratio diversimode potest dictare.

Dicendum igitur absolute quod bono et meliori proposito potest eligere minus bonum voluntas.

< AD ARGUMENTA >

| Ad argumentum in oppositum, quod minus bonum respectu maioris habet rationem mali, dicendum quod falsum est, secundum quod dicit AUGUSTINUS, De natura boni : *Commemoemus bona quae Deo | auctori tribuamus : omnis potentia et magna et parva, omnis salus et magna et parva*, et cetera huiusmodi, quibus numeratis

subdit : | *In his omnibus quaecumque parva sunt, meliorum comparatione contrariis nominibus appellantur, sicut ubi est maior pulchritudo, in eius comparatione minor pulchritudo deformitas dicitur, et fallit imprudentes, tamquam illud sit bonum et hoc malum.* Verumtamen dicendum quod cum dico 'minus bonum', duo dico : et 'minus' et 'bonum'. | Quod est minus, defectus est et malum quodam modo et sub ista ratione numquam appetitur, sed | solum sub illa ratione qua bonum. Ita etiam quod si omnis conditio et ratio boni quam invenit in isto, inveniretur in alio, posset libere hoc illi sibi praeeligere sola libidine experiendi. Etsi enim sciret quod non esset melius sed nocivum et deterius, illam tamen experientiam apprehendit tamquam quoddam conveniens et bonum, sine cuius apprehensione omnino non appeteret, etsi non propter illam necessario appetit, ut dictum est. Et quod amplius est, si essent duo apprehensa in omnibus aequalia, et aequalis experientia in eis habenda eidem proposita, tamen ex libertate illa qua voluntas est primus motor in eligibilibus, posset unum assumere et reliquum dimittere. Nec est dicendum quod propter indifferentiam | immobilis persisteret et neutrum assumeret, exemplo *sitientis et famelici*, qui aequaliter indiget *potu et cibo* et aequaliter ambo appetit, cui ambo *aequaliter* sunt proposita, ut tamen alterum quod praelegerit, assumat et per illud vitam suam salvat,

QUAESTIO 17

et non possit habere ambo, de quo ponit exemplum PHILOSOPHUS in II^o Caeli et mundi. Constat enim quod talis non permetteret se mori, quin potius alterum assumeret, non obstante indifferentia qua ratio iudicaret quod utroque aequaliter indigeret.

QUAESTIO 17

UTRUM DEORDINATIO VOLUNTATIS CAUSETUR A DEORDINATIONE RATIONIS VEL E CONVERSO

| Circa tertium arguitur primo quod deordinatio voluntatis causatur ab errore rationis, quia dicit PHILOSOPHUS in VII^o Ethicorum : Si fuerit *opinio universalis* rationis, et *altera* particularis cuius est *sensus*, et in *unum* convenient, | *necessarium* est *conclusum* et *confestim operari in activis*. Necessitas autem haec consistit in deordinatione voluntatis, opinio autem universalis cum sensu concordans in errore rationis, secundum quod ipse pertractat. Ergo etc.

Contra. Omnis error in ratione poena est. Poena non praecedit peccatum, quod consistit in deordinatione voluntatis. Ergo etc.

<SOLUTIO>

| Dicendum ad hoc quod distinguendo voluntatem contra rationem, deordinatio voluntatis in perverso usu liberi arbitrii consistit, quod principaliter in ipsa voluntate ponendum est, ut dictum est in quaes-

tione praecedenti. Secundum autem quod dicit AUGUSTINUS, III^o De libero arbitrio, homo secundum statum praesentis vitae *vel ignorando non habet | liberum voluntatis arbitrium ad eligendum quid recte faciat, vel resistente carnali consuetudine videat quid recte faciendum sit et velit, nec possit | implere. Illa enim peccati poena iustissima est, ut amittat quisque quo bene uti noluit, cum sine ulla difficultate posset si vellet, id est ut qui sciens recte non facit, amittat scire quid rectum sit, et qui rectum facere, cum possit, noluit, amit-|tat posse cum velit. Et sic omni homini duo ista sunt poenalia ex peccato primo: ignorantia et difficultas.*

De difficultate | in voluntate nihil ad propositam quaestionem, sed de ignorantia in ratione et deordinatione in voluntate.

Et est distinguendum de illis ut fuerunt in primo homine ex primo peccato, vel ut inveniuntur in nobis.

Si primo modo, absolute dicendum quod deordinatio in voluntate fuit causa erroris in ratione. Nescientiam enim ille homo ante peccatum potuit habuisse, sicut et primus angelus, sed ignorantiam nequaquam. Illa enim non potuit esse nisi poena peccati, et ita consequens peccatum.

Si secundo modo, sciendum quod error sive ignorantia rationis in nobis duplex est, et similiter | deordinatio voluntatis: quaedam | poenalis solum, quaedam vitiosa. Poenalis est in nobis illa ignorantia

quam habemus inflictam a primo peccato solum, et similiter est de deordinatione voluntatis ex illa consecuta. Culpabilis autem, quam habemus ex nostra discendi negligentia, et similiter | deordinatio exinde concomitans, secundum quod dicit ibidem : *Non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras. Nam illud quod ignorans quisque non recte facit et quod recte volens facere non potest, | ideo dicuntur peccata quia de peccato illo liberae voluntatis originem ducunt.* In se autem non sunt peccata, quia sicut dicit in eodem : *Quod natura rationalis est ad capiendum praeceptum, hoc est voluntas ad observandum. Ex quo autem incipit homo praecepti esse capax, ex illo incipit posse peccare. Duobus autem modis peccat : si aut non se accomodat | ad accipiendum praeceptum, aut cum acceperit, non observet.*

Si ergo loquamur de errore ignorantiae rationis et deordinationis voluntatis in nobis ut sunt poenales solum, sic praecedunt usum liberi arbitrii, et possumus loqui de eis ut sunt in habitu aut ut sunt in actu. Si primo modo, sic neutrum ab altero est, sed ambo simul et naturaliter a parentibus contracta. Si secundo modo, cum deordinatio talis voluntatis naturalis est et non deliberativa, ex pura apprehensione rationis deordinatae venit, et ideo adhuc in parvulis, si qua est deordinatio in voluntate, venit ab errore rationis. Potest

etiam et cum hoc venire a passione, sed illa deordinatio non dicitur liberi arbitrii, quia in quantum huiusmodi, est in talibus qui non sunt nati habere usum liberi arbitrii. Statim enim | cum quis fit | capax praecepti, tenetur ad eius notitiam et observantiam praecepti, et fiunt statim ignorantia rationis et voluntatis deordinatio vitiosa, si adsint, ut iam dicetur.

Si ergo loquamur de eis in nobis ut sunt vitiosa, distinguendum est de errore. Aut enim est error ex carentia scientiae debitae haberi aut ex obnubilatione scientiae iam habitae.

Si primo modo, | error rationis causatus est a deordinatione voluntatis. Ex quo enim ille culpabilis est et non habet ortum culpa nisi ex voluntate, ut praedictum est secundum AUGUSTINUM, necesse est causam praecedere voluntatis deordinationem, et hoc dupliciter in duplici modo erroris. Uno enim modo est error rationis ex | carentia scientiae debitae haberi, quia voluntas non movet rationem ad studendum et inquirendum ea quae legis sunt et de necessitate salutis. Alio autem modo, quia voluntas non retrahit rationem, cum temerario studio cadit in erroris excaecationem. Et est utroque modo voluntatis | deordinatio ex negligentia et omissione praecedens errorem rationis, ut error ille non solum error, sed | voluntarius error dici mereatur.

Nam ut dicit AUGUSTINUS III^o De libero arbitrio : *Nulli homini ablatum est scire utiliter quaerere quod inutiliter ignoratur. Nam ante omne meritum boni operis non parum est accepisse naturale iudicium*

quo sapientiam praeponat errori, ut ad hoc non nascendo, sicut forte pervenisset in statu innocentiae, sed studendo perveniat. Quod si agere noluerit, | peccati rea tenebitur tamquam quae non bene usa sit facultate quam accepit. Quamquam enim in ignorantia anima nata sit, non tamen ad permanendum in eo quod nata est, aliqua necessitate comprimitur. Nam quod naturaliter nescit, non potest animae deputari in reatum, sed quod scire non studuit et quod dignam ad recte faciendum operam | non dedit. Est enim stultitia rerum appetendarum et vitandarum non quaelibet, sed vitiosa ignorantia.

Si secundo modo error rationis scilicet proveniat ex obnubilatione scientiae iam habitae, quod contingit ex passionis fervore, de hoc est principaliter | difficultas quaestionis, scilicet de peccato incontinentis qui peccat ex passione, de quo est dubitatio, utrum passio sensualis prius inficiat voluntatem pravo consensu et mediante illa obnubilet rationem ut in iudicio suo erret, vel e converso passio illa rationem primo obnubilet ut erret, et tunc necessario cogatur sequi deordinatio voluntatis appetentis secundum iudicium rationis | errantis. | Et nota quod non est hic dubitatio quin in eo qui se continet, est scientia operandorum antequam veniat ad passionem, sed cum venerit ad passionem, dubium est an maneat in eo scientia, et si non maneat, utrum prius deficiat per | errorem scientia in ratione, qui error

rationis sit causa vel occasio deordinationis voluntatis, vel procedat primo ex passione deordinatio voluntatis, quae sit causa erroris in ratione.

Et ut hoc videatur, opus est primo videre de motu voluntatis, a quo et per quid moveatur.

| Est igitur sciendum, iuxta determinationem PHILOSOPHI et COMMENTATORIS in III^o De anima, circa capitulum de movente, quod pars animae speculativa non potest esse proximum movens, quia non considerat de operandis quid fugiendum aut quid imitandum, *motus* autem omnis voluntatis *semper est aut fugientis aut imitantis*; quia similiter neque pars animae practica, quoniam tali *intellectu dicente aliquid* esse fugiendum aut imitandum, non movetur homo ab eo quod affirmat ratio, sed quandoque movetur ex eo quod congruit delectationi sensuali, ut contingit in *inabstinente* qui non refrenat se ab illo quod ratio iudicat fugiendum. Quod declarat per simile, quoniam multoties videmus quod multi scientes aliquam artem non agunt per illam, sicut videmus multos medicos | non curare se cum infirmantur. Et hoc non est nisi quia alius est motor principalis illarum actionum quae aguntur per cognitionem. Et si non, contingeret ut omne habens

cognitionem alicuius operationis ageret illam rem quam scit, et ut ageret contraria simul, quia *scientia eadem contrariorum est*, ut dicitur in IX^o Metaphysicae. Ubi addit PHILOSOPHUS: *Igitur necesse est ut dominus verus sit aliud, et dico quod hoc est appetitus aut voluntas, quoniam non agit nisi id quod appetit in rei veritate. Ergo omne habens potentiam secundum rationem, cum fuerit appetens id ad quod habet potentiam, necesse est ut agat illud.* Ubi dicit COMMENTATOR: *Quod facit alterum magis agere quam alterum contrariorum, hoc est appetitus et voluntas. Appetitus enim cum fuerit alterius contrariorum, tunc actio agentis pendet ex illo necessario et similiter a voluntate, et potentiae non agunt de contrariis nisi illud quod magis appetunt, vel appetitu intellectus vel appetitu imaginis.*

Igitur quod dominatur in motu voluntatis, non est cognitio, cum | multoties moveatur voluntas a desiderio licet intellectus videat non debere moveri, nec simplicis notitiae, quia *illa est contrariorum* simul, ut iam dictum est secundum PHILOSOPHUM, nec iudicare per sententiam, secundum quod hoc sufficienter determinatum est in quaestione praecedenti. Unde mirum est imponere PHILOSOPHO quod velit cognitionis iudicium limitare et necessitare voluntatem ad volendum secundum formam intellectus. Sed de hoc amplius dicitur.

Quod similiter neque desiderium sensitivum determinet voluntatem ad motum, ostendit per hoc quod multi homines desiderant et concupiscunt appetitu sensitivo | sed non agunt voluntate ea ad quae moventur per desiderium, quia sequuntur intellectum, ut continentes. Et APOSTOLUS, quando dixit, Rom. VII^o: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae*.

Sed quia omnis appetitus est ad aliquid | ut obiectum | bonum, ideo determinat quod primum movens est appetitivum. Appetitivum enim cum apprehensum fuerit, tunc appetet homo per scientiam et per appetitum movebitur in opus. Et sic determinat quod ad motum duae concurrunt virtutes, scilicet desiderium et intellectus, moventes autem in ratione unius moventis primi | immobilis, quod est appetitivum. Sed quomodo appetitivum apprehensum moveat | voluntatem ut velit, de hoc tota est controversia in praecedenti quaestione. | Est igitur intelligendum | quod sicut in motis naturaliter forma naturalis duo facit — ex parte enim subiecti motum determinat, ex parte autem obiecti mobile ad motum inclinatur, verbi gratia forma gravis determinat grave ad motum deorsum et ad illum eundem motum exercendum inclinatur —, sic in | voluntarie | motis, ubi, ut dictum est, motus fit ex appetitu et cognitione appetitivi, ipsum appetitivum duo facit: ex parte enim cognitionis determinat motum in quantum est bonum apprehensum sub | ratione veri, quia nihil potest | velle homo nisi bonum cognitum, ut satis dictum est; ex parte autem

affectus inclinatur ad motum in quantum apprehensum sub ratione veri natum est afficere apprehendentem sub ratione boni. Idem enim est dispositio et forma cognoscentis sub ratione veri et obiectum appetentis sub ratione boni.

Sed hic variatur | opinio, quia deficit PHILOSOPHI determinatio. Opinio enim superius exposita et improbata dicit quod forma intellectus qua concipitur bonum cognitum sub ratione veri, sic determinatur et specificatur motum voluntatis, ut per consilium finito iudicio et conclusa sententia rationis de agendis, pro puncto et hora qua stat eius iudicium, sive fuerit rectum sive erroneum, immobilizatur voluntas et immutabili necessitate astringitur ut non possit aliter velle aut eligere quam ratio dictaverit. Ita quod, sicut si apprehendatur aliquid ut bonum secundum omnem rationem boni, cuiusmodi est bonum beatificans, quod secundum BOETHIUM *est omnium bonorum aggregatione perfectum*, voluntas non potest illud non velle, saltem in universali, pro statu praesentis vitae quando non comprehendimus naturam eius nisi ex particularibus bonis, in futuro autem in particulari quando *videbimus eum sicuti est*, sic quodcumque | aliquid comprehenditur ut bonum aliquod particulare determinatum iudicio rationis, non potest voluntas illud non velle, sive determinetur esse melius aliis sive in se absolute determinetur esse eligendum. Et hoc sive sit illa determinatio in cognoscente, ut ipsi res talis vel talis

videatur, sive ex solo obiecto cognito, sive ex aliqua dispositione in cognoscente, et hoc sive ex aliquo habitu quo informatur, sive ex passione quae in ipso est (*qualis enim unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur III^o Ethicorum), sive ex dispositione naturae simpliciter, quia bonum et conveniens naturae absolutae non subiacet consilio aut electioni, immo apprehensum statim iudicatur appetibile et naturaliter appetitur, secundum quod omnes naturaliter appetunt esse, vivere, scire et intelligere, | et cetera huiusmodi. Tenentes hanc opinionem dicerent quod omnis ordinatio et deordinatio voluntatis procedit ex ordinatione | et deordinatione rationis, ita quod si ambo, et ratio et voluntas, essent ordinata, voluntas deordinari non posset nisi prius deordinata ratione. Rationis autem deordinationem dicunt in incontinente incipere a passione appetitus sensitivi qua obnubilatur et cadit a sua recta opinione in erroneam, quam necesse est sequi, ut dicunt, appetitum voluntatis, ut sic secundum eos ratio sit media inter duos appetitus, sensitivum scilicet et rationalem. Et videtur eis quod hoc habeant a PHILOSOPHO, ubi dicit in III^o Ethicorum : *Multis deceptio propter delectationem videtur fieri. Non enim existens bonum bonum videtur. Desiderant igitur delectabile ut bonum.* Videtur etiam eis quod habeant idem ex VII^o Ethicorum, | unde sumpta est ratio ad hoc superinducta. Maxime autem quod ignorantia in ratione sit causa pravae actionis a voluntate in incontinente, videtur sentire PHILOSOPHUS, cum consentiendo Socrati quod non contingit

operari praeter optimum nisi propter ignorantiam, dicit : *et optimum quaerere circa passionem, si propter ignorantiam; quis modus ignorantiae?* Unde non videtur dubitare quin illud eveniat propter ignorantiam, sed quaerit ignorantiae modum.

Quod bonum apprehensum determinat voluntatem ad volendum tamquam id sine quo nihil potest velle, indubitanter verum est, ut habitum est supra. Quod etiam iudicium rationis circa aliquid determinatum | magis astringat voluntatem ad volendum quam bonum simpliciter apprehensum, similiter verum est. *Durum enim* est, ut dicitur in VII^o Ethicorum, *scientia existente, aliud aliquid imperari et trahere tamquam servum*. Sed quod iudicium rationis sic determinat voluntatem, ut omnino aliud non possit velle quam determinatum ab ipsa, et | quod illud non possit non velle, hoc omnino est inconueniens, ut praedeterminatum est. Bonum enim apprehensum non movet voluntatem sub ratione boni ut informans ipsam et aliquam affectionem ei imprimens, sicut apprehensum sub ratione veri movet rationem et imprimit ei notitiam, ut ideo verum apprehensum sub ratione veri potest per modum formae necessitare rationem in cognoscendo, bonum autem apprehensum sub ratione veri nullo modo potest ex ratione boni cogniti | necessitare voluntatem in appetendo, appetitu, dico, deliberato qui fit per consensum, licet forte posset eum necessitare ad ap-|petendum appetitu delectante ex apprehensione simplici praecedente iudicium et sententiam rationis.

Sed iste appetitus aut non est peccatum sed infirmitas quaedam in voluntate ex primo peccato, aut si est peccatum, non | contingit nisi ex aliquo peccato voluntatis praecedente, scilicet ex hoc quod non erat | diligens ad sibi praecavendum aut ad rationem dirigendum ne talia praesentaret inconsulta. Sed hoc omnino non est in nostra potestate, a quo mens tangatur et a quo illico voluntas afficiatur, et ideo hoc aut omnino non est peccatum, aut minimum veniale secundum illos qui ponunt motus primo primos | esse peccata. ¶

Sed in nos-|tra potestate est, cui voluntas adhaeret per consensum verum vel interpretativum, sive delectationis sive facti. De tali autem modo | necessitandi voluntatem per plenum consensum, est quaestio- nis difficultas.

| Et est omnino dicendum quod, licet verum per modum formae rationem ad discernendum necessitet, nullo tamen modo bonum per modum formae necessitat voluntatem ad consentiendum. Est enim aliter verum obiectum cognitivae et bonum obiectum affectivae. Verum enim est obiectum cognitivae ut a quo ipsa movetur et informatur sicut ab imprimente | ei aliquid. Bonum autem non sic est obiectum affectivae, sed solum ut in quod movetur. Apprehendens enim bonum cognitum per intellectum ad quod debet moveri per voluntatem, in intellectu movetur a cognito in quantum verum, tamquam a forma imprimente et inhaerente cognoscenti in quantum cognoscens est. Qui ab eodem cognito in quantum est bonum adhuc in ratione movetur tamquam a fine, nullo autem modo ipso moto in voluntate, neque a bono in quantum bonum neque in quantum verum neque vere tamquam ab aliquo imprimente et informante.

Potentiae enim volitivae nihil imprimitur quo informetur ut moveatur, neque metaphorice | tamquam a fine alliciente. Nihil enim voluntas ipsa cognoscit a quo tamquam a fine alliciatur, sed volens ipsa ratione sua cognoscit verum sub propria ratione, a quo movetur ut ab obiecto proprio sibi imprimente, | et eadem ratione cognoscit bonum sub ratione veri, a quo movetur ipsa ratio metaphorice tamquam a fine et obiecto ipsius voluntatis, | non a quo ipsa voluntas habet moveri ut ab eo quod aliquid imprimit ei formaliter, aut alio modo, sed ad quod et in quod ipse cognoscens in quantum volens habet moveri ipsa sua voluntate, ut per instrumentum et primum principium movens in finem se ipsum et illum cuius est, vel per delectationem praecedentem vel per consensum subsequentem. Ita quod a nullo alio agente impellatur ad virtutes et vitia, neque a superiori neque ab inferiori, secundum quod dicit AUGUSTINUS, III^o De libero arbitrio.

Et hoc convenit ei ex naturali proprietate voluntatis, ut cum vult, ex se per se sic moveatur, sicut lapidi quod semper deorsum nitatur. Sed differt in hoc quod lapis non potest de se aliter moveri, voluntas autem potest, secundum quod dicit AUGUSTINUS ibidem : *Credo, inquit, satis compertum esse nulla re fieri mentem servam libidinis nisi propria voluntate, neque a superiore neque ab aequali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est, neque ab inferiori,*

quia non potest. Restat ergo | ut eius sit proprius iste motus, non utique | naturalis sed voluntarius, eoque similis est illi motui quo deorsum versus lapis fertur, quod sicut iste proprius est lapidis, sic ille animi. Veruntamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis quo fertur inferius, animus vero dum non vult, non ita mo-|vetur, et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo vero iste voluntarius, | et hoc ita voluntarius ut contra naturam voluntatis sit determinari a ratione, ut illi dicunt, sed potius naturae eius est libere moveri etiam contra rationis determinationem.

Quod ex eo maxime patet, quod eadem erat natura liberi arbitrii hominis in statu innocentiae et modo. Licet enim libertas eius per peccatum modo sit debilitata, hoc nihil | facit ad variationem naturae speciei. Nunc autem ita est, quod homo in statu innocentiae ante peccatum per iudicium rationis fuerit in certa et determinata scientia agendorum, nec potuerit errare circa illa, quia error ille poenalis fuisset et poena peccatum praecedere non potuit. Homo ergo secundum dictam opinionem in statu innocentiae peccare non potuit. Quare cum certa fide tenet ecclesia catholica quod homo primus in statu illo peccavit et quod peccatum eius in voluntate nullus error in ratione praecessit, nemo est qui se excusare potest, dicendo quia nesciat quomodo ille homo peccavit, sed quod certus sit quod nos non peccamus nisi secundum determinationem dictae opinionis. Immo quilibet homo coactus necessaria ratione fundata ex fide, necesse | habet concedere quod nullo errore praecedente in ratione peccavit ille primus homo, sed directe agendo contra determinatum iudicium

rationis rectae. Quod | si sic posse agere | tunc fuit voluntatis humanae naturae, et nunc est, licet debilior voluntas nunc sit in nobis, ut difficilius se teneat in sententia rationis rectae, passione contrariante, quam tunc, quando nulla passio fuit in homine ante peccatum.

| Dicendum igitur est absolute, et aliter sana fide stante dici non potest, quod omnis deordinatio per errorem in ratione causaliter procedit ex deordinatione voluntatis per pravam affectionem, et non e converso nisi occasionaliter, in quantum cognitio praevia est ad voluntatem, ut praedictum est. | Non enim inordinate cupimus quae in notitia nostra non capimus, et ideo, ut docet PHILOSOPHUS in fine IIⁱ Ethicorum, *oportet nos pati ad delectationem, quod senes plebis patiebantur ad Helenam, etiam in omnibus dicere vocem eorum.* (Vox siquidem illorum erat, cum scirent adesse Helenam: «Fuge, fuge»: timebant | enim ne nimiam pulchritudinem eius aspicientes allicerentur ad libidinem.) Et *sic abiciendo delectationem non aspiciendo delectabile, minus peccabimus.*

Et quod sic libere poterit homo agere contra certum iudicium rationis, expresse dicit PHILOSOPHUS in III^o Ethicorum: *Videntur, inquit, non idem eligere optima et opinari, sed opinari quidem melius, propter malitiam autem eligere quae non oportet. Si autem praesit opinio electioni vel sequatur, nihil differt.* Ecce quam aperte tribuit

liberam electionem mali voluntati contrarianti opinioni rectae etiam praecedenti.

Et ideo *ad operationes virtutum*, quarum secundum PHILOSOPHUM *domini sumus* et quas *operari vel non operari in nobis est, scire parum aut nihil potest, eligere autem et operari non parum sed omnino possunt*. Nihil enim potest scire quoad determinationem voluntatis, ut vult praecedens opinio, aliquid potest tamen quoad ostensionem eligibilis. Et in hoc multo minus quam habitus virtutum, quia illi magis determinant voluntatem ad opus quam habitus scientiae, propter quod dicit PHILOSOPHUS in II^o Ethicorum | quod *virtus omni arte certior est et melior*. Certior quidem ad operis prosecutionem, quia impellit voluntatem ad opus | in modum naturae, licet scientia sit certior ad operis directionem. Neutrum tamen necessitatem | aliquam voluntati imponit.

<AD ARGUMENTA>

Ad argumentum in | contrarium, quod universalis opinio rationis, cum sit una cum particulari opinione sensus, conclusum est voluntati ut necessario agat, ergo voluntas omnino sequitur rationem, hic oportet circa hanc materiam videre mentem et intentionem PHILOSOPHI de operibus continentis et incontinentis, maxime incontinentis, quia in eo consistit tota difficultas intenti.

| Sciendum igitur secundum quod PHILOSOPHUS ipse dicit in VII^o Ethicorum, cap.^o 2^o, quod mens et intentio eius circa hoc | est primo proponere quae *alii* opinati sunt de continentia et incontinentia et *dubitare* de opinionibus instando contra ipsas, et deinde illas quae habent veritatem, *assumere* et alias praetermittere. Et quantum pertinet ad nostrum propositum, unam opinionem proponit de continentia et incontinentia quae plane continet nostrum intentum. Et est quod *incontinens, sciens aliqua quoniam prava, agit* illa victus a *passione* et concupiscentia, *continens autem sciens quoniam pravae concupiscentiae, non sequitur eas propter rationem* dicentem quoniam malae. Et statim in III^o capitulo prosequitur opinionem illam ex parte operis incontinentis, quia de illo est tota | dubitatio, qualiter scilicet poterit contingere, cum fuerit aliquis existimans recte, habendo rectam scientiam et opinionem, ut appetitus eius deordinatus in voluntate contrarietur rectae scientiae.

Circa illam ergo dubitationem | primo recitat sententiam *Socratis*, qui *aestimabat durum* esse quod *scientia* praeexistente in aliquo, *aliquid*, ut puta sensibilis concupiscentia, *imperaret et traheret ipsum* | *quemadmodum servum* ad incontinenter operandum. *Socrates* igitur omnino *repugnabat* opinioni dicentium scientem posse incontinentem esse, et semper recurrebat *ad rationem*, dicendo quod aesti-

mans de aliquo quia malum, non est possibile ut agat ipsum, et ita quod neminem possibile sit aliquid *operari praeter id quod aestimat esse optimum, sed* quod tunc solum aliquis operatur malum et quod est praeter optimum, quando ignorat hoc esse malum et praeter optimum, et quod tunc operatur ipsum *propter ignorantiam*. Socratis ergo opinio expresse fuit, quod ordinatio et deordinatio voluntatis causatur ab ordinatione et deordinatione rationis.

| Dictae autem opinioni Socratis statim instat PHILOSOPHUS dicens quod ille | sermo Socratis, quod scilicet *nullum aestimantem aliquid esse optimum, contingit operari | praeter optimum, sed* si aliquis operetur praeter optimum, hoc est *propter ignorantiam*. Dubitat in eis quae *manifeste apparent*, et contradicit eis. Videmus enim habentem aestimationem mali non continere se ab eo sed sequi passionem. Dicit etiam in aliquo consentiendo Socrati, quod | si incontinens operatur malum | propter ignorantiam passionis, quia scilicet non aestimat passionem, ut moechari, esse malum, ut dixit Socrates, *optimum est quaerere quis sit modus illius ignorantiae* propter quam incontinens operatur malum: an scilicet sit modus ignorantiae praecedentis passionem, an habitae in passione et ex passione. Et quia isto secundo modo consentiet in sua determinatione, ideo primo destruit primum modum, dicens manifestum esse *quod ante fieri | in passione incontinens non aestimat* passionem esse bonam, sed potius

aestimat eam esse malam, et quod ita non sequitur eam propter talem ignorantiam qua ante fieri in passione ignoret eam esse malam.

Deinde dictum sermonem Socratis distinguit secundum quorundam sententiam, in qua contrariantur ei | quod iam dixit, quod incontinens non habet ignorantiam ante passionem, dicens quod *quidam concedunt* dictum sermonem Socratis uno modo, alio *autem* modo *non* concedunt ipsum. Concedunt *enim* quod aestimantem optimum scientia non contingit umquam operari praeter optimum, aestimantem vero optimum opinione non concedunt numquam operari praeter optimum. Unde dicunt quod ille qui scit optimum, quia scientia firma est, a qua non contingit omnino | recedere, numquam operatur praeter optimum, sed ille qui opinatur optimum, quia opinio infirma est, a qua contingit de facili recedere, bene operatur aliquid praeter optimum. Et ideo dicunt incontinentem, qui vincitur a passionibus, non habere ante passionem scientiam optimi sed tantum opinionem, et ideo agere praeter optimum propter ignorantiam quae opponitur scientiae, non quae opponitur opinioni. Et est quasi responsio ad illam quaestionem PHILOSOPHI, *quis esset modus ignorantiae* propter quem aliquis operatur praeter optimum, quod scilicet sit ignorantia ante passionem, cuius contrarium iam dixit.

Unde quia dictum hoc contrarium est suae sententiae, ei respondet

inferius in 5^o capitulo, ubi aggreditur determinationem propriae veritatis de ignorantia propter quam incontinens operatur optimum, et *utrum sit sciens an non, et qualiter sciens*.

Et primo respondet dicto illorum qui dixerunt quod incontinens | habet *opinionem* quae debilis est, *non scientiam*, dicens quod falsum est dicere quod omnis opinio debilis est, quia hoc non est de natura opinionis, quod sit debilis et infirma. *Quidam enim* non dubitant plus de eis quae *opinantur*, quam alii de eis quae *sciunt*, et ideo penes debile et infirmum non *differunt opinio* et *scientia*, et ita non est | dicendum quod incontinens operatur malum propter ignorantiam praecedentem passionem quae opponitur scientiae, non opinioni.

Hoc ergo habens pro constanti, quod non operatur incontinens praeter optimum propter ignorantiam quae praecedit passionem, determinat consequenter quod sic operatur propter ignorantiam quam contrahit in passione et ex passione, et determinando quomodo incontinens habet scientiam et quomodo non habet. Unde quod super hoc non sit dubitatio de incontinente priusquam veniat ad passionem, quin tunc habeat scientiam, dicit manifeste translatio arabica sic: *Manifestum est quod apud illum qui se continet, est scientia eius a quo se continet, antequam veniat ad passionem*. An autem sit scientia apud eum quando venerit ad passionem, in hoc est dubium.

Determinat ergo per intentionem quod incontinens habet rationem rectam operandorum ante passionem, et circa *universalia* et circa particularia *quorum* est *sensus*, ut quod nullum dulce aut delectabile gustandum est et quod hoc dulce delectabile non est gustandum; et quod, scientia universali praesente in actuali consideratione et particulari, quae videtur esse principalis respectu operandorum, numquam sic fiat passio ut ea vincatur | incontinens, sed si contingat | ipsum incontinenter agere, hoc accidit ei recedendo | aliquantulum a recta ratione scientiae universalis et opinionis particularis. Et tunc oportet eum putare quod quicquid est dulce et delectabile, gustandum est et quod hoc dulce et delectabile gustandum est, et hoc propter deceptionem, primo et per se circa opinionem rectam particularem, a qua primo | recedit, et per consequens a recta opinione universali, ut iam dicitur. Quod non contingit propter aliquam contrarietatem opinionis rectae particularis ad rectam opinionem universalem secundum se, sed solum propter contrarietatem quam habet ad illam per accidens, scilicet per concupiscentiam circa illud de quo est opinio particularis, appetentem gustare dulce delectabile, quae trahit ad actionem gustandi delectabile | dulce, ratione uni-versali adhuc dicente quia omnino fugiendum est dulce delectabile. Et ideo cum concupiscentia vincit rationem attractam, ducit ipsam ad opinandum quod oporteat gustare hoc dulce delectabile, et sic per consequens non tenet se incontinens in ratione recta universali, sed cadit ab illa putando omne dulce delectabile esse gustandum. Et quia propter passionem non tenet se in illa, ideo principaliter | dicitur incontinens. Unde e contra bestiae, quia non habent opinionem universalem, sed solum particularem ex sensu, ideo, licet sequantur passiones, incon-

tinentes non dicuntur. Cumque autem sic erraverit in ratione universalis, putando | quod omne dulce delectabile est | gustandum, et ei addatur opinio particularis vera de qua est sensus, ut quod hoc sit dulce delectabile, tunc *conclusum* voluntati: oportet *confestim operari* potentem et non prohibitum, et hoc propter ignorantiam, ut processit ratio praedicta.

Et quod primo et principaliter fallitur circa opinionem rectam particularem, non autem circa universalem, aperte determinat per hoc quod dicit, quod opinio particularis, quantum est de se, non est scientialis, quia scientia universalium est et non particularium. Ideo non est inconveniens si circa eam homo fallatur et peccet incontinenter agendo, quia operatio non est circa universalia sed solum circa particularia, circa quae fallitur. Hoc autem esset durum et inconveniens, si primo et per se falleretur circa universalia, quorum est scientia, et secundum hoc per aliquem modum verum est quod dixit Socrates, quod impossibile est aliquem decipi secundum scientiam quam habet. Non enim praesente scientia, fit passio ut vincat, neque ipsa scientia et ratio universalis attrahitur propter passionem, sed ipsa particularis | et sensibilis opinio circa quam primo fallitur incontinens. Et sic patet quod incontinens incontinenter agit propter ignorantiam duplicis propositionis, primo particularis, circa quam primo et per se decipitur, secundo universalis, circa quam decipitur secundo, ut in passione victus, aut omnino *non habeat eas, vel*

sic habeat eas ut non sciat eas. Etsi enim eas habeat voce, secundum quod moechus in actu moechandi quandoque dicere potest quoniam moechari malum est et quoniam moechari cum hac muliere malum est, non tamen eas habet re, ut ita intelligat et sentiat sicut dicit, quemadmodum *dicentes verba Empedoclis*, nihil autem intelligentes eorum quae dicunt, quemadmodum dicit in fine 6^{ti} capituli quoad propositionem universalem et et in fine 7ⁱ quoad propositionem particularem.

Et patet ex dictis quis sit modus huius ignorantiae, quoniam non est privatione et carentia habitus scientiae, sed privatione actus et usus ex ligamine habitus, ne possit homo eo uti. Sic enim disponunt homines passiones irae et concupiscentiae, quemadmodum somnus *dormientem* et ebrietas *vinolentum* et furia *insanum*. Sunt enim omnes isti actu ignorantes, non potentes uti scientia sua propter ligamen. Unde et dissolutio ignorantiae incontinentis ut iterato fiat sciens, non est novae scientiae acquisitio sed passionis ablatio. Quemadmodum enim si quis est grammaticus, cum inebriatur ascendunt vapores et intellectum eius obnubilant et usquequo dominetur evaporatio, non potest ut grammaticus operari, post dissolutionem autem evaporationis, tunc operatur, sic et in incontinente contingit. Cognoscit enim primo quoniam malum est moechari. A concupiscentia autem vehementi gravatur intellectus ipsius et perdit talem cognitio-

nem et scientiam usquequo dominetur talis concupiscentia vehemens. Post dissolutionem autem eius confestim dissolvitur ignorantia et rursus scientiam quam habuit quoniam moechari malum est, reassumit.

Et concordant omnes in his quod sit mens et sententia PHILOSOPHI, sed quia | non aperte distinguit, an con-|cupiscentia sensualis immediate obnubilet rationem vel mediante appetitu voluntatis concordante cum appetitu sensus, in hoc solo est controversia, ut dictum est. Et videntur ambo | pro se habere PHILOSOPHUM, quia aliqua dicta eius videntur expressius esse pro una opinione, aliqua vero pro alia, ut visum est et iam videbitur amplius.

Est autem adhuc amplius aliquid intelligendum ad veritatis, | et intellectus PHILOSOPHI, maiorem declarationem: quod PHILOSOPHUS non tam damnat in vitio et peccato actum exterioris operis quam interioris consensus in delectationem, quia, ut dicit II^o Politicae de vitio avaritiae: *Magis oportet concupiscentias regulare quam substantias*. Nec etiam solum damnat interiorem consensum in opus, sed etiam totam delectationem pravam, propter quod dicit in II^o Ethicorum quod *oportet nos pati ad delectationem, quod senes plebis patiebantur ad Helenam*, ut supra dictum est. Unde PHILOSOPHUS malum | incontinentiae | non solum ponit in opere exteriori, sed etiam in interiori: et ipsius delectationis et consensus, et in delectationem et in opus exterius.

| Circa processum ergo in vitium incontinentiae sciendum quod triplex est in eo gradus principalis. Primo enim delectabile sensus mentem tangit tentando. Secundo in tentationem inducit alliciendo. |

Tertio tentationem intrare facit, voluntatem inficiendo. Primum enim non est in nostra potestate, et ideo vel in ipso nullum omnino est peccatum, vel minimum veniale secundum illos qui dicunt quod motus carnis primo primi sunt peccata venialia, et si sunt peccata, non tamen sunt in particulari voluntaria nec voluntate commissa. Sed secundum et tertium voluntate nostra committuntur, et ideo peccata sunt. Unde Dominus non docet nos orare ne tentemur, quia hoc quandoque non esset nobis proficuum, propter quod non fuit Paulus exauditus quando petivit sibi stimulum carnis auferri, sed docet nos orare ne inducamur in tentationem: Matth. VI^o: *Et ne intremus in tentationem*; Marc. XIV^o. Unde dicit AUGUSTINUS in fine De libero arbitrio: *Voluntatem non allicit ad faciendum nisi aliquod visum*, etc., ut dictum est supra.

Unde si concupiscentia solummodo animum tangendo tentet et voluntas eam statim reicit, in nullo eam inficit nec in aliquo intellectum obumbrat, sed oboediente appetitu inferiori appetitui superiori, mox tentatio cessat, sicut contingit in continente.

Unde si contingat ex aliqua passione corporali quacumque intellectum obumbrari et in ignorantiam operandorum cadere sine omni culpa voluntatis praecedente omittendo vel committendo, illa ignorantia vitiosa non est sed solum poena naturae corruptae. Ita quod in eis quae operatur homo propter talem ignorantiam, omnino excusatur, etiam si sint de genere malorum, quia nec initium et causa huius ignorantiae voluntarium est. Propter quod huiusmodi facta omnino dicuntur involuntaria, ut si furiosus occidat, cuius

furiae voluntas sua non causam nec occasionem dedit, neque in omittendo neque in committendo. Unde si Loth inebriatus sine omni culpa sua, propter ignorantiam concumbens cum filiabus suis, non peccasset omnino, ratione ligata et per consequens voluntate, ut nullo modo electione aliquid egisse potuisset. Electio enim sive recta sive | erronea non fit sine intellectu et voluntate, ut dicitur in III^o et VI^o Ethicorum, licet magis se teneat ex parte voluntatis, ut dictum est supra.

Similiter si error rationis procederet omnino a passione sensus ante omnem deordinationem voluntatis, ut nec causa nec occasio esset illius erroris, | neque omittendo neque committendo, et errorem rationis necesse esset sequi | voluntatem, ut dicit praedicta opinio, | nullo modo propter illum errorem in ratione fieret deordinatio vitiosa in voluntate, sequendo deordinationem rationis.

Immo si deordinatio vitiosa fiat in voluntate, hoc est ex sua prava delectatione vel consensu in fruitione boni apparentis cum sensu, ut ipsamet sit prima causa suae deordinationis, sicut dictum est supra, non aliqua ignorantia vel deordinatio rationis. Ex eo igitur quod | passio ipsa solum tangit animum tentando, sicut serpens fecit mulierem, nulla fit deordinatio in homine omnino, neque voluntatis a ratione neque rationis a voluntate. Sic enim bene tangit | passio continentem. | Sed cum non solum tangit tentando, sed delectatione allicit, in tentationem ducendo, tunc voluntas incipit infici peccato veniali delectationis pravae : *Et comedit sola mulier* de ligno vetito. Et tunc consimiliter incipit intellectus a claritate suae notitiae obumbrari, nec tamen statim cadit | a sua rectitudine cognitionis, sicut nec ipsa voluntas a rectitudine sui appetitus. Immo incontinens sic in-

ductus in tentationem adhuc voluntate adhaeret rectae rationi et luctatur contra passionem.

Et ideo PHILOSOPHUS, VII^o Ethicorum, <cap.^o> 15^o et 17^o, assignat differentiam inter incontinentem et intentatum: quod intentatus eligibiliter errans operatur malum, habens principium corruptum, incontinens autem ineligibiliter vincitur a turpibus passionibus nec habet in se principium corruptum.

Continens etiam bene sic in tentationem inducitur sed superat eam propter rationem, secundum quod dicit cap.^o 17^o assignando differentiam inter continentem et temperatum, dicens: *Et continens potens est nihil facere praeter rationem propter corporales delectationes, et temperatus. Sed hic quidem habens* (COMMENTATOR: *immanet rectae rationi | et superat eas*), *hic autem non habens pravas concupiscentias. Et hic quidem, qualis non delectari praeter rationem; hic autem qualis delectari* (COMMENTATOR: *praeter rectam rationem: habet enim delectationes pravas*), *sed non duci* (COMMENTATOR: *id est vinci*). Et sic incontinens concupiscens et delectans solum, reluctando ante consensum, quasi ab an-|te habet rectam rationem cui adhaeret, quasi

autem a dorso habet concupiscentiam et delectabile sensus, a quo trahitur voluntas eius quousque victa cadat in consensum perfectum actus ad quem allicitur, sive actus ille sit perseverans delectatio sive exterior operatio. Tunc enim voluntarie quasi dorsum vertit ad rationem et faciem ad passionem, subintrans vincula passionis et tentationis, et incipit comedere vir cum muliere. Et tunc primo excaecatur ratio et errat ignorans, ut praedictum est. Et sequitur concupiscentiae actum volens, non *utique ut sciens et speculans, sed ut dormiens vel vinolentus, volens quidem, secundum etiam quendam modum sciens, et quod facit et cuius gratia*, ut dicitur VII^o Ethicorum, cap.^o 17^o. Quod si omnino nesciret, non ei imputaretur, nunc autem, quia scit quid facit (ut moechus quia alienam cognoscit) et cuius gratia facit (quia propter delectationem), licet pro hora ignoret quia malum est quod facit (cuius ignorantiae ipse voluntarie causa est), cuius operationis amodo causa est ignorantia; propter ignorantiam enim pro hora passionis eligibiliter operatur malum, sicut intemperatus ab initio.

Et se habet tentatio concupiscentiae in trahendo et subiciendo incontinentem ad modum illius | mulieris de qua dicitur Proverbiorum VII^o : *Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio, praeparata ad decipiendas animas* : ecce tentatio delectationis. Sequitur : *Apprehensumque deosculatur iuvenem* : ecce consensus in actum. Sequitur :

Non est vir in domo sua : ecce oblivio rationis. Sequitur statimque quasi bos | ductus ad victimam et quasi agnus lasciviens ignorans quod ad vincula stultus trahatur, et nescit quod de periculo animae illius agitur : ecce voluntarius, immo necessarius cursus in actum peccati, de quo procedit argumentum.

Cum enim maior | sit rationis errantis universalis, et minor particularis opinio de qua est sensus, et concurrunt in unum, opus conclusum est voluntati. Et verum est quod opus sequens consensum ipsum conclusum est voluntati sic dispositae, ut non possit non agere opus interius delectationis vel exterioris actionis si fuit consensus in ipsum et non prohibeatur, et talis deordinationis in actum ignorantia est causa, auferens ad horam et scientiam et conscientiam.

Et hoc modo bene verum est quod dixit Socrates, quod *nullum aestimantem optimum contingit operari praeter optimum, sed si operetur, hoc est propter ignorantiam.* Cui bene consentit PHILOSOPHUS determinans modum verum illius ignorantiae, ut dictum est.

Nec est aliquod inconveniens voluntatem sic necessitari in actum peccati, postquam per consensum amisit usum liberi arbitrii in voluntate, sicut rationis rectae in intellectu. Secundum quod dicit CHRYSOSTOMUS super XXI^{um} Matthaei : *Omnes antequam peccemus, liberum habemus arbitrium | si nolumus sequi | diaboli voluntatem, sed si semel peccantes obligaverimus nos operibus eius, iam nostra virtute evadere non possumus. | Homo antequam peccet, liberum habet ar-*

bitrium utrum velit sub regno esse diaboli. Cum autem peccando se tradiderit sub eius regno, iam non potest de potestate eius exire et sic prima voluntas eius in necessitatem vertitur, sed non habet excusationem, quia potuit non esse sub potestate diaboli si voluisset. Cui concordat PHILOSOPHUS, cum dicit in III^o Ethicorum : | Si autem non ignorans aliquis operetur ex quibus erit iniustus, volens iniustus utique erit. Non tamen si velit, iniustus existens requiescet (ubi alia translatio : ut faciat actiones iustitiae et cohibeat se ab iniustitia), et erit iustus. Neque enim qui aegrotat, sanus (secundum aliam translationem : erit quando voluerit). Et si sic contingit, volens aegrotat incontinententer vivens et inboediens medicis. Tunc quidem inerat ei non aegrotare. Emissio autem non adhuc, quoniam neque dimittenti lapidem adhuc ipsum | possibile resumere, sed tamen in ipso | mittere et proicere. Sic autem et iniusto et incontinenti. Ex principio quidem inerat tales non fieri, | propter quod volentes sunt, factis autem non adhuc inest non esse. Ubi dicit | COMMENTATOR : Neque qui in praecipitium se ipsum dimittit, quando vult retinebit | descensum, neque desiderium concedens refrenabit opus. Nota tu, qui dicis PHILOSOPHUM intendere deordinationem rationis per ignorantiam esse causam deor-

dinationis voluntatis in vitium, non e converso. Nota, inquam, quia dicit : *si non ignorans aliquis operetur ex quibus erit iniustus*. Opus ergo ex quo est iniustus, praecedit privationem scientiae per praesentem ignorantiam, et est deordinatio voluntatis prima causa in hoc deordinationis rationis. Nec excusat sequens ignorantia, immo magis auget peccatum. Erat enim in nobis non ignorare, quando in principio eramus non ignorantes, nolentes agere secundum scientiam. Et ideo dicit in VII^o Ethicorum, cap.^o 17^o, quod *incontinens assimilatur civitati cui calculantur omnia necessaria, et leges studiosas habet, utitur autem nulla*. Unde ibidem, determinans quomodo incontinens non est prudens, dicit quod *prudens non solum est aliquis in scire, sed in operari et practicum esse*. Et ex hoc *incontinens* est, quia non est practicus, quia, ut dicit ibi alia translatio, *incontinentis opus non congruit suae scientiae*. Unde et in eodem, cap.^o 15^o, assignans differentiam incontinentis et intemperati, dicit quod *incontinens talis est, qualis non propter persuasum esse sequitur eas quae secundum superabundantiam, et quae praeter rectam rationem, | corporales delectationes; intemperatus autem persuasus est*. Vult ergo manifeste quod incontinens sequitur delectationes non persuasus. Si autem

ignorantia et deordinatio rationis esset causa deordinationis voluntatis in sequendo delectationes, videretur ei bonum sequi eas hora ignorantiae antequam voluntas deordinaretur per illam ignorantiam, et sic esset ei persuasum tunc in passione existenti sequi eas, sicut intemperato hoc semper est persuasum, qui habet principium corruptum. Quod falsum est. Unde dicit ibi COMMENTATOR quod *incontinens non est persuasus quoniam bonum est moechari, neque eligens, | sed ineligibiliter, hoc est sine electione*, hoc agit. Vult ergo quod pro hora actionis non est ei persuasum nec eligibiliter agit, sed passione convictus, ut quasi passioni imputetur et vis sit ei facta ante ignorantiam. Et ideo peccatum illud non ex ignorantia nec ex electione, sed ex passione proprie dicitur factum, et quoad hoc peccatum, peccans est ignorans ignorantia concomitante peccatum tamquam poena peccati. Sed postquam intravit ignorantia, tunc | persuasum est ei ratione erronea, quia moechari bonum est. Et tunc propter ignorantiam peccat et eligibiliter peccat peccato voluntario, ad quod agendum sibi necessario conclusum est, ut dictum est prius. Et omnis sic peccans est ignorans ignorantia quae praecedit et est causa peccati sequentis; ipsa tamen sequitur aliud peccatum primae voluntatis malae.

| Et ita | secundum istum modum nostrum ponendi dicimus quod concupiscentia non deordinat iudicium rationis nisi mediante deordinatione voluntatis, ita quod, ut dicitur VII^o Ethicorum, cap.^o 17^o,

prudens et studiosus secundum morem non in scire solum est prudens, quod pertinet ad rationem, sed etiam in eo quod est practicum esse, quod pertinet ad voluntatem; incontinens autem deficit primo et principaliter ab eo quod est practicum esse, et deinde ab eo quod est scire. Propter quod PHILOSOPHUS | ibi distinguit incontinentem a prudente potius penes hoc quod non est practicus, quam penes hoc quod non est sciens.

Quod autem ex parte voluntatis qua debet homo esse practicus, prius | deordinetur incontinens (prius, dico, non duratione sed causalitate : simul enim fuit error rationis et deordinatio voluntatis), quam ex parte rationis qua debet homo esse sciens, aperte patet ex determinatione PHILOSOPHI, < cap.º 7º >, circa rationis deordinationem ex passione. Dicit enim quod, *quando* est universalis opinio scientiae prohibens, non gustare dulce delectabile, ut est illa quod nullum dulce delectabile est gustandum, cui contraria est opinio alia *universalis* erronea quae dicit *quoniam omne dulce delectabile* est gustandum, et est alia opinio particularis ex sensu, quoniam '*hoc est dulce*', *hoc operatur*, hoc est, gustat dulce, *si forte insit concupiscentia*. Tunc enim illa opinio universalis recta dicit fugere, haec autem concupiscentia trahit ad gustum. | Trahit autem, ut dicit COMMENTATOR ibidem, non circa universalem opinionem, sed circa particularem. Universalis enim non trahitur propter passionem, sed sensibilis, et propter tractum a concupiscentia circa illam, accidit a ratione uni-

versali et opinione particulari aliquo modo incontinenter agere. Et dicit secundum COMMENTATOREM, quod *incontinens non immediate cadit a recta ratione universali et particulari, sed mediante concupiscentia* quae trahit. Sed quid est quod trahitur per se a concupiscentia, et ducitur? Constat quod hoc non est nisi voluntas et appetitus rationalis ab appetitu sensibili, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in III^o De anima : *Vincit autem et movet aliquando phantasia deliberationem, aliquando autem haec illam, sicut sphaera, appetitus appetitum, cum inabstinens fiat, sed scibile non movetur*. Illud autem quod per se et primo trahitur circa particularem opinionem, primo fallitur, et illud quod secundum accidens, secundario. Quare, cum voluntas per se trahitur a concupiscentia, non ratio (quia ipsa ut scientialis est, *nihil appetit*), et per huius tractum secundum accidens, cadit ratio a sua recta opinione, ut dicit. | Ratione indiget qui non videt quod eius intentionis est, quia voluntas tracta a concupiscentia prius deordinatur in male appetendo, quam ratio in male iudicando. Et per hoc, ut dicit, videtur accidere quod quaerebat Socrates : quod impossibile erat hominem decipi secundum scientiam quam habebat. Quod verum est, ut in hoc ei consentit PHILOSOPHUS, primo et per se; | per accidens autem et secundario non est inconveniens eum decipi secundum scientiam, ut contrarium recto opinetur, primo circa

opinionem particularem quae scientialis non est, ultimo autem circa opinionem universalem quae scientialis est, ut supra expositum est. | Et nota quòd causa erroris hominum circa mentem PHILOSOPHI ex hoc est, quod non distinguit rationem penes illud quod in ea scientiale est, pertinens ad | cognitivam, et penes id quod practicum est, pertinens ad | affectivam. Et dicit rationem duci et trahi et imperare et percipere, quod totum pertinet ad effectivam partem. Dicit etiam eam videre, opinari, scire et ignorare, quod pertinet ad cognitivam. Nec debet sic distinguere, quia non est hic sermo ei nisi de ratione practica, quae ex | cognitivo et affectivo integratur, ut dictum est. Unde quia non distinguit, et dicit simpliciter rationem a passione transmutari ne possit uti scientia, sicut contingit in ebrio et vinolento et dormiente, et ideo incontinentem propter ignorantiam operari praeter optimum, sumentes rationem pro parte cognitiva solum, dicunt eam per se et primo transmutari per passionem a scientia in ignorantiam, et per hoc deordinari voluntatem et propter ignorantiam peccare. Sed non | sic est intelligendum, immo debemus, ut dictum est, rationem distinguere, et considerare quid per se et primo conveniat parti utrique, et quomodo a passione primo transmutatur quod est affectio-*nis*, et deinde quod est cognitionis. | Aliter enim numquam in pluribus passibus Ethicorum poterimus mentem PHILOSOPHI attingere.

| Nihil igitur restat nobis in hac quaestione, nisi unum dictum PHILOSOPHI in III^o Ethicorum exponere quod contrarium videtur Bad. 18

eis quae diximus. *Deceptio*, inquit, *propter delectationem videtur fieri. Non enim existens bonum bonum videtur. Desiderant igitur delectabile ut bonum.* Hoc non est nobis contrarium sed continet nostrum intentum. Re vera propter delectationem fit deceptio, sed primo ex parte eius quod practicum est, deinde ex parte eius quod cognitivum est, ut dictum est. | Et sic videtur penes cognitivam eis bonum quod non est bonum, et propter huiusmodi | ignorantiam desiderant per voluntatem delectabile, ut circa ipsum in opere vel interiori vel exteriori compleant suum desiderium, cui in prima voluntatis deordinatione consentiebant, ex qua rationis deceptio est consecuta, ut dictum est. Vel potest dici quod cum dicit : *propter delectationem fit deceptio*, non stat ibi 'delectationem' solum pro delectatione appetitus sensitivi, sed et voluntatis; propter voluntatis enim delectationem, qua condelectatur sensui et vincitur ut cadat in consensum delectandi vel delectabile exterius perficiendi, decipitur ratio, ut videatur ei bonum quod non est bonum; propter quam deceptionem desiderant delectabile ut bonum, sicut dictum est.

QUAESTIO 18

UTRUM VOLUNTAS DISCORDANS A RATIONE ERRANTE
SIT MALA

| Circa quartum arguebatur quod voluntas discordans a ratione errante non sit mala, quia voluntas discordans praecepto inferioris 5

quod discordat a praecepto superioris, est bona, non mala, | quia propter praeceptum superioris contemnendum est praeceptum inferioris. Talis autem est voluntas discordans a ratione errante, quia error eius est contra praeceptum divinae legis, quae est praeceptum superioris respectu cuius ratio est inferior praeciens. Ergo etc.

Contra. Ad Romanos dicit APOSTOLUS : *Quod non est ex fide, peccatum est.* Glossa : *Contra conscientiam.* Contra conscientiam est voluntas discordans a ratione errante. Ergo est peccatum et malum.

< SOLUTIO >

| Hic est in principio sciendum, quod non sunt idem in operandis ratio recta et conscientia. Ex universalibus enim regulis operandorum quae sunt de dictamine legis naturae, quasi ex propositione maiori, et particularibus operandis sumptis sub illis regulis universalibus consilio rationis, quasi ex minori propositione, formatur ratio recta operandorum particularium. Sed nondum ex hoc habetur operandi conscientia, quia tunc omnis habens operandorum notitiam haberet de operando conscientiam, et habens maiorem notitiam haberet strictiorem de operando conscientiam. Quod falsum est, quoniam saepius videmus habentes maiorem operandorum notitiam, minorem

habere operandi conscientiam. Unde e contra ratio erronea non est idem cum erronea conscientia, et hoc ideo quia conscientia ad partem animae cognitivam non pertinet, sed ad effectivam. Sicut enim in cognitiva sunt | lex naturalis ut universalis regula operandorum et ratio recta ut particularis, sic ex parte voluntatis est quidam universalis motor stimulans ad opus secundum regulas universales legis naturae, et dicitur 'synderesis', quae est in voluntate quaedam naturalis electio semper concordans cum naturali dictamine legis naturae, et ideo dicitur 'synderesis', hoc est 'cum-electio' a 'syn', quod est 'cum', et 'haeresis', 'electio', et quidam motor particularis stimulans ad opus secundum dictamen rationis rectae, et dicitur 'conscientia', quae est in voluntate quaedam electio deliberativa semper concordans cum dictamine rationis rectae; et ideo dicitur 'conscientia', hoc est 'cum-scientia', quia electio in voluntate deliberativa concordans cum scientia in ratione recta. Et semper formatur conscientia a consensu et electione liberae voluntatis iuxta iudicium et sententiam rationis, ut si sit ratio recta, recta est et conscientia, si sit ratio erronea, erronea est et conscientia. Et quia conscientia non formatur nisi ex volentis libera electione, licet iuxta notitiam rationis, ex hoc contingit quod aliqui multam notitiam operandorum habentes, nullam vel modicam habent in se conscientiam de operando secundum scientiam, et hoc vel quia de operando nihil deliberant sed | omnia praecipitanter agunt, vel si deliberant, libere tamen contra scientiam eligunt, et omnino ipsam respuunt, | aut debiliter eam

in eligendo sequuntur et contraria his quae noverunt, agunt. Unde omnes tales agunt contra scientiam sine omni conscientia remordente aut modica, solum habentes remorsum synderesis, | quae omnino exstingui non potest.

Non est igitur idem quantum ad propositam quaestionem, voluntatem discordare a ratione erronea et a conscientia erronea, quamvis omnis discordans a conscientia erronea discordet a ratione erronea, eo quod omnis conscientia sive recta sive erronea formatur iuxta rationem rectam aut erroneam. Potest enim voluntas discordare a ratione erronea, licet non a conscientia erronea, quia forte errans non habet conscientiam formatam iuxta | rationem.

Nec tamen restat quoad propositam quaestionem, nisi quod semper magis peccat contra erroneam conscientiam peccans quam solum contra erroneam rationem, eo quod magis contemnit. Agens enim contra conscientiam contemnit iudicium rationis et voluntatis inclinationem simul. | Agens autem contra erroneam rationem tantum, non contemnit nisi iudicium rationis tantum, non inclinationem | voluntatis, nisi quoad synderesim, ut dictum est.

Sed quantum pertinet ad propositam quaestionem, dicendum quod cum omnis ratio erronea sit per aliquam ignorantiam, et secundum PHILOSOPHUM in III^o Ethicorum *ignorantia* quandoque causat involuntarium, quandoque non, et non est malum moris sive peccatum nisi voluntarium, ut patet ex praedeterminatis, distinguendum est ex parte ignorantiae quae est causa rationis erroneae. Aut enim est talis quod tollit omnem rationem voluntarii, aut non.

| Si primo modo, tunc tollit omnem rationem boni et mali moralis, et est ignorantia causans involuntarium, | proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiae absque omni negligentia ignorantis. Quae dicitur ignorantia facti. Et talis voluntas | discordans a ratione errante est mala, quia ille error omnino | excusatur, ut si ratio erret in hoc quod credat aliquam suppositam suam esse, ut Iacob credidit de Lya, in quam numquam consensit, et ea petente noluit cognoscere eam. Voluntas est mala simpliciter et bona secundum quid.

Si vero ignorantia non sit | talis quod tollat omnem rationem voluntarii, sed manet aliquo modo voluntarium, sive directe sive indirecte, directe ut quando erat affectata, indirecte ut quando propter negligentiam inquisitionis et studii est inducta circa illud quod necesse erat scire, ut est legis mandatum, quae dicitur ignorantia iuris, tunc error rationis non excusat voluntatem operantem secundum rationem, | quia quodammodo est voluntarius. Ubi enim initium est voluntarium, et omnia sequentia. Neque etiam potest excusari voluntas discordans ab ea circa quodcumque genus actionis sit, quin sit mala. Quoniam enim bonitas et malitia voluntatis proprie dependet ab obiecto in quantum ei per rationem proponitur, ut voluntas eo modo dependeat a ratione ostendente | ei obiectum quo dependet ab ipso obiecto, propter hoc voluntas discordans a ratione errante semper est mala, etsi non propter obiectum per suam naturam, tamen secundum quod ei mediante iudicio rationis proponitur. Ut cum malum simpliciter repraesentet ratio voluntati sub ratione boni simpliciter, voluntas cum ab illa discordat, fertur in contrarium sub ratione boni ut nunc et mali simpliciter, et ideo peccat ex contemptu, postponendo id quod putat esse divinae legis, illi quod non putat esse tale, et non tantum damnatur voluntas ex eo quod agit, sed ex eo quod intendit agere.

QUAESTIO 19

Talis ergo perplexus est, ut necesse sit eum peccare, nisi errorem deponat.

<AD ARGUMENTA>

Ad argumentum in oppositum, quod agens contra rationem erroneam oboedit praecepto superioris, dicendum quod verum est in re praecepta, non tamen apprehendit illud sub ratione praecepti, immo potius sub ratione eius quod est contrarium praecepto. Propter quod mala est ipsa voluntas ex intentione agentis, licet non ex ratione rei actae, ut dictum est.

Argumentum in oppositum, quod *omne quod non est ex fide* (hoc est *ex conscientia*) *peccatum est*, | bene procedit, praeter hoc quod ibi non sumitur conscientia proprie, sed large pro rationis putatione.

QUAESTIO 19

UTRUM VOLUNTAS MAGIS PECCET AGENDO CONTRA RATIONEM ERRANTEM VEL SECUNDUM IPSAM

| Circa quintum arguebatur quod magis peccat agens contra rationem erroneam quam cum ipsa. Ille enim magis peccat, qui minus habet excusationis, et minus qui magis. Sed peccans contra rationem erroneam nihil habet excusationis in peccando, peccans autem agendo secundum ipsam habet saltem in excusationem dictamen rationis proponentis sibi obiectum. Ergo etc.

QUODLIBET I

Contra. Quod sapiens eligeret facere prae alio, minus est peccatum, quia de duobus malis minus malum praeeligendum est. Sapiens autem praeeligeret potius facere contra rationem errantem quam cum ipsa. Ergo etc.

< SOLUTIO >

| Dicendum ad hoc, secundum distinctionem praemissam de | ignorantia in ratione erronea : aut causat omnino involuntarium secundum praedictum modum, aut non.

Si sic, peccatum est facere contra rationem et non est peccatum facere cum ipsa, ut dictum est.

Si non, aut ergo est ignorantia affectata aut non, sed neglecta.

Si primo modo, maius est peccatum agere cum ratione erronea, quam contra illam. Illa enim ignorantia in nullo excusat sed magis aggravat. | Verbi gratia, | si quis credit esse suam quae ei supponitur et non est, sed procuravit | se ignorare et | probabiliter deberet non credere esse suam, magis peccat petenti reddendo debitum cum ratione erronea, quam denegando.

Si secundo modo, minus peccat | agendo cum ratione erronea quam contra eam, quia non peccat agendo cum ea nisi quantum meretur ipsa ignorantia. Verbi gratia, si quis credit illam esse suam quae ei supponitur et non est, sed istam ignorantiam non habet nisi propter aliquam negligentiam modicam, omittendo diligentiam quam debuit apposuisse investigando quae esset, iste magis peccaret denegando debitum petenti, quam red-dendo secundum erroneam rationem.

<AD ARGUMENTA>

Per haec patent obiecta.

Primum processit bene de ignorante erronea conscientia primo modo quia ille omnino excusatur, et tertio modo quia ille in parte excusatur, sed de ignorante secundo modo nullo modo procedit quia ille in nullo excusatur.

Ad argumentum in oppositum, quod magis est eligendum quod eligeret sapiens, et hoc est semper agere contra rationem erroneam, dicendum quod verum est ab illo qui potest se conformare notitiae sapientis, saltem credendo illi, non autem de illo qui semper tenet rationem contrariam, quia ille non reputat alium sapientem consulentem contrarium, et ita contemneret, sequendo ipsum ut fatuum contra illud quod credit rectam rationem.

QUAESTIO 20

UTRUM MAGIS SIT ELIGENDUM NON ESSE OMNINO
QUAM IN MISERIA ESSE

| Sequuntur quaestiones de homine, et quaerebantur quaedam pertinentia ad singulos homines generaliter, quaedam vero pertinentia ad homines constitutos in diversis statibus ecclesiae specialiter.

Circa primum quaerebatur unum pertinens ad statum miseriae, plura autem alia pertinentia ad statum culpae.

De primo expediamus primo, quia est annexum quaestionibus praecedentibus de electione voluntatis. Et est utrum magis eligendum est non esse omnino quam miser esse.

Quod melius sit non esse, et magis eligendum quam miser esse,

QUODLIBET I

arguebatur per illud quod dicitur de Iuda, Matth. XXVI^o: Melius illi | *esset si natus non fuisset homo ille*. Hoc autem non est nisi propter esse | miseriae quod ei incumbibat. Ergo etc.

Contra. Ens et bonum convertuntur. Similiter non ens et malum. Sed malum in quantum huiusmodi, nullo modo est eligibile, quia nihil eligitur nisi in ratione boni, quae nulla est in non esse. Ergo etc.

<SOLUTIO>

| Ut omnes sinus quaestionis huius excutiamus, sciendum est quod duplex est miseria, poenae scilicet et culpae, et secundum utrumque modum quaestio habet difficultatem, quoad aliud tamen et aliud, ut videbitur. Quantum ad miseriam quidem poenae tractat AUGUSTINUS istam quaestionem in III^o De libero arbitrio. Quantum ad miseriam autem culpae tractat eam PHILOSOPHUS in IV^o et in IX^o Ethicorum.

Circa primum membrum AUGUSTINUS primo destruit sententiam erroneam aliorum, deinde determinat propriam veritatem. | Sciendum igitur, secundum quod recitat AUGUSTINUS, quod aliqui dicebant quod *non esse* magis esset eligendum, quantum est ex parte eligibilis, quam poenale esse, et etiam ex parte eligentis, ita quod homo magis debet eligere non esse quam poenale esse, sed quod modo contrarium contingat, scilicet quod aliquis magis eligat poenale esse quam non esse, hoc contingit duplici de causa. Una qua dicitur *quod* homo

mavult miser esse quam non esse, ne post non esse sit miserior, et sic minorem | miseriam praefert maiori. Alia qua dicitur quod homo potest dicere : Malo miserum esse, quia iam sum, et ideo non possum mihi aliter consulere. Si autem priusquam essem, potuissem mihi aliter consulere, eligere deberem potius non esse quam miserum esse. Nunc autem, quia timeo non esse, ad ipsam miseriam pertinet qua nunc id quod velle non | deberem, magis volo. Magis enim non esse quam miser esse velle deberem. Nunc autem fateor me quidem malle miserum esse quam nihil. Sed tanto stultius id volo, quanto miserior. Tanto autem | miserior, quanto verius video non hoc me velle debuisse.

| Contra istos AUGUSTINUS primo ostendit quod non esse, quantum est ex se, nullo modo potest esse magis eligibile quam miser esse, sed e contra | miser esse necessario magis est eligibile quam non esse. Et est sua ratio, quod non esse privat omnem rationem boni, miser autem esse non privat. Per poenam enim aliquid de bono esse naturae privatur et aliquid relinquitur, et sic melius est et magis eligendum, tamquam id quod habet | aliquid boni, eo quod nullam habet rationem boni.

Secundo ostendit quod similiter quantum est ex parte eligentis, homo non debet magis eligere non esse quam miser esse, sed e converso, duabus rationibus.

Quarum prima est : quod aliquis velle et eligere debuit, hoc est melius.

Quod non est, melius esse non potest eo quod miser est, ut dicit praecedens ratio. Ergo nullo modo magis velle aut eligere debuit homo non esse quam miser esse.

Secunda ratio ad idem est : *quod quisque debet eligere et ita recte eligit, cum | ad id pervenerit, necesse est ut melior fiat. Melior esse non potest qui non est* eo qui in poenis est, ut dictum est. *Nemo ergo recte potest aut debet eligere non esse* magis quam miser esse.

Tertio reprobatur illos duos modos | quibus praedicti ponebant contingere quod aliquis magis appeteret miser esse quam non esse.

Primo primum, dicens quod nullus potest eligere miser esse *ne post non esse miserior sit*, cum simpliciter deberet praeeligere non esse, quia miseria post non esse non est aliud quam non esse, et ideo si secundum se non potest velle non esse, non potest velle non esse ne miserior sit post non esse.

Secundo reprobatur secundum, dicens quod nemo potest dicere : « *Malo miserum esse quam omnino non esse, quia sum*, etc. », ut dictum est iam, quia hic sibi cavere debet *ne erret ubi se verum videre putat*, nesciens quam magnum bonum sit ipsum esse, quod et | boni et miseri volunt. Et quod errat, statim ostendit dicens : *Vide quam absurde et inconvenienter dicatur : malle non esse quam miser esse. Qui enim dicit se malle potius hoc quam illud, eligit aliquid. Non esse autem non est aliquid. Et ideo nullo pacto potes recte eligere quando quod eligas, non est.*

Simpliciter ergo et absolute dicendum quod in poenis esse magis est eligendum et melius est, tam ex parte eligentis quam ex parte eligibilis, quam non esse.

Ne tamen credatur quod nullo modo omnino non esse possit magis eligi quam in poenis esse, ideo consequenter ostendit quomodo hoc sit possibile, et quomodo non. Et distinguit quod voluntas eligere potest, aut ut est natura aut ut est deliberativa.

Primo modo dicit quod nullo modo potest appetere non esse, sed esse solummodo, quaecumque sit, etiam si sit poenale, magis appetit quam non esse. Licet enim unum esse magis appetat quam aliud esse, ut esse non poenale quam poenale, non esse tamen numquam omnino eligit. Non enim odit esse poenale nisi propter *naturale desiderium quietis, quae non nihil, sed aliquid est*. Et ideo dicit: «*Si quis dixerit: «Non esse quam miser esse me mallet», respondebo: «Mentiris, quia cum miser esse nolis, esse vis tamen»*».

Si vero voluntas eligat aliquid ut deliberativa, tunc subdistinguit. Aut enim voluntas est deliberativa ratione recta aut falso errore decepta.

Primo modo distingui potest de non esse, quia ipsum non esse propositum aut est non esse simpliciter: sic adhuc non potest plus eligere non esse quam esse poenale, quia, ut dictum est, non esse simpliciter nihil habet in se eligibilis, et recta ratio nihil eligit nisi secundum se eligibile; aut est non esse in uno statu propter esse melius quod expectatur in alio statu, secundum quod APOSTOLUS cupiebat *dissolvi et esse cum Christo*, magis eligens non esse in vita ista quam

esse, propter bonum quod exspectabat in alia vita, sicut e converso mali magis eligunt hic esse in miseria quam non esse, quia maiorem miseriam timent incurrere in alia vita.

| Si autem voluntas fuerit falso errore decepta, et hoc circa ipsum non esse tamquam intelligibile a ratione acceptum, hoc contingit dupliciter. Aut enim ista deceptio contingit circa non esse in uno statu propter esse melius circa ipsum quod exspectatur in alio statu, sicut contingit de illis, ut dicit AUGUSTINUS, *qui urgente | miseria sese interrimunt, eo quod confugiunt ubi melius sibi fore | putaverunt*. Aut contingit circa ipsum non esse simpliciter, putando non esse esse quoddam eligibile plus ipso poenali esse, et hoc propter rationis obnubilationem ex poenae | perturbatione : *Qui enim, ut dicit AUGUSTINUS, urgente malitia poenali sese interimit, si nullum se futurum esse omnino crediderit, falsa est electio nihil eligentis. Nam si eligit non esse, profecto se nihil eligere, etsi nolit respondere, convincitur*. Hoc modo Cato impatiens subici Caesari seipsum occidit. Unde AUGUSTINUS concludens super hoc suam intentionem dicit : *Ut de hac tota re, si potero, dicam quod sentio, nemo mihi videtur, cum se ipsum neecat aut | quolibet modo emori cupit, habere in sensu quod post mortem non sit futurus, tamen etsi aliquantulum hoc in opinione habeat*. Et intendit ibi sensum, naturalem appetitum. Unde subdit : *Cum ergo quis credens quod post mortem non erit, intolerabilibus tamen molestiis in totam cupiditatem mortis impellitur, et discernit atque arripit mortem, in opinione habet errorem | omnimodae defectionis, tamquam scilicet melius sit non esse omnino quam esse poenale, in sensu autem naturale desiderium quietis*.

Quod autem quietum est, non nihil est, immo etiam magis est quam id quod inquietum est. Inquietudo enim variat affectiones, | ut altera alteram pariat. Quies autem | habet constantiam, in qua maxime intelligitur quod dicitur 'est'. Omnis itaque ille appetitus in voluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat, intenditur. Itaque cum errore se non futurum, natura tamen quieta esse, hoc est magis esse desiderat. Quapropter nullo pacto fieri potest ut non esse aliquem libeat.

Quod verum est naturali electione aut recta ratione deliberata, errore tamen rationis bene libet se ipsos occidentes, non obstante amore naturali ad esse. Quod bene insinuat PHILOSOPHUS cum exprimit immensum amorem naturalem ad esse, insinuando tamen tedium essendi propter diras poenas, cum dicit in III^o Politicae : *Inest aliqua boni particula secundum ipsum ei quod est vivere solum, si non diris secundum vitam excedatur valde. Palam, quod perseverant multa mala sustinentes multi hominum, inviscati ad vivere, tamquam existente quodam solatio in ipso | et dulcedine naturali.* Nota quod dicit : *si non diris*, insinuans per hoc quod propter dira possit homo velle amittere vitam. Quod tamen est summe difficile, nec possunt scire inexperti, secundum quod dicit CHRYSOSTOMUS super 20^m cap.^m Matthaei, exponens illud : *Potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum? Dicunt ei : Possumus. Non tam, inquit, confidentia cordis sui quam ignorantia tentationis hoc responderunt. Nescientibus enim desiderabile est bellum. Inexpertis levis videtur esse tentatio passionis*

et mortis. Similiter enim Christus cum in tentationem passionis et mortis venisset, dicebat : « Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste ». Quanto magis non fuerant dicturi : « Possumus », si scivissent qualis est tentatio mortis. Magnum quidem dolorem habet passio ; tamen mors maiorem habet timorem. Sic ergo patet quomodo propter miseriam poenae magis eligi possit non esse quam esse.

Sequitur si magis possit eligi non esse quam esse propter miseriam culpae. Et est super hoc expressa sententia PHILOSOPHI quod sic, immo quod debet homo virtuosus plus eligere mori quam in vitio vivere, et mori in maioris virtutis opere quam vivere in minori, tamquam illud sit opus virtutis. Dicit enim in IX^o Ethicorum : *Amicorum gratia multa agere et patriae, et si oporteat, mori. Paucum enim tempus delectari valde magis | eliget quam multis quiete, et vivere bene unum annum quam multos annos qualitercumque, | et unam actionem bonam et magnam quam multas et parvas. Quae est autem, ut dicit COMMENTATOR, actio bona et magna? Manifestans induxit : Morientibus autem hoc forsitan accidit; eligunt utique maius bonum sibi ipsis. Et III^o Ethicorum : Quaedam fortassis non oportet cogi, sed magis moriendum patientem durissima. Etenim Euripidis Alcmeona derisoria videntur cogentia matrem occidere. Et ibidem : Est autem difficile, quale pro quali eligendum et quod pro quo sustinendum. Ut enim in multum, quae exspectantur tristitia, quae autem*

aguntur turpia; unde | laudes et vituperia fiunt circa coactos vel non.

COMMENTATOR : *Laudantur | quidem qui tristia ante turpia pati eligunt, vituperantur autem qui timore tristium sustinent turpia.* Fugientes non turpe sed triste, ut dicit IV^o Ethicorum, unde ibidem loquens de fortitudine civium et timiditate militum dicit : *Milites timidi sunt; primi enim fugiunt. Civilia autem permanentia moriuntur. His quidem enim turpe fugere, et mors tali salute eligibilior.* Milites autem fugiunt, mortem magis turpi timentes. *Fortis autem non talis.*

Quare, cum mors inducit non esse et omnis boni privationem secundum quod dicit ibidem : *Terribilissimum autem mors, terminus enim; nihil adhuc autem mortuis videtur neque bonum neque malum esse* (ubi dicit COMMENTATOR : *propter hoc mors terribile, quoniam eo quod est esse nos privat; nullus adhuc mortuo sensus neque boni neque mali*), et tamen secundum praedicta mors vita turpiter custodita eligibilior est, procul dubio ergo secundum sententiam PHILOSOPHI magis est eligendum non esse quam in miseria culpa esse, et mori in magna virtute quam diu vivere in parva. Et hoc non propter fugam ipsius esse et amorem ipsius non esse, sed propter maiorem fugam esse vitiosi quam non esse simpliciter et absque vitio, et maiorem dilectionem ad opus virtutis | in perpessione mortis | quam vivere in turpitudine vitii vel in opere minoris virtutis.

Unde et circa mortem talem maxime est virtus fortitudinis, | secun-

dum quod dicit ibidem : *Principaliter dicetur fortis, qui circa bonam mortem impavidus est et quaecumque mortem inferunt, repentina existentia*; bona autem virtutis per se maxime sunt eligenda et semper. | Sed quid est quod eligit mortem et non esse eligens, nisi in eligendo erret, cum mors et non esse nihil sit, ut dictum est secundum AUGUSTINUM? Unde videtur determinatio PHILOSOPHI omnino esse contraria dictis AUGUSTINI, maxime cum philosophi non exspectabant vitam futuram in qua mortis victoria erat remuneranda. Nec est dicendum quod propter famam nominis sui celebrandam | post vitam hoc fecerunt, quoniam hoc virtutis opus non fuisset. Et praeterea, si propter bonum | virtutis in forti actione mortis mors est eligenda, hoc videtur inconueniens, quoniam non est eligendum unum bonum adipisci quo ipsum et omnia alia perduntur. Tale autem | est | istud bonum quod morte comparatur. Ut enim dicit in IV^o Ethicorum : *Quanto utique aliquis virtutem habeat omnem et felicior sit, magis in morte tristior. Tali enim maxime vivere dignum, et iste maxime bonis privatur sciens. Triste autem hoc est.* Et in IX^o dicit : *Eligibile autem vivere, et maxime bonis, quoniam esse bonum est ipsis et delectabile. Vitae autem pravorum neque bonae neque delectabiles*, ut ibidem dicit COMMENTATOR.

Et tamen respondet sibi ipsi PHILOSOPHUS ad hoc, cum subdit in IV^o : *Sed nihilominus fortis; forsitan autem et magis, quoniam | in*

bello bonum pro illis eligit. Et sic, ut dicit in IX^o. magis bonum sibi ipsi tribuit, scilicet magnam delectationem in unica hora. Sed quomodo hoc, mirabile est dictu.

Videtur ergo PHILOSOPHUS dicere quod propter fructus virtutis magnae magis eligendum est in illa hora mori quam vivere diutius in minoribus virtutibus, ut non praeeligat mortem vitae | nisi per accidens, praeeligendo virtutem virtuti; per accidens autem | malum poenae, adiunctum maxime bono, praevalet alicui bono iuncto cum inferioribus bonis; multo fortius ergo potest praeeligi malum mortis propter maximum bonum ex ipso, ipsa vita turpi et vitiosa.

| Sed si, prope descendendo ad quaestionem, velimus comparare malum mortis ad malum vitii | secundum se, ubi neutrum per se eligendum, potest dupliciter responderi ad quaestionem, sustinendo semper quod mors praefenda est vitae miserae miseria culpa. Uno modo dicendo quod est aliquid eligibile in se et absolute; tale non est nisi bonum verum, et hoc modo mors vel non esse nullo modo est eligibile, et ita nec alteri praeeligibile. Alio modo aliquid est eligibile comparatione alterius, secundum quod minus malum, quando oportet alterum incurrere, habet rationem boni et ita eligibilis, ut possit alteri praeeligi. Hoc modo, cum non esse et vitiosum esse ambo habent rationem privationis et corruptionis, mors et non esse, boni naturae, vitium autem, boni moris et gratiae, deterior est corruptio vitiosa quam naturalis, quanto melius est bonum moris et gratiae quam bonum naturae. Et sic potest concedi quod magis est eligendum quia melius comparative, non esse habere quam vitiosum esse.

Alio vero modo potest responderi, dicendo quod voluntatis appe-

titus non solum est in electione boni sumendo proprie electionem, sed etiam in fuga mali. Ita quod, sicut in eligendis secundum rectam rationem semper praeeligendum est magis bonum, ita et in fugiendis semper praefugiendum est magis malum. Et ideo, cum magis malum sit miseria culpa quam non ens naturae (est enim culpa et peccatum quoddam non ens, secundum quod dicit AUGUSTINUS super Ioan-nem : *Peccatum nihil est et homines nihil fiunt cum peccant*, et deterius est non esse culpa quam non esse naturae, quia est deterior privatio quae privat maius bonum), multo magis ergo fugienda est miseria culpa quam non esse naturae, et per hoc quodam modo praeeligendum, improprie sumendo electionem. Et secundum hunc modum | intelligitur illud dictum Christi de Iuda : *Melius illi esset, si natus non fuisset homo ille*. Quod non | dixit tam propter poenam quae ei imminabat, quam propter culpam quae ei inhaerebat, propter quam erat praevisus ad aeternam poenam. Unde super illud Marci XIV^o dicit Glossa : *Melius est non esse quam ad tormenta esse*. Et hoc propter culpam, et sumitur ibi ‘melius’ abusive, com-paratione maioris mali pro minori malo. Et | hoc modo vel illo praeeligendo mortem non erat praeeligens eam miseriae culpa. Non enim intendit eligere aliquid per se eligibile, sed solum minus fugibile ex magis fugibilis comparatione, et hoc non proprie istud eligendo, sed illud magis fugiendo, ut dictum est, et non est contra AUGUSTI-NUM. |

Unde, quia isto duplici modo potest praeferri non esse esse vitioso, dicit PHILOSOPHUS fortem sustinere mortem vel propter bonum vel |

propter non turpe: propter bonum maius scilicet adipiscendum. *Bonum enim magnum*, | ut dicit, *modici temporis praeeligendum* quolibet alio pluri temporis, et quamquam illo maiori adepto ipsum | et alia statim perdantur, hoc non restat postquam aliquando omnia per mortem erant perdenda. (Si autem aeternaliter possent minora bona in vita possideri, secus esset, quia aeternitas semper praeponderaret). Et quanto mors tali est magis triste, quia plura bona amittit, tanto opus virtutis maius est et magis *delectabile* ex fine, ut ibi dicit COMMENTATOR.

Unde et subire periculum mortis propter modicum bonum non est fortis sed cupidi magis, secundum quod dicit in IV^o: *Minus fortes parati ad pericula et vitam ad parva lucra commutant*. Ubi dicit COMMENTATOR: *Fortes non proiciunt se in pericula neque pro quibuscumque, sed pro magnis bonis*. Propter non turpe autem, ut scilicet non succumbat turpitudini vitii: propter fugam enim mortis esset vituperandus, et modo, propter fugam vitii | incurrens mortem, est laudandus, ut prius dictum est.

Sed si incurreret mortem propter | fugam minoris mali quam sit non esse naturae, ut est omne malum poenae, tunc esset iuste vituperandus, nec esset hoc opus virtutis, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in IV^o: *Fortitudo medietas est circa ausibilia et terribilia, quoniam bonum desiderat | et sustinet, vel quoniam non turpe*. *Mori autem fugientem inopiam vel aliquid triste, non fortis sed magis timidi; molities enim fugere laboriosa*. COMMENTATOR: Quia non sustinet

QUODLIBET I

mortem propter bonum, sed ut fugiat malum poenae. | Unde et iuste vituperatur Cato senior qui impatiens servitutis Caesaris, se ipsum occidit, ut dicit AUGUSTINUS I° De civitate Dei. TULLIUS tamen I° De officiis virtuti et gravitati adscribit Catonis, et in ceteris qui erant tantae gravitatis, inconstantiae fuisse dicit. Unde dicit TULLIUS: *Catoni cum incredulam tribuisset <natura> gravitatem, potius moriendum quam tyranni vultus aspiciendus fuit.* Quasi turpe et vitiosum fuerit sub Caesaris | servitute latuisse. Et non erat ita. Servitus enim illa non vitium sed poena | fuisset. Se ipsum ergo | nullus potest habere causam occidendi, quia nullus se ipsum cogit in vitium. Causam tamen potest habere pro bono vel non turpi se ab alio occidere permittendi. Pro quolibet, etiam temporali, bono amittendo se exponere morti temporali et maxime morti aeternae summa fatuitas est et mollities.

<AD ARGUMENTA>

Per dicta patent argumenta utriusque partis.

QUAESTIO 21

UTRUM GENERATUS PER MIRACULUM CONTRAHAT
PECCATUM ORIGINALE

| Sequuntur quaestiones de homine pertinentes ad statum culpae. Et proponebantur quaedam pertinentia ad statum culpae originalis, quaedam vero pertinentia ad statum culpae actualis.

Circa primum quaerebantur quattuor. Primum, utrum generatus per miraculum ex aliqua portione hominis infecti originali contrahat originale. Secundum, utrum parvulus delatus ad ecclesiam, moriens ante baptismum, damnetur. Tertium, utrum parvulus iste aequalem poenam sustinebat cum parvulo Sarraceni decedentis cum solo originali. Quartum, utrum debet sepeliri in coemeterio.

Circa primum arguebatur quod generatus miraculo adhuc contrahat originale ex Adam, quia secundum APOSTOLUM omnes fuerunt in Adam | et in ipso omnes peccaverunt. Ergo et generatus miraculo. Sed omnes tales contrahunt ab illo originale. Ergo etc.

Contra. Nullus contrahit originale, nisi fuerit in | *Adam secundum* | *seminalem rationem*. Ideo enim *Christus* originale non contraxit, ut dicit AUGUSTINUS X^o Super Genesim, cap.^o 27^o. Generatus autem miraculo non fuit in eo secundum seminalem rationem, quia illa est vis generationis naturalis in semine, quali iste non fuit generatus. Ergo, etc.

< SOLUTIO >

| Dicendum ad hoc quod in semine de quo formatur hominis corpus, non est originale | peccatum, nisi quasi in materiali radice et quasi quaedam infectio morbosa existens in semine, contracta a parentibus propter fomitem manentem in ipsis in poenam post originalis ablu-tionem in eis. In anima autem tali corpori coniuncta est quasi in formali complemento.

Sed illam | morbosam infectionem aliqui dicunt non procedere a voluntate primi parentis nisi mediante voluntate proximi. Et hoc dupliciter. Uno modo ut et voluntate primi parentis dicatur procedere dicta infectio morbosa in semine, in quantum omnes qui ab eo descendunt, movet motione generationis per virtutem activam in generatione, quae principaliter a patre procedit, ita quod peccatum originale non contraheret foetus a matre infecta, patre autem non infecto. Alio modo ut, | quia ex voluntate libidinosa primus parens post | peccatum suum generavit et generatus libidinose similiter libidinose generavit, per hoc ex libidine | generati contrahunt ori-ginale. Secundum istas positiones formatus miraculose de carne digiti non contraheret originale.

Sed modus ponendi originalis traductionem dictis modis non vide-tur conveniens. Peccatum enim originale dicitur peccatum quasi naturae : Ephes. II° : *Eramus natura filii irae*. Simile ergo est quodam modo | de traductione naturae humanae ex primo parente

et originalis peccati. Ita quod, sicut secundo generantes non traducunt naturam ut natura est, nisi quia talem receperunt a primo parente, nec eam propria actione immutare possunt in aliquo, sic et originale peccatum non traducunt nisi ut ipsum in natura ex primo parente acceperunt, ut propria actione nihil in ipsa originalis peccati natura immutare possint. In quibuscumque ergo invenitur natura ab Adam per proximos parentes traducta, illi radici originalis peccati obnoxii sunt, quia ipsa natura infecta quasi materialiter originalis peccati in se habet radicem, ita quod quidquid de illa formatur, necesse est quod anima eius ex coniunctione cum illo contrahat originale. Unde APOSTOLUS traductionem originalis non nisi primo parenti attribuit, < ad > Romanos per totum. Unde et de poenalibus dispositionibus in nobis ex originali peccato dicit AUGUSTINUS III^o De libero arbitrio quod *ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo primo liberae voluntatis originem ducunt*, voluntati vero aut actioni alicuius | proximi parentis eas non attribuit.

| Dicendum ergo quod traductio originalis est propter dispositionem morbosam naturae ex voluntate peccatrici primi parentis productae, non ex aliqua actione proximi generantis. Ita quod, quacumque substantia materiali traducta per generationem naturalem per medios genitores ex primo parente, sive sit in semine unius parentis vel amborum, sive in substantia membri ut in manu vel pede, quidquid ex illa generetur, sive miraculose sive quocumque alio modo (nisi

QUODLIBET I

substantia illa materialis prius purgetur a dicta morbosa dispositio-(ne), ex coniunctione cum corpore formato ex illa materia contrahit anima peccatum originale, ad modum quo si aliquis lepra infectus esset, et quidquid ex eius substantia procederet, ab illa formatum, lepra inveniretur infectum. Si vero aliquis generetur per miraculum de alia substantia quam a primo parente tra-|ducta, vel de aliqua substantia ab illo traducta, prius tamen a dicta infectione purgata, ille nullum originale contraheret.

< AD ARGUMENTA >

Per hoc patet quomodo procedit argumentum primum.

| Ad secundum, quod sic generatum non fuisset in Adam per seminalem rationem, sicut neque Christus, dicendum ad hoc quod illud generatum dicitur fuisse in Adam per seminalem rationem, quando ex suo principio | materiali sub eadem ratione et dispositione existente formatur sub qua erat in Adam, et ex ipso traductum est, ut sicut sub morbosa dispositione in illo fuit et sub tali ab illo traductum est, sic sub eadem dispositione aliud generetur ex eo. Quando autem sub alia dispositione ex illo aliquid generetur quam | ex Adam traductum est, dicitur generatum non fuisse in Adam secundum seminalem rationem. Et hoc modo Christus fuit in Adam secundum corporalem substantiam, quia substantia sanguinis virginei de qua formatum fuit corpus Christi, traducta fuit substantialiter de Adam, non tamen secundum seminalem rationem, quia non sub eadem

QUAESTIO 22

dispositione erat, cum Christus formatus erat de illa sub qua descendit de Adam, immo vel mater Christi prius purgata fuit et sanctificata | a fomite originalis, priusquam Christus de ea conciperetur, ut non haberet nisi semen mundum et purum, aut ipsum semen in virgine purificatum fuit omnino, ut ex puro semine formaretur corpus Christi, ut sic anima eius ex coniunctione cum corpore illo nullum originale contrahere potuerit. | Non sic autem oportet ponere in generato per | miraculum. Bene enim potest per miraculum generari aliquid ex morbosa substantia quae seminaliter in Adam fuit, et per seminalem | rationem, licet non naturaliter et seminaliter ex illo generatum sit, hoc est modo naturalis generationis patre seminante in matre.

QUAESTIO 22

UTRUM PARVULUS DELATUS AD BAPTISMUM, MORTE PRAEVENTUS, DAMNETUR

| Circa secundum arguebatur primo quod parvulus delatus ad ecclesiam, interim moriens, salvatur. Matth. VIII^o dicitur de ferentibus curandum ad Iesum : *Videns fidem illorum* misertus est eius et curavit eum, non tam in corpore quam in anima. Si ergo adulto potuit valere fides aliorum ad emundationem actualis peccati, multo fortius parvulo ad emundationem originalis.

Contra. Ioannis III^o dicitur : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto*, etc. Iste autem non sic est renatus. Ergo non intrabit in regnum.

< SOLUTIO >

| Dicendum ad hoc, non praeiudicando divinae potestati et ordinationi qua potest salvare quemlibet qualitercumque vult, talem parvulum et quemcumque alium, quod sicut in lege naturae non salvabatur parvulus nisi in fide parentum, in lege Moysi a die octavo | per circumcisionem, sic in lege Evangelii secundum communem cursum divinae gratiae nullus salvatur nisi ablutus aquis baptismi, et hoc ex virtute edicti legis divinae. Modum autem et rationem iustitiae talis edicti impertinens est ad propositum intentum exponere.

< AD ARGUMENTA >

| Ad argumentum in oppositum, dicendum quod secundum communem cursum gratiae prima gratia potest homini mereri per alios, ut per illam excitetur in libero arbitrio ad praeparandum se ad suscipiendam motu propriae voluntatis secundam gratiam. Et sic fides aliorum potuit illi adulto subvenire, sed non sine motu propriae voluntatis interveniente. Quia ergo parvulus nullum motum propriae voluntatis potuit adhibere, etsi primam gratiam recepisset merito fidei aliorum, ideo mediante illa non potuit secundum | communem legem susceptionis gratiae secundam gratiam recepisse ad emundationem | peccati originalis. Et sic non est simile de isto curato et illo parvulo. Si autem omnino fides aliorum illum curavit, hoc fuit gratia specialis, et talem potuit isti parvulo concedere et eum salvare, sed de hoc nihil habemus iudicare.

QUAESTIO 23

UTRUM PARVULUS ISTE AEQUALEM POENAM SUSTINEAT
PRO SUO ORIGINALI CUM PARVULO SARRACENI

| Tertia quaestio proponebatur sine argumento, et ideo breviter dicendum ad ipsam, quod in parvulis omnibus originale peccatum aequale est et aequalis poena ei debetur in omnibus, poena damni scilicet, ut carentiae divinae visionis, quae est pura privatio, in qua non cadunt magis et minus, | nulla autem sensus, in qua magis et minus locum | habere possunt. Et ideo, cum, ut iam dictum est, parvulo decedente sine baptismo, in nullo suffragantur secundum communem legem merita aut fides parentum, aequalis erit damnatio et poena parvuli fidelis discedentis sine baptismo et Sarraceni.

QUAESTIO 24

UTRUM PARVULUS ISTE MORIENS ANTE BAPTISMUM
DEBEAT SEPELIRI IN COEMETERIO

| Similiter et quarta quaestio sine argumento proponebatur, et ideo similiter ad ipsam dicendum breviter quod coemeterium non est nisi ad reverenter custodiendum corpora filiorum ecclesiae in terra usque ad finalem resurrectionem, quorum animae requiescunt cum Deo in caelis secundum quod aestimatur. Unde | et excommunicatorum corpora, de quibus praesumitur ab ecclesia in foro exteriori quod

QUODLIBET I

animae eorum sunt separatae ab ecclesia triumphante, in coemeterio non sepeliuntur. Quaere, cum ecclesia supponit animam dicti parvuli damnatam, corpus eius in coemeterio sepeliri non debet, maxime ea de causa, quod per sacramentum regenerationis numquam ecclesiae membrum fuit.

QUAESTIO 25

UTRUM PRINCIPALIVS IN PECCATO SIT AVERSIO AN CONVERSIO

| Sequuntur quaestiones de homine pertinentes ad statum culpae actualis. Et proponebantur duae. Prima, utrum principalius in peccato sit aversio an conversio. | Secunda, utrum quilibet tenetur scire de quolibet peccato, an sit mortale an veniale.

Circa primum arguebatur quod aversio sit. Quod principale est et per se in peccato, privatio est. Sed aversio magis consistit in privatione quam conversio. Ergo etc.

Contra. | Illud est principalius in peccato, quod est causa alterius. Conversio in peccato | est causa aversionis. Numquam enim averteretur homo a bono incommutabili nisi propter conversionem ad bonum | commutabile. Ergo etc.

< SOLUTIO >

| Dicendum ad hoc quod, cum in omni peccato duo sunt, actus voluntatis et deordinatio circa ipsum, actus materiale est in peccato, deordinatio autem formale. Actus enim non esset peccatum nisi propter deordinationem contingentem circa ipsum. Illud autem in unoquoque principale est, a quo habet esse suum formale. Illud ergo

quod est ratio deordinationis in peccato, principale est in illo. Hoc autem est aversio et non conversio. Sub-stantia enim actus voluntatis peccantis in conversione ad bonum commutabile consistit, ut delectetur in illo. Quae quantum est de se, non est mala, sicut neque ipsum bonum commutabile malum est, sed ex hoc solum est mala et deordinata, quia est contra praecepta divinae legis et fruitur homo creatura non | sub Deo sed contra Deum. Propter quod dicit AUGUSTINUS Contra Faustum : Peccatum est *dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*. Item Contra Pelagianos : *Peccatum non est appetitus malarum rerum, sed desertio | meliorum*.

Absolute igitur dicendum quod aversio principale est in peccato, tamquam illud in quo consistit tota deordinatio actus peccati et contemptus qui est in illo.

<AD ARGUMENTA>

Ad argumentum in oppositum, quod conversio est causa aversionis, dicendum quod verum est quantum ad substantiam actus, et ideo actus peccatorum secundum speciem distinguuntur ex parte conversionis. Quantum vero ad deordinationem actus, | in quo est principalitas peccati ut dictum est, e converso aversio est causa conversionis. Quantum enim est ex parte deordinationis, non est deordinata conversio nisi quia deordinata est aversio.

QUODLIBET I

QUAESTIO 26

UTRUM QUILIBET TENEATUR SCIRE DE QUOLIBET PECCATO,
AN SIT MORTALE AN VENIALE

| Circa secundum arguebatur quod quilibet tenetur scire | de quolibet an sit | mortale peccatum, quia secundum BOETHIUM *non vitatur malum nisi cognitum*. Quilibet tenetur vitare quodlibet peccatum mortale. Ergo tenetur quodlibet cognoscere.

Contra. Tunc omnis peccans ignorans gravius peccaret quam sciens, et nulla esset ignorantia allevians. Quod falsum est, cum dicat APOSTOLUS : *Misericordiam consecutus sum quia ignorans feci*.

<SOLUTIO>

| Dicendum ad hoc quod peccatorum quaedam sunt ex genere suo mortalia, ut *adulterari, furari*, de quibus dicit PHILOSOPHUS quod *mox nominata mala sunt*; quaedam vero ratione contemptus solum supervientis actui : quod enim ratione generis actus alias posset esse veniale, bene ratione contemptus potest esse mortale.

Discretionem mortalium isto secundo modo a venialibus non est hominis mensurare, nisi excessus fuerit multum notabilis, unde dicit AUGUSTINUS I^o Soliloquiorum : *Quantum miseri eramus et quo*

progressi fueramus, nec cogitare nec sentire permittimur, et loquitur de progressu in peccatum. Discretionem ergo talium mortalium non tenetur homo scire, nisi multum notabilis sit excessus.

Loquendo autem de discretionem mortalium primo modo, tunc distinguendum. Aut enim sunt divina lege expressa, aut non sed iuxta | ea quae expressa sunt, ex rationis industria investiganda reliquuntur; secundum enim quod dicit PHILOSOPHUS in III^o Politicae : *Lex universalis instituit, reliqua iustissima sententia iudicare oportet et disponere*.

Si sunt divina lege expressa, tunc tenetur quilibet pro tempore quo est *capax praecepti*, scire ea et quod debet se cavere ab eis; tunc enim obligatur *ad* tenendum *praecepta*, ut dicitur III^o De libero arbitrio. Horum ignorantia dicitur ignorantia iuris, quae neminem excusat. In talibus enim nullus debet praesumere aliquid agere si non sit certus, nisi requisito consilio peritiorum.

Si vero non sunt divina lege expressa sed in expressis implicita, tunc secundum gradus et conditiones personarum quidam tenentur scire magis distincte et in particulari, quidam vero minus distincte et magis in universali, | sicut est de notitia articulorum fidei. | Regulam autem universalem communem omnibus de his nullus dare potest. Et quia in talium peccatorum distinctione an sint mortalia an venialia, non est qui certam et generalem regulam distinguendi dare poterit (*delicta enim quis intelligit*, ut dicitur in Psalmo), | cum cuiquam in dubium venerit de aliquo talium an sit mortale an veniale,

QUODLIBET I

debet a peritioribus quaerere, vel propter dubium de peccato tali tamquam de mortali poenitere. In hoc enim casu habet locum illud GREGORII : *Bonarum mentium est ibi peccatum agnoscere ubi | peccatum non est*, scilicet tam grande quantum agnoscit.

<AD ARGUMENTA>

| Per hoc patet ad obiecta.

Ad primum, quod non vitatur malum nisi cognitum, verum est vel in generali | vel in speciali, et hoc modo quilibet usum liberi arbitrii | habens, obligatus ad vitandum omne mortale, debet omne cognoscere vel in generali vel in speciali, ut dictum est. Et de cognito in generali cum occurrit in speciali, satis respondet de illo testimonium conscientiae cuiquam, nisi malitia impediat, ut vel omnino non agat, vel agere non attentet nisi prius peritiores consulat.

Ad secundum, quod tunc omnis ignorantia esset aggravans, dicendum quod verum est si omnes omnia tenerentur scire expresse et in speciali, sicut illa quae exprimit lex divina, quod non est ita.

QUAESTIO 27

UTRUM PRAELATUS SUBDITO CUI COLLATUM SIT OFFICIUM AUDIENDI CONFESSIONES, POSSIT CASUM ALIQUEM SUBTRAHERE QUEM IURA CONCEDUNT SIMPLICI SACERDOTI

| Sequuntur quaestiones pertinentes ad homines constitutos in diversis statibus ecclesiae. Et quaerebantur quaedam pertinentia ad praelatos, | quaedam vero pertinentia ad doctores, quaedam quidem ad religiosos, quaedam autem ad mercatores.

De primo quaerebantur septem.

Primum, utrum praelatus subdito suo audienti confessiones, potest ei aliquos casus subtrahere ab illis quos iura communiter sacerdotibus concedunt.

Secundum, utrum potest ei plures casus concedere a quibus absolvat, quam iura concedunt.

Tertium, utrum confitentem quaedam ad se pertinentia, quaedam vero ad praelatum superiorem, possit primo absolvere ab illis quae pertinent ad se et tunc remittere pro aliis absolvendum ad superiorem.

Quartum, utrum potest ipsum absolvere de eo quod pertinet ad superiorem, sub conditione si superior ratum habeat.

Quintum, utrum possit ipsum absolvere de illo et aliis ad tempus, quousque superiori confiteatur.

Sextum, utrum praelatus superior potest dare inferiori potestatem sic absolvendi.

Septimum : si inferior habet peccatum occultum de quo praesumit praelatus quod illud commisit, et petat in capitulo quod sub iuramento suo de illo peccato veritatem dicat coram capitulo suo si ipsum

QUODLIBET I

commisit, utrum teneatur ei iurare et veritatem dicere; et si fecerit eum iurare in generali | de dicendo veritatem de interrogatis, utrum de illo | specialiter interrogatus, teneatur dicere veritatem.

Ista omnia sine argumentis erant proposita.

<SOLUTIO>

| Ad primum dicendum quod subditus ille cui committuntur a praelato superiori articuli et casus in quibus debet absolvere | sibi confitentes, aut ex officio sibi commissio habet aliquam ordinariam iurisdictionem audiendi confessionem sicut habent sacerdotes curati, aut non, sicut non habent simplices canonici quibus episcopus eorum aliquando committit officium audiendi confessiones et absolvendi.

Si secundo modo, cum talis nihil iuris habet in confessiones audiendo et in absolvendo, sed solum haec habet facere ex libera commissione, sicut praelatus superior aliquid | libere commisit, sic libere potest totum subtrahere et interdicere | vel partem committere et partem interdicere, secundum quod sibi placuerit iuxta liberum voluntatis arbitrium.

Si primo modo, cum praelatus quilibet tenetur generalem | ecclesiae ordinationem custodire, nec potest solus eam immutare | ubi officia ex communi iure ordinario vel ex consuetudine legitima et praescripta, quae in hoc iuris habet vigorem, habent iurisdictionem sibi debitam et annexam, illam non potest praelatus ille subtrahere subdito suo nisi ex causa legitima, quia superiores tenentur | inferioribus iura sua illaesa custodire. Unde si sacerdotes curati ex officio habent et ex iure absolvere in omnibus casibus non reservatis episcopo vel summo pontifici, ex curae commissione eis facta habent executionem

QUAESTIO 28

absolvendi in omnibus casibus officio curae debitis, et | de illis praelatus nullum potest subtrahere. Dico, potentia iuris, non facti; id enim vere et solum possumus quod de iure possumus. Dico etiam, nisi ex causa, ut si habeat eum suspectum de aliquo articulo, puta de furto, quod sit particeps furti et indifferenter fures absolvit et facilem veniam promittit, tunc potest ei | interdicere illum articulum et alios consimiles, et ceteros dimittere, sicut si iusta suspicione sit omnino suspectus, potest ei omnino | interdicere absolutionis executionem. De casibus autem a iure superiori praelato reservatis potest ei committere totum vel partem vel nihil, sicut alteri qui ex officio nullam habet iurisdictionem.

Et sicut dictum est de sacerdote curato vel simplici canonico sub episcopo, sic intelligendum est de priore vel simplici monacho sub abbate.

QUAESTIO 28

UTRUM POSSIT EI CONCEDERE UT DE PLURIBUS CASIBUS
ABSOLVAT QUAM EI IURA CONCEDUNT

| Per idem patet in parte ad secundum.

Ex eo enim quod praelati superiores habent generalem sollicitudinem et immediatam super omnes subditos suos, puta papa in universali ecclesia, episcopus quilibet in dioecesi sua, abbas in monasterio suo, et non possunt per se nec sufficiunt ad immediate officium exsequendum in omnes, ideo de iure habent et de consuetudine consona iuri, quod ea quae ad se pertinent, specialiter aliis possunt committere, et hoc libere, quia nulli alii competunt ex officio. Et illi sunt casus super illos qui eis sunt a iure concessi.

QUAESTIO 29

UTRUM POSSIT ISTE ABSOLVERE DE CASIBUS PERTINENTIBUS
AD SE, REMITTENDO ABSOLVENDUM A SUPERIORI DE CASIBUS
PERTINENTIBUS AD ILLUM, CONFESSUM SIBI DE UTRISQUE

| Ad tertium dicendum quod aliquibus | videtur quod, sicut contritio integra debet esse de omnibus peccatis et similiter confessio, ita et sacramentalis absolutio, ut non possit valere absolutio facta a praelato inferiori de eis quae pertinent ad se, etsi consequenter praelatus superior absolvat de eis quae pertinent ad ipsum. Immo debet praelatus superior simul absolvere de eis quae pertinent ad se, de quibus sibi specialiter confessus est, et de quibus inferiori praelato confessus est et quae pertinent ad illum, vel remittere ad inferiorem ut de omnibus simul eum absolvat.

Sed contrarium huius videmus observari communiter in universali ecclesia, tam in curia summi pontificis quam aliorum pontificum. Cum enim summus pontifex missos ad ipsum pro absolutione super casibus specialiter pertinentibus ad ipsum absolvit, sic rescribit dioecesanis episcopis : | «Tali, quem de tali crimine ad te remittimus absolutum, salutarem poenitentiam secundum quantitatem delicti sui ei iniungas». Non autem scribit : «quem de tali crimine et aliis peccatis suis tibi vel curato | suo confessis remittimus absolutum», vel «quem ad te remittimus, a tali crimine et aliis peccatis suis tibi et curato suo confessis vel confitendis absolvendum». Nec aliter fit in | curia quam scribitur. Et per eundem modum episcopi missos ad se a curatis simpliciter absolvunt de casibus pertinentibus ad eos, nullam mentionem faciendo de aliqua absolutione de peccatis iam

confessis curato, nec remittunt eos ad curatos ab omnibus peccatis simul absolvendos. Et constat quod in his ecclesia non errat.

| Simpliciter ergo dicendum quod inferior praelatus potest simpliciter absolvere subditum de | pertinentibus ad | ipsum et remittere eum absolvendum ad superiorem super eo quod pertinet ad illum. Cum enim per contritionem et confessionem | factam praelato inferiori omnia peccata sunt remissa, et iam peccator absolutus est a Deo.

Absolutio sacramentalis facienda per ecclesiam duo facit. | Unum, quia partem debitae satisfactionis remittit. Aliud, quia absolutum ecclesiae militanti a qua per peccatum suum separatus fuerat, reconciliat; omnis enim mortaliter peccans, quantum ad se, a communione sacramentorum et ecclesiae separatus est et excommunicatus. Nunc autem neutri horum repu-|gnat separare absolutionem et facere eam per partes. Satisfactio enim per partes bene potest iniungi. Potest enim dicere sacerdos : «Facias hoc usque ad illud tempus, et tunc | reverteris et tibi aliud iniungam». Similiter reconciliatio bene potest fieri per partes, sicut patet de excommunicato pluribus excom-|municationibus, quod bene potest absolvi ab una sine alia. Vel si omnibus modis velimus quod absolutio de omnibus debet esse unica, dicamus quod pri-|ma absolutio fit sub ratihabitione de secunda subsequenda, ita quod factum in prima suspenditur nec habet effectum suum quousque adveniat secunda; et tunc secunda agens in virtute propria et primae praecedentis agit totum quod unica absolutio de omnibus simul facta agere deberet, et sic ratificat primam, immo illa cum ista unica simpliciter et indivisa reputatur.

Et quamquam ita sit, tamen in prima absolutione nulla debet apponi conditio de secunda subsequenda, neque in secunda de prima prae-

cedenti; nec oportet, quia de iure talis conditio subintelligitur, ut non sit necesse quod exprimatur, sed inferior debet absolute absolvere de pertinentibus ad se et de aliis remittere ad superiorem, dummodo ille disponat superiorem adire. Si enim eum rebellem videret, de nullo deberet eum absolvere, quia iam impoenitentem se ostenderet.

QUAESTIONES 30 et 31

UTRUM ISTE POSSIT TALEM ABSOLVERE DE PERTINENTIBUS
AD SUPERIOREM, SUB CONDITIONE SI IPSE RATUM HABEAT
UTRUM POSSIT ISTUM DE UTRISQUE ABSOLVERE AD TEMPUS,
QUOUSQUE SUPERIORI CONFITEATUR

| Ad quartum et ad quintum dicendum simul, quod inferior de illis quae pertinent | ad se, statim potest et debet absolute absolvere, non sub aliqua conditione si de illis postmodum absol-|vatur a superiore, neque ad tempus quousque de illis absolvat eum superior. Nec valeret absolutio facta hoc modo, quia verba sacramentalia effectum nullum habent nisi sub assertione illa et forma verbo-|rum propalata sub qua sunt instituta. Cum igitur verba sacramen-|talia sint instituta sub assertione absoluta, qua dicit sacerdos in persona Christi ac si Christus diceret: «Ego absolvo te», sicut «Ego inungo te», nullo modo valet absolutio | sub quacumque conditione vel protestatione facta.

Quod si circa illa quae pertinent ad se, non valet absolutio talis, multo minus valet de illis quae pertinent ad superiorem.

QUAESTIO 32

UTRUM PRAELATUS SUPERIOR POSSIT DARE SUBDITO POTES-
TATEM ABSOLVENDI SUB TALIBUS CONDITIONIBUS

| Per idem patet ad sextum.

Cum enim super illud quod impossibile est de se, nulla potest esse potentia, et impossibile est quantum ad sacramentalem absolutionem quod aliter fiat quam | sub verbis absolutivis assertoriis, ut dictum est, nullus autem potest dare potentiam ad id faciendum super quod nulla cadit potentia, idcirco absolute dicendum quod praelatus superior non potest dare inferiori potestatem absolvendi sub illa forma.

Quod si praelatus superior, quia non est semper praesens, committat alteri potestatem absolvendi de illis quae ad se pertinent cum fuerit absens, sub tali conditione quod ei fiat confessio de eis postquam fuerit praesens, tunc praelatus inferior confitenti debet dicere conditionem. Quod si non velit eam acceptare, non debet eum audire nec absolvere, quia poenitens non est. Quod si tunc ex animo consentiat et confiteatur et absolvatur, quod factum est tenet. Sed si postmodum confiteri renuit superiori, quae dimissa sunt, non redeunt, sed novum crimen incurrit. Unde, cum dictam conditionem appositam acceptat, absolute debet eum absolvere sine omni conditione apposita ex parte absolutionis, et tunc praelatus adveniens potest | ratam habere confessionem factam inferiori. | Et si audire velit confessionem ut cognoscat vultum pecoris sui, potest et etiam ex

abundanti absolvere, sed non oportet postquam rata fuit absolutio praecedens.

Unde bene potest praelatus committere ea quae ad se pertinent sub hac forma : « Committo tibi audire confessiones et absolvere de talibus casibus cum absens fuero, sub tali conditione quod etiam mihi confiteantur cum reversus fuero », quia confessio nihil aliud est quam ligaminis ostensio, et idem ligamen pluribus potest ostendi, et tunc non habet vigorem prima confessio nisi sub proposito faciendi secundam.

Sub tali autem forma : « Committo tibi audire confessiones et absolvere de talibus casibus cum absens fuero, et absolvere ab eis sub tali conditione quod non valeat | tua absolutio nisi mea subsequatur vel ratam eam habeam vel quousque ego ab illis absolvam », non potest committere nec valet commissio. Sic enim committere absolutionem nihil est committere, quia absolvens aut amovet ligamen aut non. Si sic, nihil manet ad amovendum, et amotum est, sive superior ratum habeat sive non, sive iterato, quantum est de se, absolvat sive non, quia quod semel est dissolutum, | non amplius manet dissolvendum ab eodem ligamine, maxime cum dissolvendo ligamen destruitur, sicut fit in absolutione sacramentali, ad modum quo in absolutione excommunicationis, a qua absolutus semel nunquam ab illa | excommunicatione est absolvendus, sed solum a nova si in eam intrudatur.

| Sed dicentes quod absolvere sacerdotis nihil est nisi ostendere absolutum, et a pluribus ab eodem vinculo potest ostendi absolutus, sicut per confessionem potest pluribus ostendere vinculum a quo est absolutus vel absolvendus.

Dicendum quod non est ita, immo absolutio sacramentalis proprium habet effectum ex virtute sacramenti, quem non habet con-

QUAESTIO 33

fessio peccatoris. Illa enim solum habet virtutem ex devotione confitentis. | Absolutio autem, quantum est de se, ex gratia sacramentali habet virtutem ut, quamvis confitens non sit omnino sufficienter contritus de peccatis ut ei debeant virtute contritionis | remitti, sed solum attritus, ut de proximo sit dispositus ut ei remittantur, si tamen non apponeretur sacramentum absolutionis, non ei remitterentur, postquam tamen apponitur absolutio sacramentalis, datur | gratia, qua subito perfecte conteritur et a peccato absolvitur virtute absolutionis | et aliquid cum hoc de satisfactione remittitur, quod remitteretur etiam si peccatum esset prius remissum in sufficienti contritione. Unde aut non est absolutio, aut aliquid fit virtute absolutionis quod numquam restat faciendum per actionem cuiuscumque superioris.

QUAESTIO 33

UTRUM SUBDITUS HABENS PECCATUM OCCULTUM DE QUO SUSPICATUR PRAELATUS, TENETUR EI DICERE VERITATEM INTERROGATUS SUPER EO SUB IURAMENTO

| Ad septimum dicendum quod quanto homo magis tenetur se ipsum ex caritate diligere quam proximum, tanto magis et circa se ipsum debet opera caritatis exercere. Nunc autem opus caritatis summum hominis erga proximum est, cum peccatum eius occultum est, eum ad correctionem occultam exhortari et trahere quantum potest, nullo autem modo peccatum eius publicare, ne tam sit corrector criminis

quam proditor. Multo ergo magis caritatis opus erga se ipsum est, non esse sui ipsius proditor sed corrector. Si quis ergo crimen habet occultum, solum occulte se debet corrigere, quia contra caritatem erga se ipsum debitam esset crimen suum prodere. Nunc autem contra caritatem est ab homine petere, quod est contra caritatem ipsum facere. Petere ergo a subdito, sive sine iuramento sive sub iuramento, ut in aperto confiteatur peccatum suum occultum, est contra caritatem petere.

Dico, quando est ita occultum, ut non sit contra ipsum super facto suo infamia, vel suspicio talis ut contra ipsum per inquisitionem opus sit procedere.

Quare, cum in quantiscumque oboediendum est praelato, in illis tamen non est oboediendum quae per se militant contra caritatem, dicendum absolute quod praelatus non debet petere a subdito ut suum occultum peccatum publice confiteatur in capitulo, immo ipse graviter peccat per hoc subditum suum de crimine suspectum faciendo, et ipse subditus in casu isto non tenetur ei oboedire, quia praeceptum superioris, Dei scilicet, in hoc casu obviat praecepto inferioris, et ideo praeceptum inferioris hic contemnendum est. Unde cum illicitum est facere sub iuramento quod non licet facere omnino sine iuramento, et illicitum est promittere sub iuramento quod non licet facere, ideo, etsi praelatus petat iuramentum suum super hoc expressum, ut dicat de eo veritatem quam novit, non debet in hoc ei oboedire neque se ad iuramentum tale astringere.

Ulterius, si astringat ipsum generali iuramento ad dicendum veritatem super interrogatis et postmodum petat specialiter sibi dici

veritatem casus praedicti, dico quod non tenetur ei respondere, quia iuramentum generale non intelligitur nisi de licitis, quae iurans sine offensa Dei potest facere et quae ille cui iuratur debet et potest sine peccato petere, cuiusmodi non est petitio in casu praedicto. Unde si peteret a me praelatus sub generali iuramento ei praestito ut dicerem veritatem ei de aliquo quod non novi nisi ex confessione, non tenerer ei dicere, et si ipse sciret quod illud aliter non scirem, non teneretur id a me interrogare.

QUAESTIO 34

UTRUM DOCTOR INTENDENS PRINCIPALITER HONOREM
SUUM IN DOCENDO PECCET MORALITER

| Sequuntur quaestiones pertinentes ad doctores. Et proponebantur tres. Una pertinens ad actum docentis: utrum doctor intendens principaliter honorem suum in docendo peccet mortaliter. Alia pertinens ad actum discendi: utrum melius est manere in studio spe plus proficiendi, quam ire ad animas intentione salutem eis procurandi. Tertia pertinens ad eorum doctrinam: | quid est quod intendunt HIERONYMUS et BEDA, cum dicunt de numero centenario quod incipit a dextra et tendit in laevam, et iterum revertitur a laeva in dextram.

Circa primum arguebatur quod licitum sit intendere honori proprio in docendo, quia dicitur in Ecclesiastico de actu docendi: *Propter hoc habeo honorem apud seniores.*

Contra. Qui | utitur aliquo principaliter ad quod | non ordinatur, in quo Deum contemnit, peccat mortaliter. Actus docendi sapien-

QUODLIBET I

tiam | per se ordinatur ad honorem Dei et non ad honorem sui, secundum quod dicit AUGUSTINUS I^o De doctrina christiana : Ad *fidem*, *spem* et *caritatem* tota *militat* divina scriptura, quae principaliter ordinatur ad honorem Dei, | in quo Deus contemnitur si principaliter ad alterius honorem ordinetur. Ergo etc.

< SOLUTIO >

| Dicendum ad hoc quod quaestio secum importat suam solutionem.

Etsi enim doctor aliquo modo in docendo quaerere posset honorem suum, ut in ipso Deus amplius honoraretur, et status doctoris in Deo, quod est, quaerere principaliter honorem Dei, quaerere tamen in docendo principaliter honorem suum et sic praeferre honorem suum honori divino, hoc omnino est illicitum et abusus sacrae doctrinae, et ita peccatum mortale. De talibus dicitur Matthaei XXIII^o : *Super cathedram Moysis sedebunt scribae et Pharisei* (Glossa :) *docentes doctrinam quam Moyses docuit*. De quibus sequitur : *Omnia opera sua faciunt ut videantur ab hominibus* (Glossa :) : *eo fine ut venentur gloriam*. Ubi dicit CHRYSOSTOMUS : *Tolle vitium de clero, ne velint hominibus apparere, et sine labore omnia vitia resecantur*.

QUAESTIO 35

< AD ARGUMENTA >

Per dicta patent ambo obiecta.

QUAESTIO 35

UTRUM MELIUS SIT STARE IN STUDIO, SPE PLUS PROFICIENDI,
SUFFICIENTER INSTRUCTUM QUAM IRE AD PROCURANDUM ANI-
MARUM SALUTEM

| Circa secundum primo arguebatur quod melius est ire ad salutem
animarum procurandum quam stare in studio, quia dicitur in
Ecclesiastico : *Quodcumque manus tua poterit operari, | instanter
operare*. Hoc maxime dicitur de salute procuranda animarum, dicente
AUGUSTINO : *Ille magis in amorem Dei | constituitur, qui plures ad
amorem Dei trahit*. Hoc potest facere quilibet sufficienter instructus.
Ergo etc.

Contra est communis consuetudo.

< SOLUTIO >

Dicendum ad hoc, quod hic primo | supponendum est quod homo
sit bene dispositus ad utrumque : et ad amplius in studio proficien-
dum si perstiterit, et ad animas promovendas si perrexerit. Bene
dispositus enim ad curas animarum, non autem ad profectum in

studio, fatue agit cum dimittit se ad studium. E converso autem bene dispositus ad studium, indispositus autem ad animarum curam, multo melius facit se transferendo ad studium, ut discat illa per quae ad animarum salutem promovendam fiat idoneus.

| Supposito ergo quod homo sufficienter idoneus sit ad utrumque, tunc distinguendum est et ex parte eligentis et ex parte eligibilis.

Ex parte eligentis primo. Aut enim | est aequè idoneus et aequè dispositus ad proficiendum sibi et ecclesiae in uno statu et in altero, aut magis est idoneus et melius | dispositus ad proficiendum | in uno statu quam in altero. *Divisiones enim gratiarum sunt et divisiones administrationum sunt, unicuique autem ad utilitatem*, ut determinat APOSTOLUS I^a <ad> Corinthios, XII^o. Nunc autem, ut vult PHILOSOPHUS in I^o Politicae et PLATO in I^o Timaei, tunc optima est dispositio rei publicae, quando unusquisque ordinatus est, et deputatus officio ad quod maxime idoneus est, quia in illo sibi et aliis maxime proficere potest.

In isto ergo casu in quo aliquis magis est dispositus ad unum quam ad aliud, plana est solutio, quoniam illi qui melius dispositus est studio et magis idoneus, illi melius est manere in studio spe proficiendi, et magis eligendum, alteri autem reliquum. Tunc enim uterque eorum potest plus proficere sibi et aliis.

| Si vero aliquis, quantum est ex parte sua, aequè bene dispositus

sit et aequè idoneus ad utrumque, et aequa opportunitate potest se divertere ad utrumque, tunc quaestio est magis dubitabilis, et se tenet difficultas ex parte eligibilis. Aut enim aequè indigent opera sua studium et animae, aut alterum eorum magis.

Si alterum magis, dico quod tunc melius est se divertere ad illud ubi est maior indigentia sui.

| Si autem idoneus est ad proficiendum in studio et aequè dispositus, et aequam operam eius habent studium et animae, tunc distinguo : aut enim tam dispositus est ut in studio legendo et disputando poterit proficere non solum sibi, sed et aliis; aut non, sed oportet eum multum temporis | impendere studio antequam devenire possit ad statum in quo legendo et disputando possit aliis proficere.

Si primo modo, tunc | videndum est quis est maior | fructus ecclesiae et multitudini animarum : an bonum et utilem doctorem vigilare in studio ad alios instruendum ut ubique terrarum proficiant et fiant animarum magistri, et ad veritatem fidei et sacrae scripturae illucidandam et corroborandam et contra impios et haereses defendendam; an ipsum studium dimittere et ad ecclesiam aliquam se transferre et ibi praedicando, consulendo et exhortando, proficere quantumcumque potest. Certe credo quod in isto casu multo melius est talem doctorem | sic utilem studio, spe proficiendi aliis, insistere, immo universali ecclesiae, quam ad quamcumque ecclesiam intentione consulendi animabus se transferre.

| Si autem studio sufficienter esset provisum | per alios doctores, ut modicum opera eius indigeret, et multum indigeret eius opera ecclesia ad quam se posset transferre, in isto casu certe | credo quod melius est ei dimittere studium et se transferre et animabus proficere, quae

semper multo adiutorio indigent. Quod enim homo doctor est, hoc est propter alios, non propter se ipsum. Quando ergo, et ubi, non est opus doctrina eius, immo quidquid scholares ab eo discerent, eo tempore invenirent per alios per quos id melius discerent, ut praesentia eius | sit eis quasi damnosa, melius est tunc se ad illos transferre ubi potest singulariter florere, et qui multum indigent doctrina eius. Opus enim doctoris et magistri nulli, quantum est ex parte sui, debet esse in desiderio, sed in fuga, propter alios autem assumi debet tamquam necessarium et ex indigentia, sicut est de officio praelationis. Hinc dicit IACOBUS : *Nolite plures magistri fieri.* Super quo dicit GREGORIUS I^o Pastoralium : *Ne per concupiscentiam culminis ducatum suscipiatis perditionis.* Unde antiqui patres, quamquam essent bene edocti in divina lege, officium doctoris assumere nolebant, nisi molestiis haereticorum compulsi ut sine peccato silere non possent, secundum quod dicit AUGUSTINUS I^o De Genesi contra Manichaeos exponens illud APOSTOLI : *Oportet multas haereses esse, | ut probati manifesti fiant :* Hi, inquit, *Deo probati sunt qui bene possunt docere, docere autem nolunt | nisi eos qui quaerunt. Qui si bonae fidei sunt, non cedunt haereticis, sed multi ad quaerendum pigri sunt nisi per molestias et insultationes haereticorum.*

Qui ergo tales sunt qui opus habent ut scholastici ab eis quaerant quae ignorant, dico pro tempore suo, etsi forte non aequiparentur praedecessoribus suis, his multo melius et fructuosius est pro se et aliis studio insistere publico, ut faciant magistros et aliorum doctores, quam se transferant et fiant instructores solummodo parvulorum.

Tantum enim distat opus istorum ab opere aliorum quantum opus architectonici ab opere manuartificis. Architecton enim docet | regulas operandorum, | quas manuartifex applicat ad opus iuxta regulas sibi traditas, quarum rationes frequenter ignorat, sicut rurales doctores et praedicatores | eorum quae praedicant et docent frequenter ignorant rationes, sed tamen docent confidenter, quia sciunt ea quae docent, a magistris se accepisse. Quantum ergo vituperandus esset bonus architecton qui multum necessarius esset in directione alicuius magni aedificii, si nollet exercere opus architectonicae, sed insistere lapidum incisioni vel operi caementario, tantum re vera vituperandus esset magnus magister multum necessarius et utilis studio, si se transferret ad dolandum lapides spirituales animarum simplicium. Immo multo melius est ut simplices viros doceat regulas dolandi | animas.

Si autem essent in aliquo opere multi meliores architectones quam ipse de quo est nobis sermo, ita quod eius opere architectonico non indigeretur, sed magis suo opere | alios impediret, et minus idonee operarios regeret quam alii regerent si ipse in officio non esset, tunc multo melius esset ei et aedificio erigendo, quod se dimitteret et ad opus caementarii poneret, ubi | multum opportunus esse posset. Similiter est de tali doctore, quod multo melius esset sibi et aliis, ad inferius officium se dimittere quam locum doctoris occupare.

| Si vero aliquis nondum sit sic dispositus in litteratura ut statim possit aliis proficere legendo et disputando, sed oportebit eum multum temporis expendere priusquam ad illum statum possit attingere, iterum distingo. Aut enim est magna spes in tali, quod possit ad summum et arduum gradum doctoris praeminentis devenire si velit

studio laborem apponere; aut non est spes talis de ipso, sed merito timendum ne umquam fiat idoneus ad talem statum promoveri.

Si primo modo, dico quod multo melius est talem studio insistere, ut fiat magnus architecton et luminare maius in ecclesia, | quam si statim dimitteret et permaneret quasi caementarius et luminare minus.

Si secundo modo, quamquam stando in studio possit multum proficere, in tantum ut possit in aliquo gradu qualicumque quandoque fieri doctor | theologiae, credo tamen quod tali multo melius est et utilius pro se et pro ecclesia, cum in tantum est instructus ut aliis in ecclesia possit proficere, quod se transferat et bene utatur eo quod iam acquisivit, et ponat se in officio ad quod iam paratus est et idoneus, quam amplius exspectaret et ad incertum anhelaret ad quod vix umquam perveniat, et si forte perveniat, hoc est per magnam molestiam, et cum pervenerit, vix tamen modicum in statu | proficiet, | in tantum ut multi dicant ei : « Ut quid locum occupat? » In hoc enim casu habet locum illud POETAE : *Nocuit | differre paratis.*

Non dico quin si forte aliquis diu studuerit et prope sit tempore ut in doctorem | promoveatur, etsi magnum gradum doctoris non praesumat attingere neque sit spes ad hoc de eo, quin melius sit ut exspectet suam promotionem, | ut ratione status ad quem promotus est, magis credatur ei et maior confidentia habeatur de eo, et per hoc magis poterit sibi et aliis proficere, ut tamen cum ad statum promotus fuerit, se transferat quam cito commode et cum honestate poterit.

< AD ARGUMENTA >

| Per haec patent obiecta.

Cum obicitur primo: *Quodcumque poterit manus tua operari, instanter operare*, et certe bonum est, sed cum duo poterit operari, melius est instanter operari melius. Et cum assumitur quod illud est salus animarum, dico quod verum est, et ad illam debemus omnes laborare, non tamen eodem modo, sed unusquisque in statu in quo magis valet ad proficiendum eis et in quo excellentius eis proficit. Et iste est status doctoris theologiae simpliciter et in quibusdam, in aliis autem alius, ut expositum | est. Si autem omnes secundum unum modum vellent animabus proficere, magnum ex hoc esset eis et ecclesiae detrimentum: *Dedit enim dominus uni quinque talenta, alii duo, alii vero unum, uni-|cuique secundum propriam virtutem* (Matth. XXV^o). Unde nullus debet ad alium gradum aspirare quam ad illum, ad quem se sentiat plus idoneum. Quod si sic fieret, optima et convenientissima esset unitas et pax ecclesiae, et si secus fiat, hoc non est consuetudo, immo corruptela, quae multum modo abundat in ecclesia, ut dicit obiectum in oppositum. Unde ut unusquisque se teneat in ea vocatione qua vocatus est secundum modum praexpositum, multum hortatur APOSTOLUS, cum dicit I^a <ad> Corinthios, XII^o, loquens in parabola quam exponit secundum allegoriam: *Si totum*, inquit, *corpus oculus, ubi auditus?* Et *si totum auditus, ubi odoratus?* *Nunc autem posuit Deus membra, et unumquodque | in corpore sicut voluit. Quod si essent omnia unum membrum, ubi corpus?* *Nunc autem multa quidem membra, unum autem corpus. Non potest*

dicere oculus manui : opera tua non indigeo, aut iterum caput pedibus : non estis mihi necessarii. Ut non sit schisma in corpore, sed in id ipsum | pro invicem sollicita sint membra. Quod statim explicat et exponit dicens : Vos autem estis corpus Christi et membra, et quosdam posuit Deus in ecclesia primum apostolos, secundo prophetas, tertio doctores, deinde virtutes. Numquid omnes prophetae? Numquid omnes doctores? Numquid omnes virtutes? Et Ad Ephesios : Unicuique nostrum data est gratia secunum mensuram donationis Christi, ut adimpleret omnia, et dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi. Et Ad Philippenses : Quicumque ergo perfecti sumus, hoc | sentiamus, et in id ad quod pervenimus, in eo maneamus, et in eadem regula permaneamus.

QUAESTIO 36

QUOMODO INTELLIGATUR ILLUD HIERONYMI DE NUMERO CENTESIMO, QUOD INCIPIT A DEXTRA ET TENDIT IN LAEVAM ET
ITERUM REVERTITUR AD DEXTRAM

| Ad tertiam quaestionem nullum argumentum adducebatur.

Ideo ad ipsam explicandam intelligendum est quod in tractatu Computus triplex distinguitur *numerus* : *numerus articulus*, *numerus digitus*, et *numerus | compositus* ex utroque, scilicet *ex articulo et*

digito. Numerus articulus appellatur numerus iste : unus, duo, tres, et ceteri usque ad decem, qui est primus numerus digitus, a quo incipit primus numerus compositus ex articulo et digito, 11, 12, et ceteri usque ad 20, qui est secundus numerus digitus, a quo cum articulis currit compositio secundi | numeri compositi usque ad 30, qui est tertius numerus digitus, et sic deinceps usque ad centum, qui est decimus < numerus > digitus.

Et appellatur numerus 'articulus' et 'digitus' transumptive a digito et articulo manus, in quibus antiquitus solebat fieri computatio. Denarius enim numerus dicitur digitus, quia in quolibet digito manus, qui sunt quinque : pollex, index, medius, medicus et auricularius, a trunco brachii | usque ad digiti extremitatem sunt quinque articuli : unus transiens per palmam manus, in qua digiti non separantur, et alii tres usque ad digiti extremitatem, secundum quos digiti | ab invicem sunt separati. | Isti autem quattuor articuli sunt intervalla inter quinque divisio-nes; semper enim in *uno* divisiones excedunt *intervalla*, ut dicit PHILOSOPHUS in libro Priorum. Et istarum quinque divisionum duae sunt in extremitatibus digitorum, una in extremitate in trunco brachii, altera in extremitate opposita, in fine digiti, tres autem aliae divisiones sunt infra digitum in iuncturis articularum.

Unde Antiqui facientes computos suos in digitis | manus, numeros articulos appellabant illos qui signabantur super digiti et articularum divisiones, et faciebant computum in manu super divisiones dictas, et intra manum et extra, bis tangendo quamlibet divisionem.

Cum ergo in quolibet digito sint quinque divisiones, tangendo in numerando quamlibet divisionem bis, semel infra manum et semel extra, numerabant in quolibet digito bis quinque et appellabant totum numerum illum digitum, quoniam super omnes divisiones digiti intra et extra acceptus. Cum ergo sint decem digiti in duabus manibus, decem numeri articuli, id est decem denarii, numerabantur in duabus manibus. Decies autem decem constituunt centum, et sic numerus excrescens incipiendo nume-|rare ab extremitate pollicis manus dextrae exterius in trunco brachii, discurrendo per omnes divisiones pollicis usque ad extremitatem eiusdem | pollicis interius in trunco brachii, et sic per ceteros digitos, quosque deveniatur ad extremitatem auricularii manus sinistrae in parte interiori in trunco brachii, et excrescit numerus centenarius incipiendo computum a principio pollicis manus dextrae exterius usque in principium auricularii manus sinistrae interius, bis signando numerum super quamlibet iuncturam cuiuslibet | digiti, et interius scilicet et exterius. Et in hoc Antiqui assignabant perfectionem numeri centenarii.

Quod si ulterius oportet procedere nu-|merando, oportet incipere a primo articulo et ab unitate, quia ultra centenarium in computando non procedit compositio numerorum, et sic oportebit ulteriorem computum reverti ad manum dextram, et iterato incipere ubi et praecedens, et eodem ordine procedere. Et hoc est, ut puto, quod HIERONYMUS et BEDA intelligunt circa perfectionem numeri centenarii, quod incipit a dextra et terminatur in laevam, et hinc iterum revertitur in dextram si debeat ulterior fieri computatio numerorum.

QUAESTIO 37

UTRUM RELIGIOSUS MORTUUS RESURGENS TENEATUR REDIRE AD PRISTINUM VOTUM

| Sequuntur quaestiones circa religiosos. Et proponebantur duae.
; Prima, utrum religiosus mortuus resurgens teneatur ad pristinum
votum. Secunda, utrum liceat monachis nigris carnes edere.

Circa primum arguebatur primo quod non, quia non minus est
vinculum naturae in matrimonio viri et mulieris inter se quam sit
vinculum gratiae religiosi ad observantiam ordinis sui. Sed mortuus
resurgens non tenetur ad pristinum matrimonium cum uxore secun-
dum APOSTOLUM, <ad> Romanos VII°. Ergo neque religiosus ad
votum religionis suae.

Contra. In religioso iusto | moriente et resurgente nihil gratiae
evacuatur in ipso. | Status voti est status magnae gratiae. Ergo in
ipso per mortem et resurrectionem non evacuatur. Sed evacuetur,
nisi resurgens ad pristinum votum teneretur. Ergo etc.

<SOLUTIO>

| Dicendum ad hoc quod homo per votum perfecte reformatur et
conformatur Deo secundum omnes vires et potentias animae: in
rationabili per oboedientiae promptitudinem, in irascibili per pau-
pertatis humilitatem, in concupiscibili per castitatis puritatem. Qua-
rum paupertas et castitas pertinent magis ad vires sensitivas annexas

corpori, oboedientia autem ad vim intellectivam abstractam a corpore, ita tamen quod obligatio principaliter sit ex parte rationalis per oboedientiam, ex parte autem aliarum virium | per paupertatem et castitatem mediante oboedientia. Ita quod oboedientia maior portio et principalior sit in voto religionis, secundum quod dicit AUGUSTINUS, in sermone quodam de oboedientia: *Melior est una oboedientia quam omnes virtutes.*

Licet ergo fortassis illa obligatio quae est quoad paupertatem et castitatem, inquantum | actus earum non habent esse nisi in viribus sensitivis | ut affixae sunt corpori, non manet in anima separata a corpore per mortem sed absolvitur simpliciter, quia actus paupertatis et continentiae non nisi in corpore exerceri possunt (ut intelligatur obligatio quoad ista duo, stante anima in corpore, sicut fit obligatio matrimonialis, quia principaliter est illa obligatio corporalis, propter quam vir non habet potestatem sui corporis, sed mulier, neque e converso, anima autem hanc potestatem non habet nisi quatenus dependet a corpore, et ideo omnino solvitur obligatio, | anima separata semel a corpore alterius coniugatorum, ita quod semel ablata, licet mortuus resurgat, non revertitur pristina obligatio), tamen illa obligatio quae est Deo in voto oboedientiae, quia actus eius, qui est eius actus in ipsa parte rationali, indifferenter manet in anima separata et coniuncta, semper manet, sive anima fuerit coniuncta sive separata. Et quia voto oboedientiae non solum subicitur pars rationalis Deo et obligatur quoad se solum subiciendam Deo, sed etiam ad subiciendum omnino illa quae regimini | suo sunt

commissa, ut sunt vires sensitivae et etiam membra corporis, ideo ad hoc etiam obligatur vis rationalis semper, licet non ad exercendum semper actus oboedientiae in viribus sensitivis et membris corporis, nisi cum fuerit coniuncta corpori. Et quoad hoc non solum ad votum oboedientiae obligatur in rationabili, sed etiam in irascibili et concupiscibili, in custodiendo paupertatis humilitatem et castitatis puritatem.

Ideo dico absolute quod religiosus mortuus resurgens ad primum votum religionis observandum manet obligatus.

< AD ARGUMENTA >

| Ad argumentum in oppositum de obligatione | in matrimonio corporali, dicendum secundum iam dicta quod non est simile, quia in matrimonio non obligatur anima nisi quoad corpus suum quod habet regere in actu, non quoad se ipsam, et ideo cum semel ab illo separata fuerit, per hoc solvitur omnino illa obligatio, et reversa ad eum non tenetur ad pristinam obligationem nisi ex novo consensu. In voto autem principaliter obligatur anima rationalis quoad se ipsam, et ideo ubique et quodcumque et quocumque modo habet esse, semper est et manet in illa obligatione, ut teneatur, licet non semper, ut actu illud ad quod tenetur exsequatur, ut actum oboedientiae in viribus sensitivis et membris corporis, ut dictum est. Vel fortasse dicerent aliqui, quod etiam resurgens tenetur reverti ad uxorem, | sed de hoc nihil ad praesens.

QUAESTIO 38

UTRUM LICEAT NIGRIS MONACHIS COMEDERE CARNES

| Circa secundum arguebatur quod non licet monachis nigris carnes edere, dico, sanis, quia quod non est concessum ubi alia concedenda conceduntur, videtur esse prohibitum. In regula nigrorum monachorum non est *concessum* edere *carnes* nisi *debilibus*. Ergo prohibitum est. Sed tale non licet eis. Ergo etc.

In oppositum vero, ut dixit monachus niger opponens, est abusus omnium nigrorum monachorum.

< SOLUTIO >

| Dicendum ad hoc | quod in religionibus duplex est concessio esus carnum. Una regularis, alia dispensationis. Regularis est illa quae est ex concessione regulae, secundum quam quidam religiosi carnes edunt etiam in refectorio. Dispensationis est illa quae posita est secundum regulam in dispen-satione abbatis, vel quae indulgetur a praelato | superiori universalis ecclesiae.

< AD ARGUMENTA >

Quantum ad primam *concessionem*, non licet omnino *carnes* comedere monachis nigris, nisi *infirmis* | vel illis qui reputantur infirmi,

QUAESTIO 39

ut minutis, *debilibus*, forte et antiquis, secundum quod arguebat in primo argumento.

Quantum autem ad secundam concessionem, bene licet aliis, quoniam, ut dicitur, in regula nigrorum monachorum scribitur quod beatus BENEDICTUS finaliter omnia de quibus regula non expressit, reliquit in dispositione abbatis, et si non erat dimissum in dispositione abbatis, tamen dimissum fuit in dispositione Summi Pontificis. Unde si monachi nigri comedant carnes sani, non credo quod sit abusus, salva pace eius qui opposuit, sed magis dispensatio superioris.

Et sic patent obiecta utriusque partis.

QUAESTIO 39

UTRUM LICEAT EMERE REDDITUS AD VITAM

| Sequentur quaestiones pertinentes ad mercatores. Et propone-|bantur quaedam pertinentia | ad modum mercandi, quaedam vero pertinentia ad tempus mercandi. De primo proponebantur duo. Primum erat utrum liceat emere redditus ad vitam. Secundum utrum emere vilius et in continenti vendere carius sit peccatum.

Circa primum argu-|ebatur quod non licet emere certos redditus ad vitam pro pretio statim dato. Ubi cumque datur minus sub spe recipiendi maius, usura est; haec est enim natura contractus usurarii. Talis contractus est huiusmodi. Ergo est usurarius. Ergo non licet omnino, quia omnis usura illicita est.

QUODLIBET I

Contra. Ut dixit opponens, hoc consulunt religiosi viri qui supponuntur esse peritiores, religiosis feminis ut beguinis, quod non facerent nisi licitum esset.

< SOLUTIO >

| Hic oportet primo videre naturam usurae, in quo consistit, ut ex hoc videatur si aliquid in isto contractu inveniatur. Est igitur intelligendum ad hoc quod *usura* graeco nomine «*thacos*» appellatur, sub quo nomine PHILOSOPHUS in 1^o Politicae annumerat eam inter species *pecuniativae translativae*. Determinat enim ibi, quod est quaedam pecuniativa proprie dicta quae est pars *oeconomicae*, alia vero est pecuniativa translativa quae non est pars *oeconomicae*.

Prima pecuniativa est acquisitiva | pecuniarum de rebus naturalibus vel operibus artis factis circa res naturales, ut de vino, blado et huiusmodi, vel de opere fabrili facto ex fer-|ro vel carpentarii facto ex ligno, cuius proprietates est, quod non est ad infinitam pecuniam, sed solum ad quantam indiget dispensator ad bene disponendam domum.

Secunda pecuniativa est illa quae dicitur campsoria, et est acquisitiva pecuniarum de pecunia, contra naturam et inventionem pecuniae. Non enim inventa est pecunia ad eius multiplicationem, | sed ad faciendum per ipsam aliarum rerum commutationem ad vitam necessarium.

Et talis campensoriae, ut ibidem dicit PHILOSOPHUS, una species est «thacos», hoc est usura. Cuius opus determinans dicit quod *se ipsam facit amplius*, de nummis scilicet paucioribus per mutationem concessis recipiendo plures, quasi | num-|mi ipsi quosdam nummos alios generassent apud illum cui mutuati sunt, ut reddantur | cum suo fetu. Unde usura hoc nomine «thacos» vocatur apud graecos («thacos» enim graece idem est quod partus latine) quia in rebus naturalibus *parta*, hoc est generata, *similia sunt* in forma et specie suis generantibus, et ideo per «thacos» quasi simile numisma generatur ex simili, cum usurarius accipit nummos plures pro paucioribus, quod maxime est contra *naturam nummi*. Et ideo dicit PHILOSOPHUS quod maxime praeter *naturam* est ista acquisitio pecuniarum.

Hoc dixerim, quia non, ut quidam | credunt, maxime Iudaei, usura peccatum est et iniquitas ex solo iure positivo. Immo est iniquitas ex lege naturae, quam tractaverunt philosophi, quia, ut dicit TULLIUS in III^o De officiis : *Aliter leges positivae, aliter philosophi tollunt astutias. Leges, quatenus manu tenere possunt. Philosophi, quatenus ratione et intelligentia*. Unde de usura, quod sit peccatum | et iniquitas, ex lege positiva non habemus nisi quia sic est, sed quare sic est, hoc ratione ex lege naturae debemus investigare.

Quod ut investigare possimus, notandum quod cum secundum PHILOSOPHUM in V^o Ethicorum iustitiae quaedam est pars distribu-

tiva, quaedam commutativa, | commutativa est illa quae pertinet ad nostrum propositum. Cuius natura est, ut determinat ibidem PHILOSOPHUS, quod fiat per eandem quantitatem et dignitatem pretii rei datae | et receptae, ut qui plus dedit de labore in cultura vinae, aliis eisdem existentibus, plus accipiat | a patrefamilias in mercede, et qui minus, minus, et hoc iuxta aequitatem proportionis *arithmeticae*.

Circa res autem quae commutantur, sciendum quod quaedam sunt talis naturae quod in eis differunt substantia rei et usus eius, ita quod sub alio pretio potest cadere substantia, sub alio usus, et separatim mutuari, ut videlicet homo commutet pro pretio suo | substantiam rei, transferendo in alterum proprietatem eius, retento penes se ad tempus solo usu, vel ut commutet usum pro pretio suo, retenta substantia et proprietate in re, vel ut commutet rem pro suo pretio utroque modo, cuiusmodi sunt domus, agri, equi et huiusmodi. Quaedam vero sunt talis naturae, quod in eis ita sunt indifferentia usus rei et substantia eius, quod non cadit sub alio pretio usus et sub alio substantia, nec potest unum illorum commutari neque transferri sine alio, ut sunt illa quorum usus est perfecta consumptio aut alienatio substantiae rei, sicut contingit in pane | et vi-no. Non enim est alius usus proprius panis quam consumptio

substantiae eius per comestionem, et ita accomodans vel commutans alteri panem pro pretio simul transfert in eum substantiam panis et usum eius.

Pecunia autem nummorum de modo talium rerum est, quia nummus secundum PHILOSOPHUM non est nisi pretium inventum propter *necessariam commutationem* rerum naturalium. Indigens enim calceis non semper habet aliam rem quam pro eis possit commutare, et si haberet ovem | commutandam pro | calceis, non semper est aequalis valor ovis et calceorum, propter quod nummus inventus est ad aequandum commutationes et in pretium commutati. Et hoc non per usum | aliquem alium a substantia eius, sed per translationem, et ita per consumptionem substantiae eius, ut sic in pecunia nullo modo sub alio pretio possit cadere substantia, sub alio usus eius. Et ideo dicit PHILOSOPHUS quod *numisma* factum est translationis gratia, ut non possit transferri usus sine substantia eius, nec e converso.

Dico de usu ad quem est per se, qui est translatio. PHILOSOPHUS ; enim distinguit *duplicem rei usum* : unum ad quem est per se, alium ad quem est per accidens. Ut sotular ad calciandum est per se, et ad hauriendum aquam potest esse per accidens, sic nummi usus per se est translatio sua, per accidens autem usus eius potest esse pompa et apparentia, et ideo ad talem usum potest aliquis al-|teri locare pecuniam numeratam in sacco, pro pretio, et pecuniam integram resumere. Quod nullo modo contingit in usu eius proprio, quoniam talis est natura | locationis, ubi pro locatione aliquid potest iuste

recipi cum substantia rei, quod aliquis sit fructus proveniens conducenti ex usu rei, qui differt ab eius substantia, quem recipere posset ex substantia rei ipse locans, quod nullo modo contingit in nummis, propter quod pro nummi locatione nihil potest iuste ultra substantiam eius recipi.

Quod si fiat, accipit aliquid pro quo nihil dedit, et ita cum suo alienum tollit, quod est directe contra aequitatem naturalis iustitiae commutativae, in qua debet esse aequalitas omnimoda in pretio dati et recepti, ut dictum est. Et hoc est quod dicit CHRYSOSTOMUS super illud Matthaei XXI^o: *Eiciebat de templo omnes ementes et vendentes: Super omnes, inquit, mercatores plus maledictus est usurarius, quia mercator dat rem ut non illam repetat, iste autem postquam feneraverit, et suum iterum repetit et alienum tollit cum suo. Adhuc, ut ait, dicet aliquis: qui agrum locat ut agrariam accipiat, nonne est similis ei qui pecuniam dat ad usuram? Absit. Primum quidem quoniam pecunia non ad aliquem usum deputata est, sed solum ad pretium emendi et vendendi. Secundum, quoniam si agrum habet homo, arat eum | et fructum accipit ex eo, et qui habet domum, usum mansionis accipit ex ea. Ideo qui locat agrum vel domum, usum suum quem erat ipse accepturus, dare videtur et pecuniam accipere, et quodammodo quasi commutare videtur lucrum cum lucro. Pe-cuniam autem si in sacco repositam teneas apud te, nullum usum capies ex ea. Si autem uti ea vis, necesse est | ut eam transferas, nec plus quam pretium et valorem eius pro ea recipias, ut infra dicitur. Patet ergo manifeste, si pecuniam tuam alteri locare volueris ut aliquid ultra recipias, cum non sit in pecunia quam das, aliquid quod pro illo ultra accipiendo*

committas et | conducenti tribuas, tu necessario pro aliquo quod simplum dedisti, duplum repetis, et sic *congregas ubi non sparsisti | et metis ubi non seminasti*, ut dicitur Lucae XIX^o, et | sumis aliquid pro nihilo, quasi id quod de tuo erat, apud alium aliquid generasset, ut pecunia tua consimilem pecuniam, quod aperta iniquitas est et omnino contra legem naturae, qua usurarius facit se inaequalem ei a quo accipit, per iniustitiam auferendo ei pecuniam usurariam, quam | reddendo illi a quo accepit, ad aequalitatem reducuntur.

Talis procul dubio locatio sive commutatio est, cum quis emit redditus certos vel certam pensionem ad vitam pro certa summa pecuniae vel pro valore eius, si quis interius inspiciat.

Et ut in particulari | apertior fiat nobis intellectus, det aliquis centum libras parisienses, ut ad vitam recipiat quolibet anno quindecim libras turonenses; hic infra novem annos recipiet sortem et decem libras turonenses ultra. Quid restat recipere istas decem libras turonenses ultra sortem, quolibet anno recipiendo | portionem aliquam sortis secundum praedictam pactionem, et recipere in nono anno simul totam sortem et decem libras turonenses ultra? Sub tali pactione quod det aliquis modo alicui centum libras turonenses, recepturus pro eis post novem annos centum libras parisienses cum decem libris turonensibus, re vera in nullo restat, immo videtur maioris pietatis totum accomodare usque novem annos quam singulis

annis infra portionem recipere. Et tamen | in isto ultimo contractu expressa et manifesta est usura secundum praedictum modum usurariae commutationis.

Multo fortius ergo et in isto contractu quo redditus emuntur ad vitam, exspectando aliquid recipere ultra sortem, si forte supervixerit receptionem sortis. Sola enim spe et exspectatione plus recipiendi, etsi numquam aliquid reciperetur de sorte, usurae iniquitas in cupida voluntate committitur. | Idem est si pro certa summa | pecuniae, ab ecclesiis vel comitatibus pensiones accipiantur ad vitam spe et exspectatione recipiendi aliquid ultra sortem.

Hoc enim solum facit usuram, quod ultra datum aliquid speratur, secundum quod aperte dicit GAUFREDUS in Summa sua: *Quid, inquit, de quibusdam qui dant pecuniam ecclesiis et ab eis recipiunt certas possessiones tenendas toto tempore vitae suae?* Credo, dicit ipse, quod illicitus est contractus, eo quod homines sperant diu vivere, et sic taliter contrahentes credunt se amplius percepturos a proventibus possessionum, quam sit pecunia quam dederunt. Sola autem spe contrahitur vitium usurarium.

Et Glossator Summae RAYMUNDI dicit: *Quid, inquit, de illis qui a comitatibus | civitatibus vel a monasteriis emunt certos annuos redditus ad vitam suam? Numquid est usura?* Respondeo, dicit: non est usura ex forma contractus. Cum tamen | huiusmodi redditus annuus

personalis sit sive bursalis, non praedialis, | credo, | licet quidam legistae dicant contrarium, quod illicitus est contractus. Et subdit causas suas, dicens: quia venditor facile posset desiderare mortem emptoris, ut sic liberatus esset; tum quia nullum est emptoris periculum.

Nec solum dico quod est contractus illicitus, sed quod est expresse ex forma sua contractus usurarius, ut patet ex natura contractus usurarii. Nec debet forma huius contractus, | in genere cuius contractus iniqui sit, peti a iuristis, sed magis a theologis et philosophis, cum sit iniquitas contra legem iuris divini et naturae, ut dictum est. Aliter enim usuram non damnarent philosophi nec dicerent eam esse opus vitii, sicut eam damnat PHILOSOPHUS cum dicit in IV^o Ethicorum: *Secundum acceptionem, inquit, abundant in undique accipiendo, et omne quod possunt, puta illiberales operationes operantes omnes, et usurarii, et in parvo et in multo. Omnes enim isti unde non oportet accipiunt et quantum non oportet.*

Sed quid ad propositum ad formam contractus, quo peccat emptor, si venditor desideret eius mortem? Certe nihil.

Item, quod nullum est periculum emptori, nihil ad propositum, quia etsi adsit *periculum*, non excusat usuram, ut expresse dicit illa Decretalis « Navigantibus ad nundinas. » Iterum numquid magnum est emptori periculum, quod cito mori possit et amittere | sortem | et lucrum? Et tamen hoc non excusat usuram, quae est propter solam | spem et intentionem plus percipiendi, si forte contingeret supervivere. Esto enim quod faciat usurarius contractum sub

QUODLIBET I

tali pacto : «Commodo tibi | decem libras parisienses ut reddas mihi in fine anni duodecim; quod si interim moriar, nihil reddas alicui ex parte mea, et sors ipsa sit etiam tua», numquid est plana usura propter spem supervivendi et amplius percipiendi, non obstante dubio mortis? Certe ita.

Contractus ergo ille in quo emuntur redditus ad vitam, ut praedictum est, cum sit idem in forma cum isto, ut visum est, simpliciter est usurarius, nec in aliquo excusatur propter dubium mortis in emente.

<AD ARGUMENTA>

| Quod arguitur in contrarium, quod sancti viri religiosi et sapientes dant consilium emendi tales redditus religiosis feminis ut beguinis, dico, et firmiter credo, quod si tale consilium dant, in hoc sapientes non sunt, sed ignorantia iuris naturalis in usurario contractu decepti decipiunt animas. Immo, ut verius credo, licet forte aliquando in hoc deceperint, in longo tempore | non fecerunt, nec de cetero facient iam melius instructi. Et forte, licet mulierculae ad suae cupiditatis excusationem tale consilium a religiosis se accepisse dicant, mentiuntur in hoc.

QUAESTIO 40

UTRUM EMERE VILIUS ET IN CONTINENTI VENDERE CARIUS SIT PECCATUM

| Circa secundum arguebatur quod emere vilius ut vendatur carius in continenti, sit peccatum, quia dicit CHRYSOSTOMUS super illud Matthaei XXI^o: *Eiciebat | de templo | omnes vendentes et ementes: Qui comparat, inquit, rem ut illam inte-|gram et immutatam dando lucretur, ille est mercator qui de templo Dei eicitur*. Talis est qui vilius emit ut statim vendat carius. De templo ergo Dei debet eici, et hoc non nisi propter peccatum in sic emendo et vendendo. Ergo etc.

Item. Non licet vilius emere rem nec carius vendere, quam ipsa iusta aestimatione valeat. Sed eadem res in continenti non mutat suum valorem. Si ergo vilius emit et carius vendat, aut emit eam minus iusto pretio, aut vendit eam ultra iustum pretium. Utrumque autem peccatum est. Ergo sic emere et vendere omnino peccatum est.

Contra. Tunc omnis mercatura qua aliquid emitur ut revendatur, esset illicita, quia nullus volens revendere emit nisi ut carius vendat; aut fatuus | esset omnis mercator la-|borando sine lucro.

< SOLUTIO >

| Dicendum ad hoc quod iustitia contractuum pertinet ad ius naturae, Bad. 26^{rp} quod idem debet esse apud omnes gentes. Debet ergo in contractibus

emptionis et venditionis aequitas naturalis | observari, et penes illam determinari debet aequitas contractuum in iure positivo.

Nunc autem in aequitate iustitiae naturalis est, secundum quod dicit PHILOSOPHUS in V^o Ethicorum, cap.^o 2^o, quod *iustum legale est et aequale, iniustum autem illegale et inaequale*. Et ideo iniustus est et illegalis, qui agit contra aequitatem legis scriptae, et inaequalis qui agit contra aequitatem legis naturae. Et hoc totum propterea contingit, quia iustitia, quae est virtus moralis, medietas quaedam est hominis ad alterum | inter plus et minus circa commutationes inter eos et communicationes, ut in mutua conversatione sua homines conservent aequalitatem, ut non subtrahatur indebite uni quod addatur alteri et sic fiant inaequales. Et sic iustus semper se tenet in medio pluris et minoris, ut non sibi aliquid subtrahatur quod alteri indebite addatur, nec ipse | alteri subtrahat quod sibi indebite addat. Iniustus autem nequaquam medium et aequale eligit, sed semper sibi addit plus de bono quod debet esse alterius, et minus de malo; et hoc non ut malum, sed ut bonum, quoniam minus malum respectu maioris habet aliquam rationem boni.

Huius autem iustitiae, ut dicit PHILOSOPHUS in eodem, duplex est species. Una, quae est mercedum distributiva. Altera, quae est communicationum directiva, quae iniustitias in commutationibus factas et inaequalitates tentat aequare et in illis aequalitatem servare.

Et ad istam speciem pertinet omnis commutatio emptionis et venditionis, in quibus inaequale lucri et damni reducitur ad medium.

Unde, cum | duo communicationem habentes in-|aequales facti sunt, ut uni videatur quod damnum passus est et alter lucrum indebitum a se abstulit, et super hoc dubitant, concurrunt *ad iudicem*, qui est quaedam animata iustitia et libra in pondere iustitiae ambos commensurans, apponens uni et subtrahens alteri, quousque sint aequales.

In isto ergo | contractu emptionis et venditionis | sic debet servari | aequalitas inter mutuo dantem et recipientem, quod neuter plus recipiat quam det. Iste enim contractus propter necessariam commutationem rerum naturalium inventus est, | ut quia quae necessaria sunt uni, inveniuntur apud alterum et e converso, et apud neutrum ambo (puta unus habet vinum in abundantia et indiget blado, alter vero abundat in blado et indiget vino), fit mutua subventio, ut unus det alteri | de vino suo quantum indiget, et recipiat de blado eius e converso. Et si debet servari aequalitas, aequale debet esse omnino in valore datum et receptum hinc et inde. Et in hoc ambo debent esse iudices tamquam duo brachia librae et animatae iustitiae, ut qui in pondere pretii sentiat se plus recepisse de eo quod est alterius, rescindat et reddat ei de suo, quousque fiat aequale, et sic stent quasi brachiis librae elevatis et depressis aequaliter. Quod AUGUSTINUS scribit fecisse quem-|dam iustum, qui sit nobis in hoc exemplum, de quo in XIII^o De Trinitate, cap.^o 3^o: *Scio hominem, cum venalis codex ei fuisset oblatus, pretiique eius ignarum et ideo quiddam exiguum poscentem cerneret venditorem, iustum pretium, quod multo amplius erat, non opinanti dedisse. Unde, si accepisset librum pro oblato et non pro iusto pretio, inaequalitas fuisset. Iustus ergo iste tamquam*

libra iustitiae, impatiens inaequalitatis, iustum pretium dando aequalitatem tenuit.

Unde iuxta aequitatem iuris naturalis tantumdem res vendi debet et emi, quantum valet, et si quis plus vendat eam scienter quam valet pro tempore et loco, vel minus emat, licet sic facere permittatur, proximo suo cum quo communicat, non contradicente, vel quia ignorat, vel | quia necessitas ad minus iustum recipere se compellit, hoc inaequalis est et iniusti. Non enim dico quod res tantum semper valeat pro tempore et loco, quantum vendi potest, vel propter inscientiam | vel propter necessitatem ementis, sed quantum vendi debet, ut illud generale dictum : «Tantum res valet, quantum vendi potest», intelligatur non de potentia facti sed de potentia iuris, id est, quantum de iure pro loco et tempore vendi debet.

| His visis, breviter dico ad quaestionem, quod emens vilius ut, re in nullo immutata, nec ratione substantiae suae nec ratione loci nec ratione temporis nec ratione vendentis, vel si aliqua alia conditio huiusmodi possit apponi, scienter vendat eam carius vel vendere appetat, etsi numquam eam vendat, iniustus est et inaequalis propter iniquam voluntatem vendendi rem plus quam | valet. Si vero vendat eam talem, non immutatam, sive statim sive postmodum carius, iniustus est et inaequalis propter factum inaequalitatis et iniustitiae, accipiendo plus ab emptore quam tradat eidem.

Dico, si scienter | sic vendat, quia ignorantia in talibus facit involuntarium | omnino et in toto excusat, quia est ignorantia non in electione, propter malitiam obnubilantem rationem, neque in regulis universalibus legis, sed in singularibus, in quibus et circa quae cadit

operatio. In his enim propter involuntarium est mina in parte si forte non apponat diligentiam omnem quam debet, ut cognoscat valorem rei suae, vel est venia in toto, si videatur res sua sibi amplius valere quam valeat, et in nullo est causa suae ignorantiae.

Unde, cum pauci sint mercatores qui cum tanto studio servandae aequitatis vendant et emant, summe periculosa est emptionis et venditionis negotiatio. Et hoc est quod dicit CHRYSOSTOMUS super illud Matthaei XXI°: *Eiciebat omnes ementes et vendentes de templo*, significans, inquit, quia homo mercator numquam potest Deo placere, et ideo nullus christianus debet esse mercator, aut, si voluerit esse mercator, proiciatur de ecclesia. Ego ergo, inquit, ostendam, quis non est negotiator, ut qui secundum regulam istam non fuerint, intelligantur omnes negotiatores esse. Et sequitur regula sua. IDEM inquit: *Quicumque rem comparat ut non ipsam | rem integram et immutatam vendat, sed opus faciat ex ea, ille non est negotiator, quia qui materiam operandi sibi comparat unde faciat opus, ille non rem ipsam vendit, | sed magis artificium suum. Id est, qui rem vendit cuius aestimatio non est in ipsa re, sed in artificio operis, ille non est mercator, puta, faber comparat ferrum, facit ferramentum, quod secundum opus ferramenti appretiat; ferrum enim non tantum valet, quantum ferramentum. Qui autem comparat rem ut illam integram et immutatam dando lucretur, ille est mercator qui de templo Dei eicitur. IDEM super illud ibidem, Matth. XXII°: «Dicite invitatis: «Ecce prandium meum | paravi, tauri mei et altilia occisa, et omnia parata sunt. Venite ad nuptias». Illi autem neglexerunt et abierunt, alius in villam suam, alius*

vero ad negotiationem | suam»: Omnis, inquit, actus quem agunt homines in hoc mundo, duplex est. Aut villa, aut | negotiatio est. | Et quod labore quidem manuum nostrarum fa-|cimus ad aliquod opus terrenum, puta agrum vel hortum vel vineam exercemus, villam colere videmur, id est terram. Quod autem non labores manuum nostrarum, sed alia lucra consequimur, puta honores gerere aut divitias parare aut mercari, omne hoc negotiatio appellatur. | Duobus ergo verbis omne opus humanum conclusit: sive honestum | sive inhonestum; honestum quippe est villae cultura, inhonestum autem est apud Deum opus negotiationis. Certe talis est maxime ille, qui emit vilius ut statim id idem | omnino immutatum vendat carius.

Idcirco dicendum absolute quod talis peccat, et si omnes ementes et vendentes hoc intendunt, proculdubio | omnes iniqui sunt, nec multitudo peccantium excusat. Re vera multum timendum est, quod fere omnes tales sunt et quod ideo eos sententia dicta involvit. Nullo enim modo licet secundum dictum modum vilius emere et carius vendere, ut expositum est. Unde AUGUSTINUS XIII^o De Trinitate, unde supra, inducit quemdam *mimum*, qui promisit in quodam spectaculo dicere *omnibus quid vellent, et quid in animo haberent*. Cumque ad diem constitutum ingenti expectatione maior multitudo conflueret, suspensis et silentibus omnibus, dixisse perhibetur: « *Vili vultis emere et caro vendere* ». Ubi dicit AUGUSTINUS: *Et mimus quidem ipse, vel se ipsum intuendo vel alios quoque experiendo vili velle*

emere et caro vendere, omnibus credidit esse commune. Sed quoniam re vera | vitium est, potest quisque adipisci huiusmodi iustitiam, qua huic vitio resistat et vincit. Et statim inducit exemplum praedictum de emente librum.

Sed quid est? Damnabimus omnes qui res integras emptas sic vendunt, ut solummodo opus artificum et eorum emptio et venditio licita sit, et omnis negotiatio illicita, in qua emitur res vilius, ut integra vendatur carius? Revera RAYMUNDUS in Summa sua unica sententia damnationis involvit omnes dicens: *De quibusdam autem, qui tempore messis vel vindemiae emunt annonam ut postea vendant carius, dico quod peccant et turpe lucrum est. Secus, si aliquis propter necessitatem emat, et postea non indiget sicut credebat. Hic potest licite vendere prout venditur communiter in | foro, licet vendatur carius quam emerit.*

Salva pace sua, non oportet sic generaliter damnare omnes qui emunt res utiles et necessarias, puta *pannum*, bladam, equos et cetera huiusmodi, non ut eis utantur, sed ut lucrentur et de lucro vivant. Bene enim verum est quod talia mercimonia, quibus quis emit aliqua non ut utatur eis, sed ut revendat et lucretur, ratione cupiditatis nimiae multiplicandi pecunias, ad quod non est commutatio emptio- nis et venditionis instituta sed ad necessariam commutationem faciendam propter necessaria vitae habenda, ut praedictum est, bene possunt omnia esse peccata. Ratione tamen formae commutationis et contractus non oportet. Aequaliter enim potest custodire medium et aequum iusti-|tiae, ne plus emat | pro tempore et loco neque

vendat, qui emit ad revendendum sicut et ille qui emit ad utendum, et aequè faciliter uterque potest in emendo fraudem committere, unus sicut alter. Quia tamen mercatio immediate et per se ordinatur ad pecuniarum acquisitionem, et, ut in pluribus, | ad ipsarum congregationem, quod est cupiditatis, licet secundo mercator potest pecunias acquisitas ordinare ad | necessarios usus, emptio autem non ut revendatur emptum, | per se est ad necessarium usum, non ad pecuniarum congregationem, licet secundo de empto potest emptor intendere aliquando facere pecunias, ipsa mercatio, qua | aliquid emitur ut revendatur, magis est detestanda ex intentione ementis et modo negotiationis qua mens nimium occupatur, quam sit ipsa emptio ut emptor utatur re emptâ et de illa accipiat pecuniam, ut emat rem aliam qua utatur similiter, sibi magis necessariam. Propter quod PHILOSOPHUS in I^o Politicae distinguens species acquisitivae pecuniarum dicit quod mercativa est magis *translative* dicta, illam autem pecuniativam qua pecunia accipitur de rebus ad usum necessariis ut alia utilia emantur, vocat pecuniativam utilem.

| Ne ergo generaliter omnes ementes ut revendant, involvamus in sententia damnationis propter modum negotiationis, ponderanda sunt verba CHRYSOSTOMI, quibus dicit: *Qui comparat rem ut illam ipsam integram et immutatam dando lucretur, ille mercator est, qui de templo Dei eicitur*, ut rem illam dicamus immutatam, quae omnino manet immutata in manu ementis, et ratione suae substantiae,

et ratione loci et ratione temporis, et ratione ipsius ementis. Sic enim istis tribus modis immutatam rem (et si quis alius rationabiliter possit apponi) carius vendere omnino peccatum est secundum modum praedictum. Si tamen aliquo dictorum trium modorum fuerit mutata, carius potest vendi, non vendendo principaliter | ipsam rem, sed quod actum sit circa ipsam per illam mutationem, secundum quod ipse CHRYSOSTOMUS de una mutatione evidentiori ponit exemplum: de fabro qui ferrum emit et facit ex eo ferramentum. Quod vendit carius, non vendendo carius ipsum ferrum, sed ultra pretium ferri vendendo | opus suum, et sic ipsum ferramentum compositum ex ferro et forma artis vendit carius quam emit ferrum.

Et licet solum de una mutatione ponat exemplum, alias non excludit, immo eadem ratio manet in aliis, ut carius vendatur non ipsum primum emptum, sed super pretium ipsius vendatur id quod mutatum et innovatum est circa rem, et sic totum carius vendatur quam primo emptum sit.

Verbi gratia in mutatione rei ratione loci. Secundum enim quod dicit PHILOSOPHUS in 1^o Politicae, ad acquirendum pecuniam *utile est esse expertum circa possessibilia, qualia in quibus | locis sunt rara et pretiosa; alia enim in aliis regionibus abundant*, et quia omne | rarum pretiosum. Unde quae abundant in una regione et ideo sunt vi-|lia, si transferantur ad aliam regionem ubi sunt rara, iam per loci mutationem facta sunt ibi pretiosa. Et ideo, sicut faber potest carius vendere ferramentum quam emptum fuerit ferrum, vendendo super pretium ferri ipsum opus artis in ferro, sic mercator potest

carius vendere merces translatas quam merces ipsae | nudaе emptae | fuerunt, vendendo super pretium mercium ipsam translationem. Et secundum hoc, cum iuxta PHILOSOPHUM duae sunt species mercativae scientiae merces transferendi de loco ad locum, prima *nacleria*, quae exercetur transferendo merces navibus | per mare, secunda *fortigia*, quae exercetur transferendo merces equis et mulis per terras, *nacleria* habet maiorem *excrementiam* | et facit maius lucrum pecuniarum, quia citius et sub minoribus expensis transfert merces ad loca remotiora in quibus fuerint magis pretiosae.

Similiter in mutatione rei ratione temporis sicut in mutatione ratione loci. Sicut enim *utile* est ad acquirendum pecuniam *esse expertum circa possessibilia, qualia in quibus | locis sunt | rara et pretiosa, quia* in aliis et aliis locis alia et alia *abundant*, etc., ut dictum est, ita utile est ad acquirendum pecuniam *esse expertum, qualia in quibus temporibus sunt rara et pretiosa; alia enim in aliis temporibus abundant*. Et ideo empti vilius in tempore quo abundant, quando sunt vilia, custodita in aliud tempus quando sunt rara, iam per | custodiam facta sunt pretiosa et vendi possunt carius, sicut dictum est de translatis per loca.

Similiter et in mutatione rei ratione ementis, et hoc ratione industriae eius. *Utile* enim est, ut dicit PHILOSOPHUS, ad acquirendum pecuniam *expertum esse circa possessibilia, qualia sunt pretiosissima, puta equorum aut boum aut ovium et ceterorum animalium*. Quod enim

est | pretiosius, carius potest vendi. Unde si aliquis in foro ubi venduntur equi expertissimus sit circa equorum pretiositatem et scit ipsos intercognoscere, ut in emendis equis quilibet certificari possit circa pretiositatem equorum, si dis-/cernat inter equos qui secundum communem cursum fori valeant pretium quo offeruntur a venditore, aliis hoc ignorantibus quia circa equorum valorem minus experti sunt, si ille peritus equorum equos illos valentes pretium suum emat, et cum eos emerit, alii cognoscentes eius industriam circa equos statim certificati per eum et eius industriam sunt quod equi illi valent pretium suum, et ex hoc per opus industriae eius circa equos statim facti sunt pretio-/siores, ut illis magis valeant propter securitatem valoris iusti, quam prius, et sic propter talem mutationem aestimationis circa valorem equorum bene potest iste statim equos suos aliquantulum carius vendere supra primum pretium equorum, vendendo opus industriae suae quod circa equos illos exercuit in emendo eos.

Istis ergo modis licitum est vilius emere et carius vendere non ipsam rem nudam, sed immutatam dictis modis vel aliis consimilibus, si inveniantur.

< AD ARGUMENTA >

| Per iam dicta patent | obiecta.

Ad primum, quod vilius emens ut carius vendat, est mercator qui eicitur de templo, dicendum quod verum est, quando carius vendit rem in nullo | immutatam, non autem quando vendit eam mutatam, ut dictum est.

QUODLIBET I

Ad secundum, quod vilius emens et carius vendens aut emit minus iusto pretio, aut vendit. Dicendum quod verum est quando in nullo est mutata, quando vero est mutata aliquo dictorum modorum, non est verum. Unde si, multis equis in multis navibus deductis ad portum, aliquis emat unum equum iusto pretio iuxta numerum equorum in praesenti venalium, si statim omnes habentes equos venales extollant vela et cum equis suis recedant, et propter raritatem ille unus equus factus sit carior, non est illicitum ut statim eum multo plus vendat quam emit, propter solius horae immutationem circa equum.

QUAESTIO 41

UTRUM LICEAT IN DIE DOMINICO TENERE FORUM RERUM VENALIUM

| Sequuntur quaestiones pertinentes ad tempus vendendi, et proponebantur duae. Una, si liceat forum tenere in die dominico rerum venalium ad vendendum | et emendum. Secunda, utrum episcopus loci sine periculo peccati mortalis | possit ipsum permittere ne prohibeat. Et proponebantur ambae sine argumentis.

| Ad primam igitur dicendum, quod edictum circa sabbatismum diei dominicae non est omnino de iure positivo, ut in eo vacent homines ab opere servili, ut si non esset statutum, in nullo tempore necessarium esset ab illis vacare, sicut est statutum illud purae legis positivae, ut in die veneris non comedantur carnes, ita quod si statutum illud auferatur, in nullo die hebdomadae a carnibus abstinendum est regulariter; immo fundatur super edictum generale legis naturae,

quod illo edicto positivo ecclesiae specificatur. Edictum enim legis naturae scriptum in tabulis cordium est, quod omnis homo usum rationis habens certis temporibus, aliis negotiis omissis, debeat vacare cultui divino et divinae venerationi.

Nunc autem, quia homines negligentes erant, intenti curis temporalibus, sibi determinare tempora divino cultui, determinavit ecclesia illud tempus suo statuto, quod statutum | legis naturae non determinavit, | quia magis timetur quod singulariter indicitur quam quod generali praecepto proponitur. Et ordinavit diem | dominicum resurrectionis Christi in novum hominem, sicut in veteri lege statutus erat dies sabbati in praesignationem requietionis Christi | in morte veteris hominis.

Circa illud autem statutum diei dominicae intelligendum quod duo sunt articuli : unus affirmativus, quod in die illo homo attentus esse debeat divino cultui, et alius negativus, quod in illo die homines non debeant se occupare aliis servilibus operibus, per quae a divino cultu possent retrahi.

Unde | sicut praecepta affirmativa obligant semper sed non ad semper, sic observatio diei dominicae quoad partem suam affirmativam semper obligat, et ita quod in qualibet hora illius diei homo | est obligatus ad insistendum divino cultui, non tamen obligat ad semper, ut continue per totum diem dominicum | divino insistat cultui, sed solummodo horis magis opportunis.

Sicut vero praecepta negativa semper obligant et ad semper, ut semper teneatur homo habere ipsa in executione pro toto tempore prohibitionis, sic institutio diei dominicae quoad partem negativam obligat semper et ad semper, ut in nulla hora diei dominicae liceat alicui exercere opus servile, quo a divino obsequio impediatur. Si

enim nobis praestare non posset impedimentum, non esset universaliter prohibitum.

| Idcirco illis qui semper debent esse dispositi divino cultui, semper est inhibita mercatio, quae maxime a divino servitio est retractiva. Unde CHRYSOSTOMUS ubi supra, loquens de generali negotiatione quam Dominus intelligit nomine cultus villae, dicit: *O miserrimus mundus et miseri qui eum sequuntur! Semper homines mundana opera excluserunt a vita. Sed forte, inquit CHRYSOSTOMUS, dicet aliquis: villam colere peccatum est? Et si quidem impedimentum fidei aut religionis tibi non faciat villa, non habes peccatum. Si autem a fide vel religione tibi faciat impedimentum, fit peccatum. Non ergo ipsa villae cultura peccatum est, sed tu praeferendo eam Deo, facis eam esse peccatum. Opera nostra authentica opera sunt iustitiae, quia iustitia ad vitam nostram pertinet veram; opus autem terrenum non ad vitam, sed ad sustentationem huius vitae temporalis. Iam ergo opus iustitiae attente agere debemus, opus autem terrenum transitorie.*

Quia ergo, ut dictum est, dies dominicus institutus est totus divino cultui, ut homo numquam sit impeditus a divino servitio sed semper ad ipsum dispositus, etiam si ipso divino servitio in dominico die non debet semper actu esse intentus, debet tamen numquam ab eo esse impeditus. Qualitercumque igitur et quando-cumque homo | in die dominico opus exercet negotiationis, quo a divino servitio impeditur vel impediri | iuste possit, opus negotiationis praefert Deo, quod non est sine peccato, ut dictum est. Ideo absolute

dicendum, quod forum tenere in die dominico et negotiationem agere quacumque hora diei dominicae peccatum est, et maxime hora missarum et vesperarum quando homines divino obsequio magis prae ceteris horis debent esse intenti.

| Nec restat nisi investigare utrum sit remedium aliquod, quo homo negotians in die dominico a peccato possit excusari. Notandum igitur quod circa hoc non potest subvenire nisi triplex remedium: primum, dispensatio Summi Pontificis auctoritate ecclesiae observantiam diei dominicae instituentis: secundum, excusatio urgentis necessitatis vel piae utilitatis: tertium, statuti de observantia dominicae in toto vel in parte abrogatio.

Primum remedium non potest in proposito subvenire, quia super hoc a papa numquam habita est generalis dispensatio, cum tamen inundavit ubique ista generalis corruptela. Immo generaliter prohibitum est extravaganti de feriis, cap.^o 1^o, De consecratione, distinctione 3^a, «Rogationes».

Nec | potest dici quod ecclesia tolerando quod novit, dispensat. Hoc enim non videtur, quia, cum aliquando in casu opus *piscationis allecium* dispensando permisit fieri in *die dominico*, simul omnibus ab omni *opere servili* cessandum praecepit, quod non esset si in non puniendo transgressiones et dissimulando di-|s-|pensare voluisset, ut extravaganti de feriis «Licet».

Secundum remedium non potest adhuc subvenire. Licet enim *urgens necessitas* et *suadens pietas* particulariter et in aliquo loco remedium possint exhibere aliquid | operandi in die dominico, ut extravaganti de feriis «Conquaestus», cum tamen nulla sit generalis necessitas vel generalis pietas propter quae ubique aliquid servile

liceat in die dominico agere, nisi sint illa quae ubique pertinent ad necessitatem diei, ut cibaria emere et vendere, equos ferrare et huiusmodi, nullum remedium potest esse ex hoc illi generali corruptelae. Particulariter autem propter urgentem necessitatem magis in uno quam in alio, unus potest plus excusari a peccato quam alter, ut qui libenter emeret necessaria sibi alio die, sed quia non potest ea invenire venalia, compellitur ea emere | in die dominico, et similiter ex parte vendentis. Nulla tamen in hoc potest esse pietas vel necessitas excusans quemquam ex toto in tam publico et generali scelere.

| Nec tertium remedium, de quo maxime videtur, potest in proposito suffragari, quia consuetudo, si debeat derogare iuri, debet esse rationalis et praescripta. Rationabilis non potest esse consuetudo contra diem dominicum, ut generaliter infringatur, vel in toto vel in parte, et maxime hora illa qua missarum sollemnia celebrantur, qua illa mercimonia praecipue exercentur, quia non | potest fieri generaliter illo tempore aliquid melius eo quod tunc negligitur. Insuper illa mercimonia quae tunc fiunt, magis competenter possent alio die in feria fieri. Nec potest dici quod competentius in dominico die fiunt illa mercimonia, quia populus eo quod vacat, et non in feria, melius potest illo die mercaturis intendere quam alio in feria. Hoc, inquam, non potest dici, quoniam vacatio illa quae pro caritate est instituta, cuiusmodi est vacatio diei dominicae ut divino cultui insistatur, contra caritatem militare non debet, quod facit si negotiationi quae divinum servitium impedit, applicetur. Et iterum, si omnino aliquid omittendum est ut vacetur negotiationi, melius est multo pro ipsa aliud opus servile omittere quam sese a divino servitio in die dominico impedire. Item, ut videtur, praescribi contra observantiam diei dominicae non potest, quia praescriptio debet esse in quietia possessione et continua, qualem numquam populus habuit forum negotia-

QUAESTIO 42

tionis in die dominico celebrando. Sacerdotes enim numquam cessabant ad diei dominicae observationem, maxime illa hora qua fiunt mercimonia, populum admonere et omnia alia festa praecipua ad instar diei dominicae observanda indicare, non ad | modum | quo populus diem dominicum conservare consuevit, ipsum corruptela sua infringendo, sed ad modum quo ipsum de iure observare debuit.

Videtur igitur mihi quod nullo modo liceat in die dominico forum tenere et negotiationes emptionis et venditionis publice exercere.

QUAESTIO 42

UTRUM EPISCOPI LOCI POSSINT SINE PECCATO MORTALI IPSUM TENERI PERMITTERE ET NON PROHIBERE

| Ad secundam quaestionem iam patet ex prima.

Si enim non licet forum in die dominico tenere et publicas negotiationes exercere, episcopus autem tenetur | per sententiam et admonitionem ecclesiae illicita et quae publice vergunt contra divini nominis cultum, prohibere, | prohibe-re ergo debet episcopus quilibet in sua diocesi ne talia committantur, nisi forte timeat de maiori malo quod exinde oriri poterit. Ne enim maiora mala eveniant, *minus malum* permittendum, quia respectu *maioris mali* habet aliqualem *rationem boni*, ut dicit PHILOSOPHUS in V^o Ethicorum.

Explicit disputatio ista de quolibet, quaestionum numero 42.