

tionalis theologiæ duces, zelo quidem veritatis, sed non secundum scientiam inflatus. Et quam iniquo sæpius in Pictaviensem nostrum animo fuerit, quem Archilochois edictis proscibendum voluisset, uno duntaxat exemplo Lectori notatum velim.

Libro 1, cap. 23, habet hæc verba Petrus: « Filius enim dicitur imago Patris, ratione proportionis attenda, in eo quod omnis imago ab exemplari deducitur: nec confertur exemplar imagini, ut Achilles statuæ; sed imago exemplari, ut statua Achilli. Ut Filius æqualis Patri dicitur, et coæternus ei, et consubstantialis ei. Quod e contra non dicitur, etsi vere possit dici. » Quæ verba graviter tulit Walterus, sed ignarus phrasim illam Augustinianam esse l. vi. *De Trinit.*, cap. 10. Expendens enim Augustinus hæc Hilarii sententiam de tribus in Trinitate personis, l. ii. *De Trinit.*, sub initium: « Æternitas in Patre, species in imagine, usus in munere; » illudque captu sibi difficile ratus, cur æternitatem

A Patri potius quam Filio ascriberet Hilarius, sic scribit: « Non eum secutum arbitror in æternitatis vocabulo, nisi quod Pater non habet Patrem de quo sit; Filius autem de Patre est ut sit, atque illi ut coæternus sit: imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coætatur ei, non illud imagini suæ, » etc. Hæc Augustinus; quem ideo citavimus, ne temere culparetur auctor ipsi deditissimus. Plura id genus alia nec minus infeliciter in discipulum et magistrum molitur scribitque Walterus, ut abbati Clarævallensi Bernardo, quem impense coluit, esset satis. Quam iterum opido belle insultat Lombardo, quod scripserit Christum *ex sanguinibus* B. Virginis conceptum fuisse? Sed num imperite, judicent alii, videantque quam iniquo nonnunquam vapulent tot illustres illo sæculo theologiæ proceres, in quo et qui plura scirent et qui minus, æqua erat illis scribendi libido.

PETRI PICTAVIENSIS SENTENTIARUM LIBRI QVINQUE.

I PROLOGUS

Ad D. Guillelmum archiepiscopum Senonensem.

In deserto manna colligentes alius Integrum gomor, alius plus, alius minus pro sua quisque aviditate colligebat (*Exod.* xvi, 17). Nobiscum bene agitur si post magnum laborem de eo quod aliis residuum est, medietatem gomor colligere datum fuerit. In eo quippe laboris nostri fiduciam ponimus quod nec qui plus collegerat, habuit amplius; nec qui minus paraverat, reperit minus. Sic utique nos si ad altiora verbi Dei penetranda mysteria, gomor perficere nequimus, a Deo perficiendum expectantes; non ideo desistimus quin saltem juxta id quod edere possumus, colligamus (*ibid.*, 18); et quasi dimidium gomor dispersa, et præ sui tenuitate manus colligentium subterfugientia pro captu intelligentiæ congregantes, velut qui colligit paucas spicas post messem, vel duas aut tres olivas superstites post excussionem, ad æcerum portamus. Disputabilia igitur sacræ Scripturæ ut rudimentis ad eam accedentium consulamus, in seriem redigentes inordinata in ordinem redigimus; inveterata per modestam inquisitionem renovamus: solutiones ubi de medio montium fluxerunt adhibemus. Ubi vero Scriptura tacuerit, sumpto pleno pugillo de simila, quod reliquum est de sacrificio, filiis Aaron dimitimus. Quod si nec illi edisseruerint donec sole incalcescente manna liquefat (*ibid.*, 21), quod de agno comedere non poterimus, igni cremandum relinquimus. Hujus autem operis tibi, Pater inclyte Willielme, præsul Senonensis, limam reservavimus, cui et scientia ad discernendum, et facundia ad erudiendum, et mores exuberant ad exemplum. Tuæ igitur bonitatis erit sicut tuus est mos humilibus favere, opus humiliter elaboratum multisque vigiliis causa communis commodi elaboratum, paterna manu suscipere; susceptum splendore correptionis illustrare, correptis auctoritatem præbere. Ordinem quoque quinque partitionum distinximus. In prima agendo de fide Trinitatis; in secunda rationalis creaturæ. 2 In tertia de reparatione quæ facta est per virtutum restitutionem. In quarta de ea quæ semel facta est per Incarnationem. In quinta de ea quæ quotidie fit per sacramentorum participationem.

 INCIPIUNT LIBRI PRIMI DISTINCTIONES.

Quod Deus sit, et unus.

Quod Deum esse necesse sit.

Distinctio nominum quæ de Deo dicuntur et de novem generibus.

An hoc nomen persona sequatur regulam eorum quæ tantum essentialiter ponuntur?

An verba quæ de Deo dicuntur, sint in prædicta regula vocabulorum quæ tantum essentialiter ponuntur?

An huiusmodi nomina aliquis, unus, innascibilis, masculine accepta sint in eadem regula?

De terminis complexis quæ constant ex una dictione significante substantiam, et alia quæ significat rationem cujusmodi est iste, potens generare.

Quæstio quare Deus omnipotens dicatur, et de annexis huic quæstioni.

An Deus potest quidquid potuit.

De voluntate Dei, ubi primo quæritur an aliquid fiat contra signum divinæ voluntatis.

An aliquid possit fieri contra voluntatem Dei quæ ipsa est.

De his terminis, posse de potentia, posse de iustitia, posse de misericordia, an inter se in propositione convertantur?

De scientia Dei.

De præscientia Dei.

De his quæ communia sunt prædestinationi et reprobationi.

An hoc nomen reprobatio aliquid ponat cum de Deo dicitur.

De huiusmodi nominibus diligendus, timendus, an secundum essentiam de Deo dicuntur?

De vocabulis abstractis, cujusmodi sunt, deitas, paternitas.

De his terminis, esse a Patre, Deus de Deo, et huiusmodi.

De his terminis, Sapientia Patris, Sapientia ingenta.

Quid significetur hoc verbo, diligit, cum dicitur Pater diligit Filium?

Multiplex personarum distinctio in Trinitate.

De hoc nomine similis et æqualis.

De hoc nomine, distinctus.

De his quæ significant relationes et appellant, sed non copulant, ut paternitas et Filiatio.

De his quæ significant relationes et copulant et personas supponunt, ut Pater et Filius.

De his quæ significant relationes et copulant, sed non appellant nec personas supponunt, ut gignens, genitus, procedens.

De his quæ ad paternitatem pertinent et filiationem.

De innascibilitate.

De communi Patris et Filii notione, id est de spiratione.

De proprietate æterna Spiritus sancti, id est de processione.

De hoc nomine Trinitas.

De beatitudine horum prædicabilium Pater, Filius, Spiritus sanctus; an etiam hæc proposito sit singularis, Deus est.

De hoc nomine Creator et similibus, an prædicent essentiam, vel relationem, vel neutrum?

De visibili missione Spiritus sancti.

De invisibili missione Filii et Spiritus sancti.

An quælibet persona quæ mittitur, a Trinitate mittatur?

De duobus ultimis generibus vocabulorum.

 LIBER PRIMUS.

CAPUT PRIMUM.

Quod Deus sit, et unus.

(3^a) *Invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intelligibilia conspiciuntur (Rom. 1).* Creatura mundi homo dicitur propter excellentiam quam habet ad creaturas, et convenientiam quam habet cum eis. Hic per creaturas cognovit Dei invisibilia, ut ait Ambrosius (4). « Ut Deus qui invisibilis erat natura, a visibili sciri posset, opus fecit quod sui visibilitate Opificem demonstraret; ut per certum meritum cognosceretur, et ille omnium Deus crederetur, qui tale opus fecit quod facere omni

(3^a) Magist. 1, dist. 3.

A creaturæ impossibile erat. Videns ergo homo hanc mundi machinam tam magnam et spatiosam; a nulla alia fieri posse creatura, aliud esse intellexit, quod tam pulchrum et spatiosum opus fecit: et sic optime ductu rationis firmissime Deum comprehendit.

Alia ratione quoque idem probatur. Quidquid in rerum mutabilium universitate consistit, aut est substantia, aut est accidens. Accidens ergo large solemus accipere pro omni eo quod non est substantia: non autem potest esse per se, ergo nec a se, id est sine subjecto, vel a se et a nullo. Si non po-

(4) In comment. primi cap. ad Roman.

test quod minus est, id est per se esse, nec illud **A** quod majus est, id est a se. Substantia quoque per se non potest esse, licet enim alibi dicatur quod substantia, est res per se existens, id est non existens in subjecto; non tamen ita per se existit, quod non exigit alias res esse, ad hoc ut ipsa sit sub accidentibus, quibus subat. Dicitur enim substantia a substando, vel a subsistendo. Corporalis vero substantia non potest esse sine loco et sine colore; nec spiritualis sine aliqua affectione quæ ipsa non sit. Oportet ergo tale quid mente concipi quod per se sit, et a se, id est a nullo a quo omnia ista sunt. Illud autem Deus est, quod etiam propter infinitatis inconveniens, unum oportet esse. Nam si esset aliud a quo illud esset, usque ad infinitum procederet.

Adhuc etiam idem alia ratione probatur. Omne quod in rerum mutabilium universitate continetur; aut est totum, aut est pars, vel quasi totum, vel quasi pars, aut proprietates totius vel partis. Quasi totum ideo dicitur quia nec omne totum ejusdem rationis est, vel generis. Est enim totum integrale, et totum universale: integrale vero totum est quodlibet corpus ex partibus constitutum, pars integralis totius. Pars cujuslibet corporis quasi totum integrale est quilibet spiritus, partes vero quasi totius integralis sunt ipsæ virtutes, non dico gratuite sed potentiales, id est potentia intelligendi, memorandi. Hæc autem nomina ab uno esse oportet. Nullum enim totum a se est. Eo namque quod a se est nil prius tempore est. Item a nullo toto est compositio partium ipsius, et cum omnis pars nulla sit prior suo toto, non potest aliud totum Deus esse. Nam sic esset prius aliud Deo. Similiter nulla pars Deus est, omne enim totum qualibet parte sua dignius est; Deo autem nil dignius est. De proprietatibus autem totius et partis quod non sint a se et eo priores, probatur ratione qua superius constat de accidentibus esse probatum. Cum ergo nullum istorum a se, ut ostensum est, possit existere; aliud necesse est esse a quo omnia ea sint, illud est Deus unus et solus.

Item cum humana mens se non possit ignorare, scit se aliquando cœpisse, nec hoc ignorare potest; quia cum non esset, ut esset, essentiam sibi dare non poterat, ut quod esset, ab alio habuerit. Primum autem Eius cœpisse non constat, quia si ab alio esset, primus omnium existendi auctor non esset. Imo si ab **3** alio esset, cum illud aliud sibi principium existentiae dare non poterat, si ab æterno non fuerit, oportet descendere ad superius a quo essentiam accepit, quod ab æterno fuit; et ita Deus sit, et causa omnium rerum; alioquin haberetur ab æterno fuisse aliquam creaturarum, licet nulla sit ab æterno, cum non possit intelligi creatura quæ non ab alio initium sumpserit, et ita necessario reperitur.

(4*) Mag. 1, d. 22.

CAPUT II.

Quod Deum esse necesse sit

Item licet aliqui stulti negarent Deum esse, unde Psalmista: *Dixit inipiens in corde suo: Non est Deus (Psal. xiiii)*, nullus tamen negare audeat, quod si aliqua res est quæ Deus est, quin ipsa res sit, quæ non potest non esse. Unde fit, si aliquid est Deus, ipsum non potest non esse, ergo aliquid est Deus: ratio hujus argumentationis in hoc videtur consistere, quod ad veritatem hujus hypotheticæ, sed si aliquid est Deus, ipsum non potest non esse, exigit quod Deus non possit non esse; cui oppositioni positio jam sequitur, si aliquid est Deus ipsum non potest non esse, sed potius potest non esse. Sed illud necessario sequitur, ergo impossibile Deum posse non esse, unde necesse est quod sit. Item manifestum est quod si aliquid est Deus, sine ipso non potest aliquid bonum esse; ergo si aliquid bonum est Deus; sed aliquid bonum est, ergo Deus est. Sicut si aliquid est anima hominis, sine ipsa non potest homo esse, ergo si aliquis homo est, anima est; sed homo est, ergo anima est. Ita multipliciter probatur. Quo concesso probatur etiam unum solum Deum esse. Nam si duo essent principia, vel utrumque insufficientes esset; vel alterum superfluum; quia si aliquid deesset uni quod haberet alterum, non esset summe perfectum. Si vero nil illud quod non illud est, et utrumque omnia, alterum superflueret.

CAPUT III.

Distinctio nominum quæ de Deo dicuntur et de novem generibus.

(4*) His itaque præmissis, sciendum quod quæ de Deo dicuntur vocabulorum, alia conveniunt ab æterno, alia ex tempore. Nec tamen intelligendum est aliqua vocabula ab æterno convenire Deo, eo quod sint ab æterno, sed quia cujuslibet eorum significatio, ab æterno Deo convenit. Conveniunt ab æterno, alia uni personæ conveniunt ut Deus, et hujusmodi: alia de tribus personis dicuntur; ita quod de nulla earum, quæ sunt quasi collectiva, ut hoc nomen *Trinitas*. Eorum quæ ab æterno conveniunt, et de una persona dicuntur; alia dicuntur secundum essentiam, ut Deus unus; alia secundum relationem, ut Pater et Filius, et hujusmodi. Et eorum quæ essentialiter ponuntur (5): ut divinitas, essentia; alia personaliter interdum accipiuntur, ut sapientia, bonitas, potentia, Deus. Eorum quæ relative dicuntur alia sunt relativa sola voce, ut similis, æqualis secundum quosdam; alia voce et significatione, ut Pater et Filius et hujusmodi. Eorum vero quæ ex tempore conveniunt Deo, alia dicuntur translative, ut leo, agnus, vermis; alia, non translative, quorum alia dicuntur in respectu, ut Creator, Dominus; alia simpliciter, ut incarnatus, humanatus: eorum etiam quæ in respectu dicuntur ad creaturam ex tempore, alia conveniunt tribus

(5) Aug. 1. 11 *De Trin.*

personis, ut Creator, Dominus: alia quibusdam et non omnibus, ut *missus* et hujusmodi.

Ex hujusmodi nominum distinctionibus colliguntur novem genera vocabulorum quæ de Deo dicuntur: sunt enim quæ essentialiter significant, et semper accipiuntur essentialiter, ut *essentia*, *divinitas*, et hujusmodi. Et sunt quædam quæ existentiam significant; quandoque tamen personaliter accipiuntur, ut *potentia*, *sapientia*, *bonitas*; et sunt quæ relative dicuntur ab æterno; et voce, et significatione ut *Pater* et *Filius*. Sunt etiam quæ sunt quasi collectiva quæ de pluribus personis, ita quod de nulla earum dicuntur, ut *Trinitas*. Sunt etiam quæ in respectu dicuntur ad creaturas, et omnibus personis conveniunt; ut *Creator*, *Dominus*. Sunt autem etiam quæ in respectu similiter dicuntur ex tempore ad creaturas, sed non omnibus personis conveniunt, ut *missus*. Et sunt quæ ex tempore conveniunt sine aliquo respectu, ut *incarnatus*, *humanatus*. In ultimo genere sunt ea quæ translative et per similitudinem de Deo dicuntur, ut *agnus*, *leo*, *character*, et hujusmodi. De his singulis secundum ordinem enuntiationis est agendum.

CAPUT IV.

Ad hoc nomen persona, sequatur regulam eorum quæ tantum essentialiter ponuntur?

(5*) Primo igitur de his quæ essentialiter dicuntur; Augustinus hanc ponit regulam (6), « Quidquid ad seipsum dicitur Deus; et de singulis personis similiter dicitur; et simul de ipsa Trinitate; non pluraliter sed singulariter dicitur, et est. » Quidquid secundum essentialiam de Deo dicitur, de singulis personis dicitur, et de illis in summa singulariter non pluraliter, ut *Pater* est Deus, *Filius* est Deus, et *Spiritus sanctus* est Deus, et illi tres sunt unus Deus, non tres dii (7). A qua tamen regula excipitur hoc nomen *persona*, quod cum dicitur secundum essentialiam, et de singulis personarum, non de omnibus in summa singulariter, sed pluraliter accipitur. Quod enim hoc nomen secundum essentialiam dicitur, testatur Augustinus (8): « Non est aliud Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. » Et aliæ multæ auctoritates in id currunt, quas ducere in medium nil gravaret, nisi scripta scribere otiosi, et nil agentis opus videatur.

Contra id multipliciter objicitur. Idem significatur hoc nomine *persona*, et hoc nomine *essentia*, ergo *Pater* et *Filius* sunt una *persona* vel non sunt una *essentia*. Item, idem est Deo esse Deum, et esse personam; ergo vel Deus non est Deus *essentia*, vel Deus est Deus *persona*. Quod videtur contrarium Hilario dicenti, « Deus non est Deus *persona*, sed *natura*. » Item *Pater* non distinguitur personali proprietate a *Filio* in eo quod est *persona*, et est idem *Pater* *Filio* in eo quod est *persona*; er-

go *Pater* est idem *Filio*, id est *persona*. Item, *Pater* est quod *Filius*, et in eo quod est *persona*. et in eo quod *essentia*: ergo vel non est idem *Filio* in *essentia*, vel est idem in *persona*. Item, idem est *Patri* esse *personam*, et *Filio* esse *personam*. Ergo *personam* *Patris*, est *persona* *Filii*, vel *persona* quæ est *Patris*, est *persona* quæ est *Filii*. Item *Pater* proprietate est *Pater*: ergo proprietate est *hypostasis*; ergo proprietate est aliqua *persona*; ergo proprietate est *persona*. Non secundum essentialiam de Deo dicitur hoc nomen *persona*.

Item *Pater* proprietate est alia *persona*, illa proprietate distinguitur ab aliis; ergo esse aliquam *personam* convenit soli *Patri*. Item, idem Deo est esse Deum, et esse *personam*; ergo eo est *persona* quod est Deus, sed paternitate est *persona*; ergo paternitate est Deus: Quod enim paternitate sit *persona*, ita constat, quia paternitate est *persona* quæ *iosa* est *persona*; ergo paternitate est *persona*.

Prædictorum non est facile sumere resolutionem nisi determinata æquivocatione hujus nominis *persona*. Hoc nomen *persona* interdum significat essentialiam, ut cum dicitur *Pater* est *persona*, *Filius* est *persona*, *Spiritus sanctus* est *persona*. Interdum significat quantum *hypostasis* apud Græcos; ut alia *persona* est *Pater*, alia *persona* est *Filius*. Interdum in designatione personalis proprietatis ponitur, ut cum dicitur alius est *Filius* in *persona*, alius *Pater*. Item alius 5 est *Filius* personaliter: interdum tantum significat quantum hic terminus hæc *persona*. Et sic accipitur in quadam auctoritate Hilarii dicentis, *Pater* proprietate est *persona*, id est hæc *persona*. Cum vero tot habeat significationes, hoc unum ex diversis adjunctis determinatur in qua illarum significationum ponatur: Cum enim per se ponitur in nominativo casu, ad essentialiam refertur; ut cum dicitur *Pater* est *persona*, vel *Filius* est *persona*. Cum vero in ablativo sumitur, ad proprietatem refertur. Ut dicitur, alius est *Pater* a *Filio* in *persona*, id est in personali proprietate. Quando vero adiungitur huic nomini infinito in designatione alicujus trium personarum, determinate accipitur, ut cum dicitur *Pater* est aliqua *persona*, id est hæc *persona*, scilicet *persona* *Patris*, vel *persona* *Filii*, vel *persona* *Spiritus sancti*. Cum vero corporaliter nomini dividuo, ut *alius*, vel *differens* vel hujusmodi, *hypostasis* significat, ut *alia* est *persona* *Patris* quam *Filii*. Quod tot habeat significationes hoc nomen *persona* Hieronymus (9) ostendit dicens: « Non nomina tantummodo, sed nominum proprietates, id est personarum, vel ut Græci expriment, *hypostasis*, id est substantias constentur. » Illic invenimus duas hujus nominis significationes expressas. Quod vero essentialiam significet, auctoritate Augustini confirmavimus. Quod etiam in designatione alicujus per-

(5*) Mag. 1, d. 22.

(6) Aug. 1. v. *De Trinit.*, cap. 8, sub finem.

(7) Mag. 1, d. 23.

(8) *De Trinit.* vii, 6.

(9) In explanatione Symboli ad Damasum; quæ non Hieronymo sed Pelagio tribuenda.

sonæ determinate ponatur, maxime quando copulatur nomini infinito aliqua, habes apud Hilarium in prædicta auctoritate; « Pater proprietate est persona. » Ex qua manifestum est in prædictis argumentationibus impedimentum esse, fallaciam æquivocationis.

Instantia ad primam. Idem significatur hoc nomine *sciens*, et hoc nomine *præcius*; ergo Deus potuit non esse sciens, vel non potuit non esse præcius. Ad secundam sic. Idem est Deo esse justum et esse misericordem; ergo vel Deus non punit per justitiam, vel punit per misericordiam. In ablativo enim significat hoc nomen pluralem proprietatem. Ad tertiam autem sic. Non differt Socrates a Platone in eo quod est sciens; et convenit Socrates cum Platone in eo quod est sciens; ergo Socrates convenit cum Platone in scientia, posito quod Socrates parum sciat, et Plato sit litteratissimus. Utrum tamen congrue dicatur Pater est idem Filio in persona, ita quod idem sit neutrius generis, postea dicitur. Ad quartam eo modo instandum: Socrates convenit cum Platone, et in eo quod est sciens, et in eo quod est albus. Ergo vel non convenit cum Platone in albedine, vel convenit cum eo in scientia, posito quod non sit adeo sciens, sed adeo albus. Ad quintam sic. Idem est Socrati esse hominem et Platoni; ergo homo qui est Socrates est Plato, vel Socrates est Plato. Ad sextam et septimam licet dari istam. Ad septimam sic. Pater aliqua proprietate est Pater vel Filius, illa distinguitur ab aliis personis. Ergo esse Patrem vel Filium convenit soli Patri; tamen quia nondum est definitum utrum Pater paternitate sit hæc persona, an exigatur quasi concursus trium proprietatum quæ sunt in Patre; id est paternitatis, innascibilitatis, spirationis, quarum concursu, et nulla aliarum dicitur esse hæc persona, sicut concursu proprietatum Socratis, quod nulla earum Socrates est Socrates; dare solutionem, usque in sequentia ubi de proprietate personarum tractabitur differimus.

Illud potius quærendum est, utrum quælibet personarum sit aliqua persona, quod non videtur; quia cum hoc adjuncto aliqua ponitur hoc nomen persona in designatione alicujus personæ determinate sicut supra videtur dictum. Non est autem verum quod quælibet trium personarum sit hæc persona. Et ideo dicunt quidam solum terminum ibi prædicari, et nihil per seipsum ibi significari. Verius tamen videtur quod ibi in designatione hypostasis ponatur, ita quod nullius determinate sed infinite ponatur. Unde nulla persona est quælibet trium personarum, sed quælibet est aliqua, **6** sicut nullus homo est quilibet hominum, sed quilibet hominum est aliquis homo. Item, idem prædicatur: cum dico Filius est aliqua persona, Filius est Filius, ergo eo quo est aliqua persona est Filius, sed eo quo est Filius differt a Patre, et in eodem convenit cum Patre. Ergo in eodem convenit cum eo in quo dif-

A fert ab eo. Item eo quo Filius est aliqua persona, differt a Patre. Per interpretationem igitur est solvendum quod dicitur idem prædicari cum dicitur, Filius est aliqua persona, Filius est Filius, quia non est quod prædicetur cum dicitur Filius est aliqua persona. Ad secundam vero argumentationem ita instantia fertur: eo quo fecit Deus mundum, est Deus, quia sua potentia est Deus.

Item dicit Augustinus (10). « Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris, quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non qua Pater est, sed quo est, ita et persona Patris non est aliud quam ipse Pater est. » Cum ergo idem sit substantia Patris, et persona Patris, sicut substantia Patris communis est tribus personis, et persona Patris communis est tribus personis. Item cum dico Pater est persona, nil aliud prædicatur quam cum dico, Pater est substantia; ergo hæc circumlocutio *persona Patris* nihil aliud significat quam hæc *substantia Patris*, quod falsum est. Ad hoc dicendum quod Augustinus nil aliud vult ostendere, nisi quod hæc duo nomina, *substantia*, *persona*, de Patre dicta idem significant; tantum cum hoc adjuncto, *Patris*, significat hoc nomen *persona* hypostasim quæ est Pater, non essentia; sicut hæc duo nomina *essentia*, *Deus*, idem significant; tamen cum dicitur Deus est essentia trium personarum, non dicitur Deus est Deus trium personarum; multa enim nomina, vel ex adjunctis incongrue ponuntur, vel ad alias significationes transferuntur.

Item Pater est alius a Filio in persona, idem est Patri esse essentiam et esse personam. Ergo Pater est vel non est alius a Filio in essentia. Si dicitur quod est alius a Filio in essentia; ergo alia est essentia Patris quam Filii. Si dicitur quod non est alius Pater a Filio in essentia, et Pater est idem quod Filius in essentia; ergo Pater est idem qui et Filius; ergo Pater est ille qui est Filius; ergo Pater est Filius. Item Pater non est aliud a Filio in essentia. Idem est Patri esse personam et esse essentiam; ergo Pater est vel non est aliud a Filio in persona: Si vero non est aliud Pater a Filio in persona, et Pater est idem quod Filius; ergo Pater est idem quod Filius in persona; ergo Pater est eadem persona cum Filio. Ad hoc dicendum et similia, quod minus grammaticè dicitur Pater est aliud a Filio in persona, vel est aliud a Filio in essentia, quia quavis idem sit persona et essentia, quædam tamen sunt adjectiva personæ, quæ non essentiæ; nōm neutra *aliud* et *idem* sunt adjectiva essentiæ, masculina vero *alius* et *idem* sunt adjectiva personæ. Unde facta commistione adjectivorum, minus grammaticè dicitur. Ut cum idem sit hæc propositio et hæc oratio, congrue dicitur hæc propositio est categorica vel hypothetica, incongrue autem hæc oratio est categorica vel hypothetica. Similiter congrue dicitur hæc oratio est perfecta.

(10) Lib. vii, *De Trinit.* c. 6.

sed incongrue hæc propositio est perfecta vel im-
perfecta. Et in his sume instantiam ad prædictas
argumentationes sic : idem est hæc propositio et
hæc oratio. Hæc propositio est categorica. Ergo hæc
oratio est vel non est categorica. Huic tamen vide-
tur contrarium quod supra illum locum Isaiaë repe-
ritur. *Ego Dominus, hoc est nomen meum; gloriam
meam alteri non dabo (Isa. XLII)*, dicit Hierony-
mus (11), quia Filius et Spiritus sanctus in Deitate
a Patre alter non est. Eandem gloriam habent. Id-
eo ita intelligendum ut non esse dicatur alia esse es-
sentia, licet dicatur alia esse persona.

(12) Solet quæri quid significet et hoc nomen
persona quando eo pluraliter prolato dicitur Pater
et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ.
Si enim essentiam intelligi faciat, 7 plures essen-
tias confiteri videbimus, quia plures personas reci-
pimus, et ideo plures deos. Quod autem essentia
ibi significetur, volunt auctoritate Augustini osten-
dere. Ait enim Augustinus (13) : « Quia pater est
persona, Filius est persona, Spiritus est persona.
Ideo tres personas dicimus. » Et alibi (14) : Pro-
pterea tres personas dicimus, quia commune est
eis id quod est persona. » Quia ergo hoc dicitur
propter illud, videtur quod hoc nomen, *persona*
personaliter dictum, essentiaë significationem teneat
sicut et singulariter dictum de qualibet personarum;
et idem attribui per ipsum, quando pluraliter
proferitur; et quando singulariter. Item dicit Au-
gustinus (15). Ex necessitate dicimus personas ut
habeamus responsionem ad quæstionem qua un-
tur hæretici quærentes quid tres, vel quid tria. At
per hoc nomen *quid* de essentia quæritur. Ergo
et hoc nomen *persona* essentiam significat. Aliter
enim non conveniret responsio interrogationi. Ideo
dicunt quidam quod in prædicta locutione non si-
gnificatur essentia hoc nomine *persona*. Imo hypo-
stasis, vel subsistentia, ut hic sensus sit prædictarum
auctoritatum, quia Pater est persona, et Filius
persona, id est essentia. Ideo dicuntur tres personæ,
id est subsistentiæ, vel tres entes. Non enim dice-
retur tres entes, nisi singuli eorum essent persona
vel essentia, sed quia commune est eis id quod est
persona, id est essentia : ideo recte dicuntur tres
personæ, id est subsistentiæ, vel subsistentes, ut
sicut essentia quæ est in eis communis vere ac
proprie est, ita illi tres vere ac proprie entes, in-
telligantur. Nec cum quæritur ab hæreticis quid
tres vel quæ tria? ibi hoc nomine, *quid*, signifi-
catur essentia; sed est sensus, quid tres sunt illi?
id est, quo nomine pluraliter prolato, significantur
illi tres? ut potius quærat de significatione voca-
buli, quo possint significari, quam de essentia. Ut
cum dicitur quid est anthropos? Sed quia hi viden-
tur laborare in expositione præmissarum auctori-
tatum Augustini. Nam quomodo sint tres personæ,

id est tres entes, quia commune est eis id quod est
persona, id est essentia; quia si non esset eis com-
mune id quod est persona, id est essentia, non
dicerentur tres entes, et ita si essent tres entes non
dicerentur tres entes.

Volunt et alii aliter solvere satis rationabiliter
dicendo hoc nomine *persona*, essentiam significari,
etiamsi pluraliter dicatur, cum dicitur Pater et
Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ, ut sit
talis intelligentia, quia Pater est persona, Filius
est persona, Spiritus sanctus est persona, ideo
dicuntur tres personæ, id est tres personæ habentes
id commune, quod est persona, id est tres sunt,
quorum quisque est persona, id est essentia. Verum
eadem ratione posset dici sunt tres dii, id est id
habentes commune quod est Deus, et ita de omnibus
substantialibus vocabulis. Sed non est ita, quia istud
contradicit Scripturæ, ubi dicitur : *Audi, Israel : Do-
minus Deus tuus Deus unus est (16) (Deut. VI)*. Licet
etiam hoc nomen *res* posset ei adjici, non diceretur
sunt tres res, quia res et essentialiter et persona-
liter ponitur. Raro tamen ponitur personaliter. Nec
ideo aliquid esset absolutum si diceretur *tres res*;
cum restaret quæstio, quæ tres res? Et licet forte
alia invenirentur vocabula ad illius quæstionis abso-
lutionem, cum nullum exquisitius vel congruentius
potuit introduci, quam hoc nomen *persona*, quod
non solum distinctionem personarum, sed etiam
essentiaë identitatem notat plus prolato secundum
etymologiam vocabuli. Dicitur enim *persona*, quasi
per se una. Cum ergo dicitur Pater et Filius et Spi-
ritus sanctus sunt tres personæ, idem est ac si
diceretur, sunt unum et sunt per se, id est sunt
unum et sunt distincti quia *unum* notat essentiaë
unitatem; *per se*, distinctionem. Sic enim solet dici,
istud est unum per se, id est distinctum ab aliis.

Sed dicit aliquis si pro significatione admittatur
pluralitas, cur non principali significatione admit-
tatur singularitas; ut cum dicitur Pater et Filius,
et Spiritus sanctus sunt personæ, id est sunt unum
et distinctum; 8 cur non eodem sensu dicitur sunt
persona, id est unum sunt et sunt distincti? Imo
magis hoc videtur dicendum, quia potius principalis
significatio unitatis essentiaë præjudicare debeat
consignificationi dictionis quam secundaria signifi-
catio principali in hujus quæstionis solutione recte
danda, *Ut dicitur Hebræi oportebit Ægyptios spo-
liari*. Quæ enim causa quare distributiva nomina
careant vocativis, quia vocativus ad unam aliquam
personam determinate refertur. Distributio vero
locum non habet in uno, sed in pluribus. Unde re-
pugnante distributionis proprietate significationi
vocativorum carent distributa vocativis, ut uterque
et quilibet. Ita si singulariter proferatur hoc no-
men, et dicatur Pater et Filius et Spiritus sanctus
sunt persona, quia singulariter proferitur hoc no-

(11) Ubi supra.

(12) Mag. 1, d. 23, § 8, etc.

(13) vii De Trinit., cap. 4, circ. med.

(14) Ibid., Paulo ante.

(15) Lib. vii De Trinit., cap. 4.

(16) Augustin. ubi supra. — Mag. ibid. § f.

men, et ad aliquam rem pertinet. Distinctio vero, quæ innuitur per hanc circumspectionem *per se*, quæ implicata est, in uno non habet locum, sed in pluribus distinguendis; aut falso dicitur Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt persona: aut incongrue, quod magis videtur si prædicta attentius revolvantur. Duo enim sunt quæ impediunt congruitatem hujus locutionis ut videtur. Nam quia hoc nomen *persona*, singulariter profertur, et sine adjuncto ad essentiam vult referri. Item quia præcedit Verbum plurale præcedentibus tribus nominativis distinctio illa videtur innuenda quæ implicatur in illo nomine, sed circa unam essentiam non est distinctio. Ideo incongrue videtur dici, sicut et si diceretur: *O uterque hominum amice*. Vel si congrue dicitur, falso dicitur. Cum vero pluraliter dicitur, *sunt personæ*; innuitur distinctio circa tres entes, et unitas essentia; per illud vocabulum quasi singulariter significatur; ut quantum ad consignificationem sit plurale, quantum ad significationem principalem singulare, si quis ita argumentetur, *sunt tres personæ, et idem est esse personam et esse essentiam*. Ergo *sunt tres essentia*, maxime cum ibi significet essentiam patet ex prædictis; solutio etiam ad hominem et ad orationem dicta est, quia impedit æquivocatio. Item cum persona sit rationalis naturæ individua subsistentia Pater et Filius sunt duæ personæ, et cum convertitur distinctio cum diffinito. Ideo imponitur Boetio quod illam diffinitionem magis posuit ut philosophus quam ut theologus.

CAPUT V.

AN verba quæ de Deo dicuntur sint in prædicta regula vocabulorum quæ tantum essentialiter ponuntur?

A prædicta regula iterum videntur excipienda verba quæ de Deo dicta essentiam significant. Cum enim de singulis dicantur personis, et de illis in summa non singulariter, sed pluraliter accipiuntur; quia non dicitur Pater, et Filius, et Spiritus sanctus est, sed sunt. Ad quod dicendum quod si sustineret analogia recte loquentium ut diceretur: *Pater et Filius et Spiritus sanctus est*, verius diceretur quam dicitur *sunt*. Huic enim locutioni veritas subsesset si congruitas adesset. Visum est tamen quandoque Augustino ita debere dici: *Pater et Filius et Spiritus sanctus est*, sed postea retractavit (17). Uniformis enim debet esse locutio in supposito et apposito, ne humano capiti cervix equina apponatur, et ex quo ita procedere incipit, ut fiat personarum suppositio tanquam plurium sequatur dictio in apposito apponens significationem rebus tanquam pluribus, quod non potest facere, ubi dictio pluralis numeri. Ideo dicitur *sunt*.

Sed objicitur hoc verbum, *sunt* ubi proprie ponitur et est pluralis numeri, essentiam significat; ergo circa essentiam pluralitatem determinat; ergo plures essentia; ibi attribuuntur Patri et Filio et

Spiritui sancto, et locutio tantum verum significat. Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt plures essentia;. Objectionis solutio pendet ex arte grammatica. Nam alia ratione dicuntur **9** verba alicujus numeri; et alia ratione nomina vel pronomina, vel participia dicuntur esse alicujus numeri, qui significat rem in proprietate alicujus numeri, id est una vel plures. Verba vero dicuntur esse alicujus numeri, quia attribuunt res suas rebus significatis in proprietate alicujus numeri. Non enim dicitur hoc verbum, *curro*, singularis numeri, eo quod significet cursum in proprietate singularis numeri, sed quia attribuit cursum rei prout habet significari ut una. Cuius ergo dicitur: *Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt* (I Joan. v), hoc verbum **D** *sunt* non determinat pluralitatem circa essentiam, sicut nec alia verba circa sua significata; tunc enim cum vera sit locutio necessario accederet plures attribui essentias, sed attribuit essentiam personis prout significantur ut plures, et hoc non potest facere nisi in voce pluralis numeri, et ideo pluraliter ponuntur quantum ad vocem, sed singulariter est quantum ad significationem, quia non essentias sed essentiam copulat, sicut cum dicitur *Thebæ sunt*, hoc verbum *sunt* plurale est voce, sed singulariter significatione.

Nec mirum si sequatur verbum plurale post dictiones tribus personis convenientes, quæ in eadem essentia sunt, cum recipiant quidam, *Marcus et Tullius sunt*, pro eodem homine positis nominibus facta vocum conceptione et non rerum, si ergo pro sola nominum pluralitate dicitur pluraliter *Marcus et Tullius sunt*, nec copulantur ibi essentia;, sed essentia multo magis pro distinctione personarum inter quas etiam congrue sit connumeratio, ponitur verbum sequens pluraliter, quod tamen singulariter essentiam attribuit non essentias.

Sed iterum instat aliquis sic dicens: *Pater et Filius vivunt; ergo sunt viventes; ergo sunt vivi, et ita justi sunt*. Eadem ratione Pater et Filius sunt omnipotentes et sunt aliquot omnipotentes, et duo omnipotentes, quod contrarium est fidei nostræ. Dicitur enim ab Athanasio: *Non tres omnipotentes, sed unus Omnipotens*. Ad hoc dicendum quod non vere dicitur, *Pater et Filius sunt justi*; et est ratio quare: Duo enim sunt qui faciunt, ut dictio essentiam significans pluraliter dicatur de tribus personis in summa et non singulariter, sed subintellecta distinctio, sicut ostensum est in hoc nomine *persona*, et natura ipsius locutionis, quæ exigit appositum conformari supposito ad sui congruitatem et identitatem accidentium, propter quod et verba præmissis nominativis per constructionem copulatis non nisi in plurali numero reddi possunt, ut cum dicitur: *Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt*. Neuter horum potest reperiri in isto nomine *justus*, vel *potens*, vel aliquo alio, nisi in nomine perso-

(17) Simile quid retractat l. 1 *Retract.*, cap. 4.

mæ : non enim exigit natura locutionis ad sui congruitatem perficiendam nomen in plurali numero, cum supposito facta per nominativos personaliter sibi copulatos, jam habeat a verbo quod exigebat, id est conformitatem in identitate numeri. Unde a nulla alia dictione amplius aliquid expectat. Imo etiamsi abesset omne verbum, non posset hæc dicitio *justus*, vel alia aliqua quæ sit nomen, vel pronomen, vel participium, locum verbi in hoc supplere ut redderet supposito conformitatem accidentium cum perfectione locutionis; cum absque omni alia dictione sit perfecta oratio, absque verbo materialiter appposito nulla est oratio perfecta. Ejus est etiam appositio locutionis, cum sit nota eorum quæ de altero dicuntur. In nulla alia etiam dictione ab hac distinctione persona invenitur talis distinctio subintellecta, per cujus subintellectum possit nomen pluraliter prolatum, essentiam singulariter designare; et quia neutrum eorum quæ dicta sunt invenitur in aliquo vocabulo essentiali, nisi in verbis, et hoc nomine *personæ*, nullum eorum pluraliter prolatum designat essentiam singulariter, sed pluraliter consignificat circa essentiam. Unde non est dicendum : *Pater et Filius sunt boni, justi, vel sapientes*, vel quid aliud essentialiter apponas.

At dicit aliquis : Ergo non est recipiendum **I** eadem ratione, *Pater et Filius sunt viventes, vel potentes omnia*, quia nec in participio aliquod istorum reperitur et ipsum de Deo dictum essentiam non actum significat, quia quæ dictio dicta de creatura actum significat, essentiam ponit de Deo dicta. Unde plures essentias videor apponere cum dico, *Pater et Filius sunt viventes*, sicut cum dico *sunt vivi*. Quod dupliciter est solvere. Dicunt enim, participium ita positum actum significat pluraliter, non qui est in Deo, sed in creaturis; et ideo nil probat pluraliter elici. Sed verius videtur quod essentiam significet, et ponitur oratio constans ex verbo subjecto et participio loco unius verbi quod de Deo dictum essentiam prædicat. Unde recipitur, *Pater et Filius sunt viventes*, id est vivunt, sed non ita, *sunt vivi*; quia non est nominis poni cum verbo, loco verbi, sicut participii.

Sed iterum instabit, quia alicubi ponitur participium pluraliter ubi non potest dici, quod ponatur cum verbo substantivo loco unius verbi. Unde tunc essentiam videtur significare pluraliter, ut si dicam : *Pater et Filius, et Spiritus sanctus sunt tres entes*. Nam ibi quidem participium cum verbo, loco verbi ponitur hæc dicitio *tres substantive*. Aliud si dicam *sunt tres entes*, ubi copula est hoc verbum *sunt*, et ponitur hæc oratio *tres entes*. Quare ergo non dicitur similiter *sunt tres justus*, aut *tres omnipotentes*? Ad quod dicimus quod ibi quidem ponitur hoc nomen *tres substantive*, et participium adjective enuntiatur, et ad hypostases refertur. Si vero dicitur *sunt tres omnipotentes*, ponitur nomen

A materiale adjective, et hoc nomen *omnipotens substantive*. Ideo non est verum quod sustineret ratio locutionis hoc nomen *tres* poni substantive, et hoc nomen *omnipotens* adjective. Verum esset quod sic diceretur *sunt tres omnipotentes*. Ad hanc ergo argumentationem quæ sic formatur : *Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt tres viventes, et sunt tres, quorum quilibet est vivus : ergo sunt tres vivi*. Sic instandum in simili æquivocatione : *Socrates, et Plato, et Cicero sunt tres servientes alicui homini, et sunt tres quorum quilibet est servens alicujus hominis : ergo sunt tres servi alicujus domini vel hominis*. Item : *Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt tres qui possunt omnia; Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt tres quorum quilibet est omnipotens* :

B *ergo sunt tres omnipotentes, falsa. Socrates, et Plato, et Cicero sunt tres facientes pontificem unius civitatis, et sunt tres quorum quilibet est pontifex unius civitatis : ergo sunt tres pontifices*. Nec sit tibi ridiculosum hujusmodi cavillationes (quæ ibi fuerint ubi quanto simplicius tanto confidentius ambulatur) similibus cavillationibus retundere; sic enim ars arte deluditur, sic (*Isa. III.*) vertex filiarum Sion sicut quæ collo extento ambulat, decalvatur (18); sic quadri lapides in edificio Samariæ diruuntur (*Mich. I.*); sic elevatis hostibus in tumultum ferream, Rasin et duces ejus in fugam convertuntur (*Isa. IX.*) Item *Pater et Filius sunt meliores angelis : ergo sunt boni vel neuter est bonus, vel ita non sunt boni : ergo non sunt meliores angelis : ergo non præcellunt angelos bonitate, quod constat esse falsum*. Ad quam augmentationem facile est dare instantiam sic : *Mare Pontium non est dulce : ergo non est dulcius quam cætera maria ; vel sic : Isti uniones non sunt magni : ergo non sunt majores istis lapillis, vel, decem millia non sunt pauci : ergo non sunt pauciora viginti millibus*.

Notandum tamen est secundum supradicta, *Pater et Filius sunt meliores angelis ; Item : Pater et Filius sunt æque potentes, vel sunt coæterni : ergo sunt æterni. Fallacia Isti sunt confratres : ergo sunt fratres. Vel, iste est compater illius, ergo est Pater illius. Sed non provenit, ut aiunt, quia relatio, non essentia significatur his terminis æque potentes, coæterni. Unde nomen significans essentiam, id est æterni vel potentes, non potest inde inferri. Nec est intelligendum his terminis significari relationem, sed quamdam personarum ad invicem conferentiam. Si quis tamen inspiciat altius videtur **I** remove e potius quam ponere, *sunt coæterni*, id est neuter est prius altero. Item una singularis est potentia qua Pater et Filius possunt omnia : ergo non sunt potentiores, sed potentes omnia. Fallacia. Una est essentia trium personarum quæ sunt : ergo ea non sunt tres entes; vel ita, una est tantum notio qua Pater et Filius spirant Spiritum sanctum;*

(18) Decalvavit Dominus verticem filiarum Sion

ergo non sunt duo spirantes Spiritum sanctum. A vel Deus; sed nemo dicit quod proprietate Pater sit Pater, et eadem sit Deus. Contrario tamen cum paternitate sit Pater et non Deus, et divinitate sit Deus et non Pater, alio est Pater, alio est Deus. Videtur dicendum quod alio est Pater, alio est Deus. Imo si quis attentius inspiciat videtur incongruo dictum. Nam *alio* primo positum pro hypostasi Patris ponitur, secundo ponitur pro essentia. Si quis ergo pro appellativo *esse* eorum pro quibus ponitur loco nominis bis positi reddat, vitiosa sit locutio, ut si dicatur, Pater alia proprietate est Pater, alia est Deus. Si quis ergo recipiat, Pater et Filius sunt unus, ergo non sunt aliqui, vera non sunt duo, itaque Pater et Filius, et Spiritus sanctus non sunt tres. Imo si sunt unus, **12** Pater est ille qui est Filius : B ergo est eadem persona quæ est Filius. Manifestum est: omnibus non debere hoc recipi, Pater et Filius sunt unus, sunt aliquis.

CAPUT VI.

An hujusmodi nomina Aliquis, Unus, Innascibilis, masculine accepta sint in eadem regula?

A præmissa iterum regula videtur excipiendum hoc nomen, *aliquis*, quod cum videatur de Deo dici secundum essentiam, non tamen de tribus personis dicitur in summa singulariter, sed pluraliter. Non enim Pater, et Filius, et Spiritus S. sunt aliqui. Non enim Pater est is qui est Filius, sed id quod est Filius. Nam masculina ad personam, neutra ad essentiam referuntur. Quod tamen Pater et Filius sunt aliquis, ita videtur posse ostendi : Pater et Filius sunt unus omnipotens, id est tam Patri quam Filio[*subaudi*] convenit esse omnipotentem et esse unum : ergo Pater, et Filius sunt unus, vel non sunt omnipotens. Item ecclesiastica auctoritas approbat quod dicitur in hymno :

Nunc, sancte nobis Spiritus,
Unus Patri cum Filio.

Ergo Spiritus sanctus est unus Patri cum Filio : ergo unus est cum Filio eadem ratione, et Pater est unus cum Filio : ergo Pater et Filius sunt unus. Item hoc nomen *unus* dictum de Deo, vel essentiam designat, vel relationem non essentiam, quia tunc vere diceretur Pater et Filius sunt unus : ergo relationem, et hoc nomen dicitur proprie de Patre : ergo in eo ponit relationem : ergo per eum distinguitur Pater a Filio et Spiritu sancto : ergo solus Pater est unus. Aliter indirecte Pater et Filius non sunt unus, et uterque est unus : ergo Pater et Filius sunt duo. Unde sic in divina essentia alius est Pater et alius est Filius. Item si masculina semper ad personam et neutra ad essentiam referantur, non videtur dicendum Filius est ab aliquo, quia non est ab essentia, quia essentia non gignit. Unde videtur dicendum : Filius est de nihil ; imo potest quoquo intelligatur quod in ore omnium versatur. Pater alio est Deus, alio est Pater. Nam *alio* primo positum ad essentiam videtur referendum, et in neutro genere videtur poni. *Alio* secundo positum ad proprietatem videtur debere referri, et in masculino genere debere poni, cum tamen paternitas nec sit alius, nec alia, nec aliud quam Deus, non videtur dicendum Pater alio est Deus, alio est Pater, et ita Pater eodem est Pater quo est Deus. Et ita eadem proprietate vel eadem essentia Pater est Pater

Ut præmissa ergo solvantur. Dicunt quidam quod hoc nomen *aliquis* dictum de Deo significat essentiam. Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt aliqui nec sunt substantiæ vel essentiæ. Dictum fuit supra quod id licitum est penuria Latini eloquii ad interrogationem factam ab hæreticis, qui tres, vel quæ tria ; ne nil responderetur ut responderetur tres personæ, non ideo tamen tres substantiæ. Et assignata quidem est ratio quare congruentius hoc nomen persona (19) quam aliquid aliud nomen ad talem interrogationem respondeatur, qua in se habet subintelligentiam distinctionem hanc *per se*. C Quæ quidem ratio non convenit in hoc nomine *aliquis*, quod similiter pluraliter dicitur de tribus personis. Nullam enim subintelligentiam distinctionem ut pluraliter positum essentiam singulariter significet. Ita talem oportet assignari rationem quæ convenit huic nomini *persona* simul cum hoc nomine *aliquis*. Imo etiam omnibus quæ pluraliter dicuntur de tribus personis.

Ad cuius rei intelligentiam sciendam, quod et hoc nomine *substantia* implicata est æquivocatio apud Latinos, quæ in duobus vocalibus explicata est apud Græcos, id est hypostasis et ousia. Ex parte tamen explicatur apud nos in origine vocabuli, quia dicitur substantia a substando, id est substantia a subsistendo. Substantia a substando dicitur ipsum subjectum quod subsistat formis, sive sit corpus sive alia res. Substantia a subsistendo dicitur forma, quæ adveniens subjecto illud subsistit, id est sub se et aliis formis sistit, id est substare sibi et aliis facit, sicut imago sigilli ceram quæ in ruditate quadam est et fluxu, quæ omnem formam idonea est suscipere impressione sua substare facit ut interim ad aliam formam transire non possit. Sed substantialis forma duplex est vel quæ facit *quis*, et talis est omnis individualis proprietas, id est individuum et proprio nomine, ut Paternitas cujus participatione Plato est quis ; vel quæ facit *quid*, ut speciale vel generale, id est quæ

(19) Forte quam aliud nomen, vel sub intellectam aut subintelligentiam.

speciali vel generali nomine significatur, ut humanitas, animalitas cujus participatione Plato est *quid*, non vero *quis*. Unde propria nomina ad quis; specialia, generalia, ad quid respondentur; proprietates enim quæ facit quæ personalis vel individualis, vel proprie qualitas dicitur Latine, Græcè vero hypostasis; Latine autem substantia dici potest a subsistendo; similiter et subjectum ejus, prout intelligitur, ea participare, dici potest hypostasis. Proprietas autem quæ facit quod Græcè dicitur *οὐσία*, Latine vero substantia, etiam res subjecta ut per ea participans potest dici *οὐσία*. Si quis ergo secundum reduplicationem scilicet velit procedere, virtutem locutionis exprimens, dicit Plato est hypostasis, et non est *οὐσία*, quia ex eo quidem Plato est hypostasis non ex eo quod est *οὐσία*, similiter homo est *οὐσία* non hypostasis, quia ex eo quod homo est, est *οὐσία*, non ex eo quod homo est, est hypostasis. Hoc autem nomen *persona* est appellativum rerum prout participat individualibus proprietatibus facientibus *quæque*, non *quid*. Res enim in eo quod est Plato est persona, non in eo quod est homo, est persona. Similiter et hoc nomen *aliquis*, et omne aliquid nomen quod in masculino genere de Deo dicitur si sit adjectivum. Nomen igitur personæ significat substantiam non *οὐσίαν*, sed hypostasim; similiter et hoc nomen *aliquis*, et hoc nomen *justus*. Unde recipiunt, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt aliqui, sunt personæ, sunt justus; similiter Pater, et Filius, et Spiritus sanctus est aliquis, est justus, sed non est proprietas aliqua quæ significet hoc nomen *persona* determinate.

Et instant præmissis argumentationibus sic. Primæ sic: Tam Patri quam Filio idem est esse personam et esse substantiam; Pater et Filius sunt substantia quæ est persona: ergo **13** vel non substantia vel sunt persona. Ad secundam objectionem dicunt quod in hymno debet dici:

*Nunc, sancte nobis Spiritus,
Unum Patri cum Filio,*

vel dicunt hoc fuisse dictum contra Arium qui computabat gradus in Trinitate dicendo Patrem magnum et Filium minorem, vel Spiritum sanctum non idem esse quod Pater. Alii corrigunt dicentes, unus Patris cum Filio, id est unus Patris et Filii, ut proponatur præpositio pro copulativa conjunctione. Tertiæ objectionis solutio patet secundum eos. Ad quartam sic instant in una facie alius est Socrates quam Plato: ergo in facie alius est quam Plato, vel ita unius faciei sunt Socrates et Plato. Nam, sicut hoc incongrue dicitur, ita et illud: *Pater est alius a Filio in essentia*, ut dictum est supra.

Quidam autem aliter distinguunt substantiam dicentes, tria significari hoc nomine substantia, hy-

A postasis, ousia et ousiosis. Hypostasim dicunt rem prout participat individuali proprietate. Ousiosim vocant omnem substantialem formam; ousiam vero rem, prout participat generali vel speciali statu, id est proprietate faciente quid. Nos vero, relictis hujusmodi ambagibus, dicimus hoc nomine *aliquis* vel *unius* nil poni cum de Deo dicitur, quemadmodum nec aliis nominibus numeralibus, sicut in sequenti dicitur. Illud potius inquirendum an hoc nomen *aliquo* neutraliter positum ad essentiam semper pertineat, an aliquando ad proprietatem: ad quod dicendum quod essentiam significat. Unde non est dicendum, Filius est de aliquo, quia non est de essentia; non ideo tamen dicendum est, Filius est de nihilo, quia negatio plus tollit quam affirmatio ponat. Removet enim essentiam cum persona. Tamen verum est quod non est Filius de aliquo. Necdum tamen plene discussum est an essentia sit de essentia. Dicit enim quidam hæc nomina personaliter interdum accipi, quod in sequentibus declarabitur.

Quod vero ultimo quæritur an Pater alio sit, Pater et alio Deus, usque ad sequentia ubi de proprietate personarum agemus, differemus

CAPUT VII.

De terminis complexis quæ constant ex una dictione significante substantiam, et alia quæ significat rationem cujusmodi est iste, potens generare.

(20) Est aliud prædicabile quod creditur de Deo secundum essentiam. Non observat prædicamentorum regulam, quia non tantum non dicitur de tribus personis in summa singulariter, sed neque de qualibet persona videtur dici, cum ponat Augustinus (21) hanc regulam: De his quæ ad se dicuntur Pater et Filius et Spiritus sanctus non dicitur alter sine altero. Tale est hoc possibile *potens generare*. Quod enim secundum essentiam dicitur, videtur propter hoc nomen *potens*, quod de Deo dictum essentiam significat: nam idem est Dei potentia et essentia. Nam videtur ex adjunctione hujus verbi, *generare*, suam significationem variare. Id ergo videtur Patri esse Deum et posse generare; sic idem est ei esse Deum et aliquid posse; nec tamen de Filio dicitur quod possit generare Filium, quia si hoc esset, ergo Filius potest esse Pater alicujus: ergo sui vel Patris, vel Spiritus sancti vel alicujus alterius; nullius alterius, quia nullus alius potuit ab æterno esse. Sed nec potuit esse Pater Patris, quia ita esset idem Pater et Filius ejusdem; nec Spiritus sanctus neque sui, quia nulla res seipsam gignit. Imo si Filius possit gignere, et ille Filius alium Filium, cum non est magis ratio de uno quam de aliis, etiam in infinitum posset produci ratiocinatio.

(22) Quod tamen Filius possit gignere, ostenditur tum auctoritate, tum ratione. Ait enim Au-

(20) Mag. 1, d. 27, §. 6.

(21) Lib. vi. *De Trinit.* c. 2.

(22) Mag. 1, d. 7, §. b.

gustinus (23). « Absit ut ideo potentior sit Pater Filio, quia Creator genuit Filium, Filius autem non genuit Creatorem, neque non potuit, sed non oportuit. » Ergo Filius **14** potuit gignere Creatorem. Ideo istud solvitur sic : Neque enim non potuit, id est non ex impotentia sui fuit quod Filius non genuit, sed ei non conveniebat ; sic Deus Filius non est Deus Pater ; nec tamen hoc est ex impotentia Filii, vel potest subintelligi tantum sic : neque enim non potuit, sed non oportuit, id est non tantum non potuit, sed etiam non oportuit. Rationes quoque ad id ostendendum multæ inducuntur. Pater habet potentiam generandi, Filius non habet potentiam generandi : ergo aliquam habet potentiam generandi Pater quam non Filius ; sic indirecte, vel directe sic : Pater habet potentiam generandi, Filius habet eandem : ergo Filius habet potentiam generandi. Ideo solvebant antiqui per interpretationem hujus, *Pater habet potentiam generandi, et Filius habet eandem* : nam iste terminus, *potentia generandi* notionem appellat, id est paternitatem. Idem est enim dicere, Pater habet potestatem generandi, ac si dicatur Pater habet paternitatem generativam ; Filius autem non habet eandem, id est paternitatem. Commodius tamen videntur solvere nodum ; quia, cum dicitur Pater potens est generare, idem est ac si dicatur : Pater est potens et est genitor ; et ita duo dicuntur de Patre, et quod habeat potentiam et quod habeat generationem, vel potius quod habeat eam ad generandum, id est ut generet. Cum vero additur : Filius habet eandem, pronomen sicut non refertur ad gerundium, sed actionem, ita non refertur nisi ad potentiam non ad proprietatem. Potentia eadem est in Filio non ad generandum id est : ut generet. Nam gerundium utrumque significat, id est actionem et passionem. Si quis tamen quærat quare magis conceditur potentia generandi est in Patre, propter significationem activam gerundivi, et non potentia generandi est in Filio, ut gerundivum passionem significet, potius usui quam rationi imputandum est. Cum ergo loco pronominis, quod non refertur ubi significantur activi, resumitur totus terminus et dicitur, *Filius habet potentiam generandi*, falsum est. Sicut si dicatur, Socrates videbit hominem album, et eum videbit Plato : posito quod Plato non videbit eum existentem album, non licet resumere Plato videbit hominem album, quia pronomen non referebat significationem totius termini, sed tantum nominis subjecti, qui necessario potest resumere.

Unde et tu ad omnia hujusmodi potes instare velut ita : Filius istius vult ducere uxorem, et pater vult idem : ergo pater vult ducere uxorem ; vel sic : Abraham habuit fidem venturi, et tu habes eandem : ergo tu habes fidem venturi ; vel ita : Petrus habuit potentiam peccandi, et habet eandem : ergo Petrus habet potentiam peccandi. Item,

(23) Aug., l. III, *contra Maxim.*, cap. 12 in fine.

(24) Eadem habent Pullus et Robertus de Mile-dun., ut ostendimus in notis ad Pullum. (*Patrologiæ*

A Pater potest generare, Filius non potest generare : ergo Pater potest aliquid quod non potest Filius. Vel ita : Quidquid potest Pater potest Filius ; Pater potest gignere ; ergo Filius. Ad hoc dicendum quia posse generare Filium, non est posse aliquid, quia non est ad quid sit divinæ subjectum potentia. Generatio enim Filii non est actio eorum quæ subjecta sunt divinæ potentia, quia non est de creaturis, sed est super omnia. Non enim ante potuit gignere, genuit. Unde ita potes instare : Pater potest esse Pater, Filius non potest esse Pater : ergo Pater non potest esse aliquid quod non potest esse Filius, non est verum ; quia esse Patrem non est esse quid. Vel ita : Filius hujus vult ducere uxorem, pater non vult ducere uxorem, aliquid vult pater quod non vult filius. Aliter potentia generandi est in Patre ; ea potest Pater aliquid, quia generare potest. Igitur illa potentia potest generare : Filius potest idem ea vel non ; si idem, ergo Filius potest generare ; si non idem, ergo aliquid potest Pater quod non potest Filius (24).

Ad hoc dictum quod non satis eleganter dictum est Pater potest generare, et Filius potest idem, vel non, quia posse generare non est aliquid posse, id est non est aliquid **15** subjectum divinæ potentia, et ideo incongrue fit relatio ad infinitum, sicut si dicatur, Pater est Pater, et Filius est idem vel non idem, ut sit ibi neutri generis incongrue est. Item potentia generandi est in Patre, et eadem est in Filio : ergo potentia generandi est in Patre et in Filio, et videtur non posse sumi instantia in accidentalibus ; quia si aliquod pronomen ad aliquam actionem referatur, subtracto pronomine, manet eadem veritas locutionis copulatis duobus verbis, si copulari recte possint (25), ut *currit et idem disputat. Ergo Socrates currit et disputat*. Quod si detur, potentia generandi est in Patre et Filio, eadem ratione potentia generandi est in Filio et in Patre, et ita potentia generandi est in Filio. Ideo quibusdam videtur hæc esse vera, *potentia generandi est in Filio*, quia non innuitur hac locutione quid ad quid sit in Filio, sed tantum quid sit in Filio. Sed ex parte prædicari negatur potentia generandi est potentia generandi in Filio. Si quis inferat, potentia generandi est in Filio : ergo Filius potest generare, fallacia. Virginitas erit in isto : ergo iste erit virgo. Vel potentia peccandi erit in isto, quia jam confirmabitur : ergo iste poterit peccare ; vel, gressibilitas est in isto : ergo carente pedibus : ergo potest gradiri. Nam in omnibus his non ostenditur quid ad quid sit in aliquo, sed tantum quid. Prior tamen solutio communior est et verior videtur.

Item, potentia generandi quæ est in Patre, est in Filio, et potentia generandi quæ est in Filio est in Patre : ergo potentia generandi non est in Patre, vel in Filio. Istud solvitur per interpretationem t. CLXXXVI.)

(25) Mag., ead. dist., § 6 f et g.

unus præmissarum. Potest tamen sic instari : Hominem album quem videbit Socrates, videbit Plato, et econtra : ergo vel hominem album non videbit Socrates, vel hominem album videbit Plato. Sicut potentia generandi est in Patre vel Filio, potentia generandi non est in Patre et in Filio : fallacia in præmissis. Socrates vel Plato videbit hominem album, non Socrates et Plato videbit hominem album : ergo non quæcunque videbit Socrates, videbit Plato : vel in ducere uxorem habebit instantiam. Item, potentia generandi vel nascendi est in Patre, nulla potentia generandi quæ non sit nascendi, et econtra : ergo potentia nascendi est in Patre, vel potentia generandi non est in eo : fallacia in præmissis. Uxorem vult ducere iste, et ille nihil, vult iste quod non ille : ergo uxorem vult ducere, vel non ille. Item, hæc potentia generandi est in Filio : ergo potentia generandi est in Filio. Illud solvitur propter interpretationem.

Nondum enim plane discussum est, an ad divinam essentiam congrue fiat demonstratio, ut dicatur potentia hæc est essentia. Item, potentia est potentia Patris et Filii : ergo est potentia Filii : ergo potentia generandi est in Filio : fallacia ultimi. Potentia peccandi erit potentia istius, quia jam confirmabitur : ergo potentia peccandi erit in isto. Item, aliqua potentia est in Filio : ergo potentia generandi vel alia ; sed probatur quod non. Alia nulla potentia generandi est in Filio quæ non sit potentia generandi : ergo nec alia potentia est in Filio quam potentia generandi ; nec aliqua potentia est in Filio, quæ non sit potentia generandi : fallacia primi argumenti. Pater aliquo est Pater : ergo essentia, vel alio ; vel Pater aliquo est Deus : ergo paternitate vel alio. Item, Pater potentia generandi potest generare : ergo possibile est Patrem potentia generare : ergo possibile potest poni. Ponatur illud : ergo Pater potentia generandi generat. Sed idem est potentia generandi et essentia Dei : ergo Pater essentia sua generat Filium : fallacia primi. Socrates potentia sua potest currere : ergo possibile est Socratem potentia sua currere.

Et nota quia cum sint hæc duo verba, *Pater potest generare*, utrumque potest determinatione recipere ablativum ; sed hoc verbum *potest*, quia essentialiter est, ablativum essentialiter recipit, et qui non relatione designet. Econtrario, quia hoc verbum *generare* notionem **16** notat, ablativum relationis recipit non essentialiter. Unde congrue dicitur, Pater potentia sua potest generatione generare. Sed non fit permutatio, sicut dicitur Socrates voluntate sua vult pedibus currere, vel, Socrates hodie est, moriturus cras. Item, potentia generandi est in aliquo, illud est Deus : ergo aliquid quod est Deus, potest generare. Si dicat quod potentia generandi in nullo est : ergo potentia generandi nil est potens, et tamen potentia generandi Pater est potens : ergo Deus :

(26) Mag., l. d. 42.

(27) Apud Mag. ibid., § 1.

A ergo aliquid. Imo, si secundum essentiam hoc dicitur de Deo, quælibet persona est aliquid potens generare, et illæ tres personæ sunt unum potens generare, sicut docuit jam pridem dicta regula, et quod divina essentia potest generare ; sed si memoriter tenemus prædicta, iste terminus, *potens generare*, non tantum essentiam, sed etiam relationem notat, unde non est dicendum propter relationem quæ non dicitur de essentia, *Pater est aliquid potens generare, sed aliquid potens generare*. Illa tamen potentia aliquid est potens, quia Deus et divina essentia, illa potentia potest quidquid potest, non tamen ideo generare, quia hoc non est posse quid, ut supradictum est. Item, aliud est gignere, aliud gigni : ergo aliud est posse gignere, et aliud posse gigni : fallacia. Aliud est bonum quam malum : ergo alia est scientia boni quam mali, non ; quia contrariorum est eadem disciplina. Et nota conclusionem ideo esse falsam, quia sensus est : *Alia est potentia qua Pater potens gignere, alia qua Filius potest gigni*, quod supra negatum est.

CAPUT VIII.

Quæstio quare Deus omnipotens dicatur, et de annexis huic quæstioni.

(26) Solet quæri quare Deus dicatur omnipotens. An quia omnia potest, an quia omnia potest quæ vult. (27) Quod enim Deus omnia possit, dicit Augustinus : « Deus omnia potest sed non facit nisi quod convenit voluntati ejus et justitiæ. » Cum tamen Deus non possit peccare, non possit falli, non possit miser fieri, non videtur omnipotens. Ad quod dicendum quia posse hoc, non est aliqua posse, imo est naturalis impotentia, non naturalis potentia ; et si hæc posset Deus, non omnipotens tunc diceretur, quia nulla potentia est per quam aliquid de facili agimus, et nihil de facili patimur, et nil de facili agimus. Unde posse peccare non est naturalis potentia, imo naturalis impotentia, quod sic docet Aug. (28) : Magna Dei potentia est non posse peccare, nec ideo minus potens putandus est, quia peccare non potest, cum omnipotens nullatenus sit qui hoc non potest. Item, Deus non potest ambulare, comedere et hujusmodi, posse ambulare est posse quid : ergo aliquid est quod Deus non potest.

D Item notandum est quod hæc omnia subjecta sunt divinæ potentia, quia quod aliquis ambulat, loquitur et hujusmodi, hoc facit potentia Dei auctore, non tamen Deus in sua essentia hoc potest agere, quia non habet instrumenta, quibus in sua essentia tales actiones exercent. Cum autem dicitur, Deus non potest ambulare, vel bibere, aut loqui, non removetur aliquid a potentia Dei (29), sed tantum modus qui pertinet ad defectum et infirmitatem hominum, vel eorum quibus hoc convenit ; quia, licet hoc non faciat in se, facit in aliis, sicut cum dicitur, Deus non est in caputio, vel in bursa istius. Non ideo minus verum est, Deus est in omni loco essentialiter.

(28) V. Aug., l. xv *De Trinit.*, c. 15.

(29) Mag., ibid., § 1.

liter, quia modus existendi ibi tantum removetur, scilicet quod non ita includitur loco sicut creatura. Dicunt ergo Deum dici omnipotentem, non quia omnia possit, sed quia potest quidquid vult, ut tradit Augustinus (30) : « Omnipotens dicitur Deus, non quia omnia possit, sed quia potest efficere quidquid vult, sicut ut nullus ejus voluntati possit resistere, quæ ipse est. » Quod ut manifestius fiat.

Nota quod duo attenduntur in 17 Dei potentia, quorum unum est quod ipse potest facere quidquid vult, alterum quod nihil omnino patitur (31). Ex quibus duobus conficitur tertium, scilicet ipsum posse facere quæ posse est potentia. Ea vero quæ posse est potentia, sunt quibus Dei majestas non læditur; quod dicitur propter peccata, nec ejus excellentia minuitur quod dicitur propter defectus. Dicitur ergo Deus omnipotens, quia potest omnia quæ posse est potentia; sed quod Deus in sua essentia posset loqui, comedere, et hujusmodi non est potentia, quia quasi defectus videntur in Deo, si his egeret, et instrumenta quibus exerceat, haberet in quo ejus excellentia minueretur. In prædicta igitur auctoritate Augustini (32) tam large accipitur hoc nomen omnia, ut comprehendat et defectus, et peccata, ubi dicitur Deus posse quidquid vult, cum tamen possit etiam facere quod non vult. Sed ideo istud appositum est, quia fuerunt hæretici qui dicerent Deum aliquid velle quod non potest, vel ut ostendat Deum nil facere, quod non velit quando illud facit, vel ut assignetur differentia voluntatis Dei ad voluntates hominum, qui plura volunt quam possint. Deus autem plura potest quam velit, nec ideo Deus omnipotens dicitur quia potest omnia quæ vult se facere, vel se posse, vel velle. Nam propter eandem causam, diceretur Petrus omnipotens, quia omnia potest facere quæ se vult facere, vel se posse aut velle, alioquin non esset beatus, sed quia Deus omnia potest facere quæ vult fieri, quod non convenit Petro, qui vult prædestinatos salvare, nec eos salvare potest.

Non tamen sub silentio prætereundum quod quidam (33) dicunt Deum nihil posse facere nisi quod facit, Dei potentiam arctantes, et ita conantur astruere : Deus nihil potest facere nisi quod bonum est, et nihil bonum est fieri ab eo quod ipse non faciat : ergo Deus nihil potest facere nisi quod facit. Item justitia Dei exigit ipsum facere quod facit, et id non facere quod non facit; et Deus non potest aliquid facere contra justitiam suam; ergo Deus non potest facere quod non facit, et ita non potest facere nisi id quod facit. Item Deus non potest facere quod justitia ejus exigit : sed justitia ejus non exigit, nisi id quod ipse facit : ergo non potest facere nisi id quod facit.

A Quod enim hæc sit vera justitia ejus non exigit ut faciat nisi quod facit, patet per contradictoriam quæ est falsa. Justitia ejus exigit ipsum facere quod non facit. Item, Deus non potest facere, nisi id quod debet facere. Sed ipse nihil facere debet nisi id quod ipse facit. Item, Deus aut debet dimittere, aut non debet dimittere id quod dimittit. Si dicas quod debet : ergo non debet facere quod dimittit. At non potest facere quod non debet; igitur non potest facere quod dimittit. De reliqua constat quod sit falsa, scilicet Deus non debet dimittere quod dimittit.

Ad hæc omnia una est et fere communis locutio, adhibita prius hac distinctione, quod Deus alia ratione dicitur bonus, et alia ratione homo. Homo enim dicitur bonus propter opera bona quæ facit, quæ informata sunt charitate. Deus autem non dicitur bonus propter opera bona. Imo opera ejus dicuntur bona, eo quod ipse qui vere est bonus ea facit; si enim ipse quæ sunt mala faceret, vel quæ si fierent ab hominibus essent mala, tamen non diceretur mala opera facere. Imo ea quæ sunt bona quæ tunc dicerentur propter auctorem bonum, scilicet Deum. Cum ergo dicitur, Deus non potest facere, nisi quod bonum est ab eo fieri, si sic intelligas per compositionem. Id non potest facere nisi id quod bonum esset. Si ab eo fieret, verum est (34); si vero per divisionem ita, Deus non potest facere, nisi quod bonum est, id est nil potest facere quod non sit bonum modo, falsum est. Imo potest facere quod malum est modo, et quod malum esset si ab alio fieret; ipse tamen si faceret, bonum opus faceret. Ita est ista determinanda, Deus non potest facere nisi quod ejus justitia exigit eum facere. Similiter, cum dicitur, Deus non potest facere nisi 18 quod debet, id est nisi quod conveniret, si illud faceret (35). Verum dicis.

Nota tamen hoc verbum debet improprie de Deo dici, et verbum venenosum esse (36). Deus enim non est nobis debitor, nisi forte ex promisso, nos tamen debitores sumus ex commisso.

Item, quædam ratio in Deo est æterna, quæ est etiam Deus per quam facit Deus id quod facit, et dimittit id quod dimittit. Ergo, ea manente, non potest facere quod dimittit, vel dimittere quod facit, quin agat contra illam rationem. Contra illam non potest agere, quia ita contra se ageret : ergo non potest vel facere quod dimittit, vel dimittere quod facit. Verum est quidem quod si ratio illa temporalis esset, non æterna, posset dimittere quod facit, non agendo contra illam rationem. Nam, cum prius esset ratio aliquid fieri, et nunc illud omittetur quod prius fuisset ratio, modo non esset ratio ipsius vel ipsius res. Sic, cum iste prædestina-

(30) Apud Mag., *ibid.*, § f. et *Enchirid.*, 96.

(31) Hæc ipsa Magistri doctrina, § e.

(32) Eadem Magister, § G.

(33) Inter alios Abælard. Plura de his in nostris observat. in Pullum V. Mag 1, dist. 43

(34) Sic respondet Magister, § c.

(35) Sic Mag., § d.

(36) Apud Mag., *ibid.*, ut mihi videtur. *noc verb. m* (debet) *venenum habet.* V. reliqua fere de verbo ad verbum.

ius sit, et si ponatur quod sit damnandus, quod possibile est; ita qui prædestinatus dicebatur, non est prædestinatus, nec unquam fuit, verum quod esset prædestinatus. Cum ergo illa ratio sit æterna, non videtur quomodo, illa manente, potest facere Deus quod dimittit. Ad quod dicendum quod Deus, manente illa causa æterna, quia omnia facit quæ facit, id est seipso potest facere quæ non facit, et contrario; non tamen ideo potest agere contra illam causam (37), quia illa ratio, cum sit modo causa alicujus rei, potest non esse causa ejusdem, non potest tamen desinere esse causa illius. Sicut videtur in prædestinatione, Deus ab æterno prædestinavit Jacob, et potuit illum damnare. Nec tamen ideo ageret contra prædestinationem; quia, si damneret, tunc vere diceretur, nunquam fuit prædestinatus. Potuit enim non fuisse prædestinatus, sicut potuit non esse salvandus.

(38) Item ad id indirecte hoc modo, Deus potest aliquid facere quod non facit, nec fecit, nec faciet: ergo potest aliquid facere quod non fuit. Sciturus ergo potest aliquid facere quod non præsciturus: ergo potest aliquid facere sine præscientia. Fallacia ultimi. Nam præmissa sunt vera, et est transitus a divisione ad compositionem. Iste potest te docere litteras quas non novit, qui adhuc illiteratus est et litteras disceret: ergo potest te docere litteras sine notitia. Vel ita: Aliquis homo potest videre, qui non habet oculos (39) quia Antichristus: ergo aliquis potest videre sine oculis. Dicit Augustinus (40), ad Deum dirigens sermonem: «Nec cogaris ad aliquid invitus, quia non est major voluntas tua potentia tua: quæ quidem major esset, si teipso tu esses major.» Ex quo habetur, quia nec etiam potentia Dei major est voluntate, cum idem sit voluntas et potentia. Unde inferitur: Ergo Deus non plura potest facere quam velit, vel plura vult facere quam possit. Ad quod dicendum quod nomine potentia, vel voluntatis quandoque ipsam intelligimus divinam essentiam, secundum quod præmissa sunt vera; quandoque subjecta voluntati vel potentia, secundum quam major est potentia quam voluntas, id est plura sunt subjecta potentia quam voluntati. Vel visus istius non est perspicacior visu illius, et e converso: ergo non plura videt iste quam ille, vel plura videt ille quam iste. Vel ita: Ista domus non est capacior illa, nec converso: ergo non plura capit ista quam illa, vel capit plura ista quam illa. Item dicit Augustinus (41): «Id solum non potest facere Deus quod non vult.» Unde inferitur: Ergo nihil potest facere nisi quod vult. Vel, id solum non est animal quod non est homo: ergo nil est animal quod non sit homo. Quod enim hæc sit vera. Id solum non est animal quod non est homo, ita constat; quidlibet est homo, vel non est homo, non

A est verum quod aliquid sit homo, et non sit animal. Id non est animal quod non est homo: ergo id solum non est animal quod non est homo. Eodem quoque modo: Id solum non potest Deus quod non vult. Quod etiam si quis inde dubitet, ita ostenditur. Quidlibet vult vel non vult Deus, non est verum quod aliquid velit Deus et non possit, **19** id quod non vult Deus non potest: ergo id solum non potest Deus quod non vult. Item, id solum non vult Deus quod non potest; quidquid non potest Deus non vult: ergo quidquid non vult Deus, non potest. Item, id solum non potest Deus quod non vult, id solum non vult Deus quod non potest. Id solum quod potest Deus, vult: ergo id solum quod vult Deus, potest. Ideo notandum harum duarum: **B** *Id solum non potest Deus quod non vult. Id solum non vult Deus quod non potest*, priorem esse veram, et alteram falsam. Id enim non vult Deus quod potest. Non ergo id solum non vult quod non potest, et in omnibus prædictis subintelligendum est hoc verbum *facere*. Aliter enim non congrue esset dictum Deus potest hoc. Nec te moveat quod dicimus Deum aliquid non posse, cum ita large accipiat quod aliquid ut et defectus et potentia comprehendat.

Item aut possibile est Deum facere quæcunque facere potest aut impossibile; si est possibile, ergo potest esse verum. Ponatur: Tunc igitur verum est Deum facere quæcunque potest facere: ergo dicitur, Deus facit quæcunque potest facere. Si vero impossibile est Deum facere quæcunque potest facere: ergo necesse est Deum non facere quæcunque potest facere: ergo necessario Deus non facit quæcunque potest facere: ergo Deus non potest facere quæcunque potest facere. Et videtur esse idem processus argumentando iste ultimus, quod est, cum dicitur: Necesse est Deum non peccare: ergo necessario Deus non peccat: ergo Deus non potest peccare. Item, necessarium est Deum non facere quæcunque potest facere: ergo necessarium est Deum non facere hæc vel alia: et ea posse facere non est magis ratio de aliis quam de his: ergo necessarium est Deum non facere hæc, et ea posse facere; et ita necessarium est Deum non facere hæc quæ tamen potest facere. Item impossibile est Deum esse auctorem omnis naturæ quam potest facere, cum naturas infinitas et multas possit facere quas non facit: ergo necessarium est Deum alicujus naturæ non esse auctorem, et ita non omnis naturæ est auctor Deus.

Ideo notandum quod in his omnibus est fallacia univocationis ex variata appellatione terminorum secundum diversa adjuncta; ideo damus hanc: Impossibile est Deum facere quæcunque potest facere, quia hoc dictum nullo modo potest esse verum. Non tamen inde provenit: Ergo Deus non potest

(37) Ibidem Lombardus.

(38) Ita Mag., sub finem ejusd. §.

(39) Forte quos, subintell. habet Mag., ibid., § c.

(40) Lib. vii *Confess.*, c. 4.

(41) Apud Magistrum supra, sed non invenni loco citato l. i *De Symb. ad catech.*, cap. 1.

facere quæcunque potest facere. Sicut impossibile est album esse nigrum; non tamen album non potest esse nigrum. Similiter vera est hæc: Necessè est Deum non aliqua facere quæ potest facere, nec tamen hæc vel alia quæ non est determinare quæ confuse proponitur, cum non possit Deus alia facere quibus non possit plura facere: sicut forte necessarium est Linum non scire alia quæ scit Petrus, non tamen hæc vel alia, quia non potest demonstrari aliquid scitum a Petro quod non possit scire Linus; cum sciat id quod difficilius non potest sciri, id est Deum esse trinum et unum, semper tamen necesse est Petrum, qui beator est, alia scire, ut dictum est a quibusdam, quæ non scit Linus qui minus est beatus.

Huic quoque argumentationi necesse est Deum non esse auctorem alicujus naturæ cujus potest esse auctor: ergo necesse est Deum alicujus naturæ non esse auctorem, et ejus naturæ posse esse auctorem. Instantia similiter per fallaciam divi Iovis sicut et hic: Necessè est alteram istarum contradictoriarum esse propositionem veram quæ non est facta: (42) ergo necesse est alteram istarum esse propositionem veram, et illa non est facta. Item dicit aliquis (43): «Deus Pater quem genuit, quia meliorem generare non potuit Nil enim Deo majus), debuit æqualem. Si enim potuit et non voluit, invidus; si voluit et non potuit, infirmus.» A simili, ut dicunt, si Deus aliam creaturam potest facere meliorem quam sit, et non facit, invidus est; et si vult et non potest, infirmus. Et ita volunt probare quod Deus non potest aliam rem facere meliorem quam sit, sicut nec aliud facere potest quam non faciat. Illud autem quod inducitur pro simili non est simile. Deus enim Pater genuit Filium ejusdem substantiæ cujus est ipse, et ideo debuit gignere sibi æqualem cum melior gigni non potuit, sed creaturam de nihilo creat Deus quam meliorem potest facere quam faciat. Quod etiam ita ostenditur indirecte, quod Deus non potest facere rem meliorem quam sit, hoc contingit quoniam quælibet res habet in se perfectionem omnis boni; et ita omnes res æque bonæ sunt, imo æquales Creatori in perfectione sunt. Aut quia res ipsa non potest esse capax illius boni, quod si haberet esset melior, quod si est: nunquid Deus, qui de nihil creavit quod majus est, potest rem efficere illorum bonorum capaceam, et ita meliorem? imo si non potest, jam in omni creatura defectus est.

(44) Eodem modo volunt probare quod Deus non potest facere rem meliorem modo quam faciat: quod tamen verum est si modus referatur ad Deum, quia non ex meliori sapientia potest rem facere, nec ex majori bonitate. Si referatur ad creaturam, falsum est. Potest enim Deus cuilibet forte creaturæ

conferre meliorem statum et excellentiora dona quam habeat. Unde Augustinus (45): «Alius modus liberationis nostræ Deo possibilis, sed nullus miseriam nostræ sanandæ convenientior.» Sicut ergo alio modo potuit nos liberare, ita et alio modo potest res alias facere quas facit, ut modus ad creaturas non ad modum referatur. Sed nec iterum videtur quod Deus possit omnia facere quæ posse est potentiæ, quia nec potest virginem post ruinam suscitare, ut dicit Hieronymus (46). Quidam ita intelligunt, id est statum conjugatorum, vel continentium non potest facere comparabilem statui virginum, id est æque habilem et expeditum Dei servitio. Posset quidem ei addere quasdam præeminencias ut faceret eum excellentiorem statu virginum, sed quo ad hoc, id est quo ad quamdam habilitatem et idoneitatem, non potest facere hunc statum illi comparabilem. Sed nec videtur istud exquisite dictum; ideo non est adhærendum illi verbo Hieronymi: hyperbolice enim locutus est ad commendationem virginitatis, loquens Paulæ et Eustochio de virginitate. Sicut et in fine Evangelii sui Joannes hyperbolice locutus est, et frequenter in sacra pagina talis modus loquendi reperitur. Sed et iterum super illum locum Evangelii: *Qualia fullo non potest facere super terram (Marc. ix)*, dicit Beda: «Deus in terra claritatem illam non potest dare fidelibus suis, quam eis reservat in cælis,» sed accipiendum est, non potest, id est non vult, vel non potest de justitia.

Item, rationibus id ipsum demonstrari potest. Nullo opere, quod sit de genere bonorum, potest vel lædi Dei majestas, vel ejus excellentia minui: ergo quodlibet opus de genere bonorum potest Deus; sed pœnitere est de genere bonorum: ergo Deus potest pœnitere, præcipue cum de illo legatur: *Pœnitet me fecisse hominem (Gen. vi)*. Vel ita pœnitere est opus bonum, informata charitate, quod posse est pœnitentiæ. Hoc opus non potest Deus: ergo non potest quidquid posse est pœnitentiæ: ergo non est omnipotens. Ad hoc dicendum quod pœnitere ex charitate opus bonum est, et Dei est, id est a Deo est, quia omne opus bonum ab illo, et fit per ministerium ab homine; a Deo autem est per auctoritatem, sicut quod Petrus operabatur miracula, opus erat Dei per auctoritatem, Petri per ministerium, et ita idem est opus Dei et hominis. Sed aliter et aliter. Sicut in libro *Retractionum* (47). Putabam quod credere esset opus solius hominis, nunc vero scio quod est opus Dei et hominis. Item Deus Pater non potest in unitate suæ personæ humanam naturam assumere, et hoc est opus per quod nec ejus majestas læderetur, nec excellentia minueretur, sicut nec Filii majestas in aliquo læditur, nec excellentia minuitur, quia est homo: ergo aliquod opus est quod posse est potentiæ, quod Deus Pater non potest f. ce-

(42) Mag. I, d. 44, § 1.

(43) Aug., I. LXXXIII Qu., q. 50, per totam, paucis verbis tantum omissis.

(44) Mag. I, d. 44, § c

(45) Lj. XIII De Trinit, cap. 10.

(46) Ad Eustochium, de custodia virginit., cap. 2.

(47) Vide Aug., lib. I Retract., c. 25.

re : quare ergo dicitur omnipotens. Quod autem Deus **21** Pater non possit humanam naturam assumere in unitate personæ ex eo constat; quia si hoc posset, posset utique esse homo; et cum sit alia persona quam Filius, oportet esse alium hominem quam Filium, et ita essent duo homines Pater et Filius: quare duæ substantiæ. Ad quod dicendum Patrem et potuisse esse, et posse esse hominem, et alium quam sit Filius, non tamen ideo aliam substantiam, sicut et Pater est alia persona quam Filius, non tamen ideo alia substantia. Item Filius Dei non potuit assumere carnem Petri vel animam ipsius. Sed hoc erat opus in quo nec læderetur ejus majestas, nec ejus excellentia minueretur: ergo aliquid opus est quod Filius non potuit facere quod tamen non erat contra ejus majestatem. Quare ergo dicitur opus, si dicitur Filium Dei potuisse assumere carnem et animam Petri: ergo Filius Dei potuit esse Petrus. Eadem ratione potuit esse Paulus, et ita potuit esse duorum hominum utraque natura duo homines. Ad quod dicendum, quod potuit Filius Dei assumere corpus et animam Petri, et ut hoc tantum ei conveniret, non tamen ut esset Petrus, quia cum hoc dicitur, et significatur quod propria qualitas Petri et singularis status ei inesset, quod est impossibile, sicut posito quod hoc unde Plato conveniet Socrati. Sed dum ei convenit, Socrati poterit convenire, hoc unde Plato et Socrates poterit esse id cui hoc unde Plato conveniret, non tamen Socrates erit Plato. Potuit ergo Pater et Filius Dei aliam animam et aliud corpus assumere, ita ut habeat duas aut tres animas, et duo vel tria corpora sibi unita; non tamen ideo erit unus et alius homo: nam si hoc esset, vere dicretur, iste homo est ille homo, quia hæc persona humanata et illa persona humanata. Nil enim aliud significat iste terminus *hic homo*, quam iste *hæc persona humanata*, et esset una persona in duabus humanis naturis, et humana natura non est aliud in Deo quam corpus et anima. Non enim est communem speciem de homine Christo, teste Damasceno (48), sicut postea docebitur, accipere.

Item, si duæ naturæ oppositæ ut asinina et leonina in una re singulariter uniantur, non ideo vel Dei majestas læditur, vel ejus excellentia minuitur, hoc non potest facere Deus: ergo non potest omnne opus quod posse est potentia: ergo non est omnipotens. Quod autem non possit Deus facere idem asinum et leonem, inde videtur constare quia si aliquid est homo, ipsum non est asinus et econtrario, et Deus potest facere ut idem homo sit homo et non sit homo, et idem sit asinus et non sit asinus, ut duo contradictorie opposita simul sunt vera: imo qua ratione potest specialis status confundere in eadem persona, ut idem sit leo et sit asinus, potest duos singulares status commiscere ut idem sit Socrates et Plato, quod est impossibile, et etiam Deo

(48) Lib. III *De fide*, c. 11.

A impossibile; quia tunc eidem rei inessent duæ quæ qualitates propriæ, per quarum utramque illa res differret ab omni re cui inesset alia propria qualitas. Et ita cum in una re essent illæ, aliqua res differret a seipsa numero, et ita aliquid non esset id quod ipsum esset, quod Deus nequaquam potest. Unde cum in Christo sint duæ naturæ, non potest Christo convenire, unde primum proprium (49) secundum divinam naturam et aliud secundum humanam. Utrumque enim significaret propriam qualitatem per quam Christus ab illa re differret, cui inesset alia propria qualitas.

Econtrario tamen quod Deus potuerit facere quod idem esset homo et asinus, potest ostendi per hoc quod fecit ut idem esset homo et Deus. Fecit **B** etiam ut eadem esset virgo et pareret, quorum utrumque adeo est difficile ut istud. Item Deus fecit asinam ejus naturæ ut serviret suo Creatori, hujus naturæ fuit quod poterat Deus de ea operari ad libitum: ergo quod Deus fecerit eam loqui, ergo de natura fecit eam loqui. Item virga Moysis hujus naturæ fuit, ut de ea faceret Deus quod vellet; de ea voluit Deus fieri serpentem: ergo hujus naturæ fuit ut Deus de ea faceret serpentem: ergo de natura virgæ fecit eam Deus serpentem. Non ergo **22** contra naturam virgæ hoc fecit. Item, quia cito Deus explicuit causas a primordiali materia, nonne potuit facere ut causæ illæ quæ fecerunt aliam rem asinum, facerent aliam rem hominem, et quæ fecerunt aliam rem hominem, facerent aliam rem asinum, ut effectus istarum haberent illæ, et effectus illarum istæ, ita quod non ageret contra causas illas. Sicut qui instituit hoc unde homo ad significandum hominem, posset si vellet instituire ut significaret lapidem, et econtrario. Si ergo Deus modo præest illis causis sicut et prius; contra, non potest earum effectus permutare non agendo contra eas, ut causæ quæ faciunt Socratem hominem, ex præcepto Dei faciant eum asinum. Si ergo facit Socratem asinum, non agit contra naturam; sed est natura, qua mediante hoc facit cui dat hunc effectum, ut id efficiat asinum quod prius efficiebat hominem.

Item, demonstrato serpente in quem versa est virga Moysis, ista substantia fuit virga et modo **D** est serpens: ergo contra naturam est serpens, vel contra naturam fuit virga, cum sint oppositi naturales status virgæ et serpentis. Item hæc substantia contra naturam facta est serpens: ergo contra naturam est serpens. Probatur tamen quod naturaliter: nam aliqua causa est in hæc substantia quæ facit eam serpentem, scilicet natura serpentina, quemadmodum et illum serpentem verum aliqua causa facit serpentem, huic generi animalium a Deo naturaliter insita. Alias enim hæc substantia non esset verus serpens. Si ergo aliqua causa quæ facit serpentem, hæc substantia serpens est; et illa causa est inferior: ergo naturaliter hæc substantia est

(49) Id est personalitas seu ratio subsistendi.

serpens : ergo natura inferiori mediante. Non ergo hoc est opus miraculosum, quia hæc substantia est serpens. Si vero dicat quod mutata virga in serpentem manserint illæ causæ in virga quæ erat, et faciebant eam virgam in eadem substantia et modo faciunt eam serpentem, mutato effectu, non ideo minus habebitur quin, mediante inferiori causa, hæc substantia sit serpens, et ita non contra naturam.

Item impossibile est Deum facere quod Socrates sit asinus, sed ultimum est impossibile : ergo et primum, vel primum est impossibile : ergo et ultimum. Item Deum facere Socratem esse asinum est impossibile, vel tantum secundum superiorem causam ; vel etiam secundum inferiorem. Si secundum superiorem tantum : ergo simpliciter est impossibile. Si vero secundum inferiorem : ergo secundum inferiorem naturam potest esse verum Deum, facere Socratem asinum : ergo possibile est hoc esse verum secundum inferiorem naturam quod Deus faciat Socratem asinum : ergo si hoc facit Deus, secundum inferiorem naturam hoc agit. Item cur dicitur quia possibile modo Virginem peperisse, et non diceretur possibile est creaturæ esse visurum quia videbit sicut et Virgo peperit. Hoc autem Augustinus tradidit super Genesim, dicens (50) : « Non habuit prima rerum conditio ut femina de costa viri fieret, sed ut sic fieri posset. » Potuit ergo mulier fieri de costa viri quæ est opus miraculosum. Potest igitur eadem ratione et cæcus videre.

Notandum igitur esse tria esse genera operum quæ a Deo sunt, quorum alia sunt auctoritate Dei, mediante seminali causa, ut quod arbores florent, fructificant, et alia hujusmodi, et ea dicuntur opera naturalia. Sunt aliqua quæ ita sunt ab hominibus quod tamen sint a Deo etiam, qualia sunt artificialia omnia, scamna, templa et ejusmodi. Sunt aliqua quæ operatur auctoritate sua, nullo mediante, ad gratiam suam nobis ostendendam, ut quod Virgo peperit, quod virga in serpentem mutata est, mulier in statuam salis versa : et hæc omnia sunt opera miraculosa. Est igitur in uniuscujusque natura ut Deus possit de ea facere quod voluerit (51). Non est tamen in natura ejus ut faciat si facit, quia non agit opus miraculosum, mediante natura, sed sola sua voluntate. Unde quod hæc substantia est species, non est alia inferiori causa mediante, sed sola Dei voluntate, nec ideo minus fuit verus homo, potest etiam Deus facere ut idem sit homo et asinus, et ut duo contradictorie opposita sint vera, si unum sumatur secundum inferiorem causam, alterum secundum superiorem. Ut verum est Virginem peperisse e secundum superiorem naturam, verum est non Virginem peperisse secundum inferiorem naturam. Sed quod ambo sint

vera secundum superiorem naturam id non posset Deus efficere, cum in hoc ejus excellentia minueretur ; quia auctor esset contrarietatis et discordiæ. Nec etiam Deus potest facere ut ambo sint vera secundum inferiorem naturam, ne ejus excellentia minueretur quod oporteret, quia contrarias causas et peremptorias in eadem re singulari posuisset ; cum idem sit homo et Deus, non opposita sunt homo et Deus, ita etiam si idem esset homo et asinus, non essent opposita hæc prædicabilia homo asinus. Cum vero dicitur : Impossibile est Deum facere quod homo sit asinus, quin homo sit asinus, negandum ; imo possibile est hoc esse verum, Deus facit hominem asinum, hoc existente in vero, homo est asinus. Erit enim falsum secundum inferiorem naturam, licet sit verum secundum superiorem. Cum autem incipit aliquis loqui de possibilitate aut impossibilitate, considerandum secundum quid loquitur, an secundum superiores causas, an secundum inferiores. Quædam enim possible sunt secundum istas quæ impossible sunt secundum illas. Nec est verum quod hæc substantia fuerit virga, sed de virga facta est hæc substantia quæ est serpens ; sicut substantia corporis Christi nequaquam fuit panis, sed panis versus est in hanc substantiam ; nec ita substantia facta est serpens, imo de substantia virgæ facta est hæc substantia serpentis.

CAPUT IX.

An Deus potest quidquid potuit.

(52) Solet quæri an Deus possit quidquid potuit : si enim potuit aliquid quod non potest vel econtrario, videtur quod ejus potentia augeatur, vel minuatur. Quod tamen si dicitur, videtur inde inconveniens accidere : Quidquid potuit Deus potest, Deus potuit incarnari et mori : ergo potest incarnari et mori. Ideo dicunt (53), quod si intelligatur ita : Quidquid potuit Deus, potest, id est quamcunque potentiam habuit, habet, vel cujuscunque rei potentiam habuit, habet, verum est ; si vero ita : Quidquid potuit potest, id est quidquid ejus potentia fuit subjectum, et modo est subjectum ejus potentia. Vel, quidquid potuit facere, potest facere, falsum est. Cum enim dicitur potuit Deus incarnari, hoc verbum *incarnari* comprehendit omnia tempora quantum ad significationem, scilicet præterita, præsens et futura. Sed cum verbo præsentis temporis *potest* amittit significationem præteriti temporis, et pertinet ad præsens et futura. Non enim pro eo quod fecit Deus, dicitur hoc facere, sed fecisse. Sicut ergo non vere dicitur, quidquid potuit facere potest facere, sed facere, vel fecisse, vel facturum esse. Fallacia. Quemcunque hominem heri vidisti, hodie vides, heri vidisti hominem locuturum : ergo hodie vides hominem locuturum. Simi-

(50) Lib. ix *De Genes. ad litt.*, cap. 8, paucis omissis.

(51) V. Aug., l. citato *De Genesi*, c. 17.

(52) Mag. 1, d. 44, § ult. eadem habet.

(53) Hac solutione vindicat ab errore opinionem magistri sui hic ; quam nimis temere inter selectos errores repositam esse, quidam asserunt.

liter et in argumentatione plura tempora comprehendit assumptio, quia tria, quam conclusio, quæ tantum duo complectitur, id est præsens et futurum propter verbum præsentis temporis, scilicet *potest*,

Instant tamen quidam contententes probare quod Deus potest incarnari modo, sic, Deus potuit esse incarnandus modo, nullam potentiam habuit quam non habeat; et econtrario: ergo Deus potest incarnari. Quod Deus potuit incarnari modo, ita arguunt: Potuit enim Deus differre incarnationem suam pro voluntate suâ usque ad præsens tempus: nec enim fuit necessarium tunc incarnari quando fuit incarnatus. Item, posito B fuisse illud tempus quod fuit ante C, in quo fuit incarnatus; Deus potuit in B incarnari modo, nullam potentiam in B habuit, quam in C non habuit, et nullius rei potentiam habuit **24** in B quam non habuit in C: ergo Deus in C potuit incarnari modo. Item si Filius Dei fuit incarnandus, non est incarnatus. Ipse incarnatur vel incarnabitur. Possibile est Filium Dei fuisse incarnandum, et non fuisse incarnatum: ergo possibile est ipsum incarnari vel esse incarnandum. Quod autem possibile sit Filium Dei fuisse incarnatum, ita constat: Omne quod de natura vel de casu sit impossibile, Deo est possibile, sed impossibile est nil fuisse creatum: ergo possibile est hoc Deo: ergo possibile est Deum nil creasse, et non fuisse incarnatum, et nihil fecisse quod fecerit. Et ita possibile est Deum esse creaturum hunc mundum, quia jam creatus est et possibile est Deum mori: ergo possibile est Deum iterum mori, vel bis creare mundum de nihilo. Econtra tamen Deus in carne sua glorificatus est et factus immortalis, id est non potens mori: ergo impossibile est eum iterum mori.

Hoc autem facile est solvere: etsi enim detur quod possibile sit Deum nil creasse propter prædictam rationem et esse creaturum quidquid fuit creaturus, non tamen possibile est Deum bis creare hunc mundum, quia non est necesse Deum creasse mundum, et quia Deus potest non creasse eum. Datur quod possibile est Deum creaturum illum, et si creet illum, jam non creavit. Similiter dicunt quod potest incarnari et mori, quia potest nec fuisse incarnatus nec fuisse mortuus. Sed etiam probatur quod possit incarnari, mori, ita quod sit incarnatus et mortuus, quia potest Filius Dei assumere modo aliam animam et aliud corpus quod assumpserit de alia virgine quam de Maria, in qua carne et anima potest mori, cum tamen modo, secundum quod homo sit immortalis. Sed ad hoc dicunt quod in ea carne et ea anima quas habet, non potest mori de cætero, cum et corpus illud glorificatum sit, immortale, anima impassibilis. Potest tamen mori in alia carne, et in alia anima quam potest assumere, nec est contra potentiam ejus. Sicut et Pater et Spiritus sanctus potest assumere corpus et animam. Quidam tamen volunt instare huic argumentationi: *Possibile est Deo nihil creatum esse: ergo possibile est Deum nil creasse*, assignantes ibi fallaciam com-

positionis, ita vitantes prædicta inconvenientia, quod scilicet Deus possit esse creaturus hunc mundum.

Quæritur etiam an ab æterno potuit quidquid potuit semel? quod si est, ergo ab æterno potuit creare mundum. Si enim ex tempore hoc potuit et non ab æterno: ergo aliquid potuit ex tempore quod non potuit ab æterno. Non ergo secundum essentialiam videtur de Deo dici posse. Si vero ab æterno potuit creare mundum: ergo potuit creare mundum sibi coæternum. Item, nunquam potuit Deus generare Filium quin non posset creare mundum; potuit generare Filium sibi coæternum: ergo et mundum sibi coæternum potuit creare. Item ab æterno habuit potentiam creandi mundum, nec ab æterno potuit creare: ergo non quancumque habuit potentiam illam potuit ea uti. Ideo distinguendum hic secundum compositionem et divisionem, vel potuit secundum amphibologiam ex diversa ratione constructionis hujus orationis *ab æterno quæ si construatur cum hoc verbo potuit*, verum est quod ab æterno potuit. Si vero cum sequente infinitivo construatur, ut possit dici *ab æterno potuit creare*, falsum est; nec erat istud ex ejus impotentia, sicut quod non potest peccare. Eandem fallaciam potes invenire in hoc simili, Antichristus cras erit nasciturus: si enim illud adverbium determinet verbum, verum est; si participium, falsum. Item quidquid fecit Deus potuit non fecisse, sed ipse fecit ut omnes creaturæ possent ab eo existere: ergo potuit esse ut nullæ creaturæ possent ab eo existere: ergo potuit esse ut ille non esset omnipotens, et ita ut non esset Deus.

Dicunt ergo quidam Deum non fecisse hoc in tempore ut creaturæ potuerint esse ab eo. Nam ab æterno creaturæ potuerunt esse a Deo. Quod ita improbat: Nulla creatura **25** potest esse nisi a solo Deo: ergo a solo Deo est ut creaturæ potuerint esse ab eo. Sed quidquid a Deo est, vel per generationem, vel per processionem, vel per operationem est ab eo, hoc non per generationem nec per processionem est ab eo: ergo est ab eo per operationem: ergo hoc in tempore factum est a Deo ut quælibet creaturæ potuerint esse ab eo. Ideo distingue: Deus ex tempore fecit ut quælibet creatura ab eo esse potuerit, falsum est. Illa enim potentia æterna est. Nam eadem est potentia qua Deus potuit facere creaturam et qua creatura potuerit fieri ab eo, scilicet æterna, quæ est Deus. Similiter cum quæritur a Deo est ut homo sit prædestinatus, si de prædestinatione dicatur, falsum est. Nam illa Deus est, et ab æterno est. Si de vero, verum est, ut tradunt quidam dicentes: Omne verum a Deo est per operationem, de quo non video quomodo sit verum, cum omne verum sit ab æterno, nisi dicitur alius modus essendi a Deo. Et maxime dubium potest esse de quo fuit sermo cum dicitur: *A Deo est ab æterno quod istud est futurum*, vel, *quod istud ab æterno est futurum*. Si quærat

utrum a Deo fuerit ab æterno, quod futura essent futura, et quomodo fuit ab eo, vel per operationem, vel alio modo.

Ut istæ objectiones opprimantur, dicunt sic respondendum : Si dicatur : *A Deo fuit quod futura sint, futura vel præterita*, si fiat sermo de vero, concedi potest quod illud a Deo est per operationem, ut dicunt, quod non video quomodo sit verum, nisi ex tempore nec ab æterno. Si dicas a Deo est quod futura sint futura, vel præscita, id est præscientia qua ea præscit ab eo est, non est verum ; quia non est a Deo, sed Deus.

Atamen objicitur : Si Deus potest esse creatus quidquid fuit creatus, potest esse facturus Petrum et Judam et potest non esse appositurus gratiam Petro, et eam esse appositurus Judæ : ergo potest esse damnaturus Petrum, et salvaturus Judam. Quod si est, ergo potest vel Petrum de meritis defraudare, vel contra Judæ merita eum salvare. Sed istud non valet, ut dicunt, quia non potest vel Petrum damnare ita quod decesserit dignus vita : quod tamen conantur alii probare sic : Si districte ageret Deus cum quolibet, neminem salvaret. Hoc habet auctoritas ; quia si districte ageret cum quolibet, de minutis et quadrantibus exigeret rationem ab unoquoque ; si autem persequeretur singula, non posset homo de singulis reddere rationem, quia toto tempore vitæ suæ tenebatur Paulus Deo servire et multis momentis debito obaequo defraudavit : Etsi enim Petrus per penitentiam potuit se tantum humiliare, ut tanta esset humilitas quanta præcedens culpa, tamen non potuit se tantum humiliare quantum et magis tenetur non de præcepto, sed de promisso, vel commisso. Si ergo damnaret Deus Petrum, ita quod Petrus dignus vita decessit, non ideo injuste ageret, sed esset ibi justitia occulta. Hoc idem etiam sic ostendunt : Necessæ est Petrum decessisse dignum vita. Sed possibile est Deum damnaturum esse Petrum : ergo possibile est Petrum decessisse dignum vita, et Deum damnaturum esse illum, quia quodlibet necessarium cum quolibet possibile est possibile.

Nobis tamen non videtur quod Deus posset damnare Petrum quin contra justitiam ageret, ita quod Petrus dignus vita decesserit. Quod enim dicitur : Si districte cum quolibet ageret, neminem salvaret, verum est quod omnes nascimur filii iræ : et si districte ageret nobiscum, non apponeret gratiam per quam salvaremur. Eadem etiam ratione qua conceditur Deum posse damnare Petrum, et tamen non injuste agere, videtur dandum quod Deus possit facere adulterium, nec ideo peccatum ; quod si faceret, bonum faceret, licet adulterium malum sit, cui contrarium est illud : *Si dixerero quia non novum ero similiis vobis mendax* (Joan. viii)

26 CAPUT X.

De voluntate Dei, ubi primo quaeritur, an aliquid fiat contra signum divinæ voluntatis.

(54) Sicut a præmissa regula videtur excipendum hoc prædicabile *potens generare*, ita ab eadem videtur excipiendum istud *volens generare*, quod cum videatur dici secundum essentiam, nec de singulis personis dicitur, nec de singulis illis in summa, quia nec Filius, nec Spiritus sanctus est volens generare, nec ipsi cum Patre sunt unum volens generare ; et circa hoc eodem modo objicitur quo circa supra prædicta. Pater vult generare Filium : ergo Pater vult aliquid quod non vult Filius, scilicet, iste vult ducere uxorem, ille non vult ducere uxorem : ergo iste vult aliquid quod non ille. Possent circa hanc quaestionem hæc omnia induci, quæ dicta sunt cum de potentia ageretur. Sed quia prorsus eodem modo hic solvendum est, ideo illis quæ communia sunt huic et illi quaestioni omissis circa ea quæ specialiter ad Dei voluntatem referuntur dubitabilia immoremur, prius tamen ostenso, quot modis dicitur nomen *voluntatis*, ut quando in locutione propositum fuerit quid, de quo. et secundum quid dicatur non ignoretur.

Hoc nomen *voluntatis* dicitur dupliciter. Dicitur enim voluntas Dei, et beneplacitum ejus, et signum beneplaciti. Beneplacitum æternum est, et est ipse Deus. Signa autem voluntatis ejus diversa sunt, et temporalia, ut præceptio et prohibitio, consilium, permissio, operatio. Quæ omnia dicuntur voluntates Dei pluraliter (55). Unde : *Magna opera Domini exquisita in omnes voluntates ejus* (Psal. cx), quia sunt signa voluntatis ejus, sicut et diversi effectus justitiæ Dei pluraliter dicuntur justitiæ ; ut : *Justitiæ Domini rectæ lætificantes corda* (Psal. xviii). Similiter : *Misericordias Domini in æternum cantabo* (Psal. lxxxviii), propter varios effectus misericordiæ. Quod voluntas Dei dicatur ejus beneplacitum, non est dubium, secundum illud Apostoli : *Voluntati ejus quis resistet* (Rom. ix). Et David : *Omnia quæcumque voluit fecit* (Psal. cxiii). Quod voluntas Dei dicitur præceptio et prohibitio, et consilium, legis in Dominica oratione : *Fiat voluntas tua* (Matth. vi), id est consilium, præceptum : sub præcepto enim continetur prohibitio, eo quod præceptorum alia sunt prohibitiva, alia ascitiva.

(56) Permissio etiam Dei, et operatio dicuntur Dei voluntas. Unde Augustinus (57) : « Non fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sciendo ut fiat, vel ipse faciendo. » Cum enim dicitur, *velit*, tam bona quam mala comprehendit, sed cum alio modo velit bona, alio mala, ideo determinat postea, « vel ipse faciendo » quantum ad bona ; « vel sciendo » quantum ad mala, quæ ita permittit quod non facit. Cum ita dicatur hoc nomen *voluntas* et de bene-

(54) Mag., i, d. 45, *De voluntate Dei*.

(55) Mag., ib., § g.

(56) Mag., sup., § L, hæc eadem habet.

(57) *Euchir.* c. 95.

plácito Dei, et de signo beneplaciti. Beneplacitum proprie dicitur voluntas. (58) Signum autem improprie et eo modo quo dicitur ira esse in Deo, quia nobis signa iræ ostendit. Non enim fas est in Deo talem motum intelligere vel iræ, vel gaudii. Omnia enim nomina motum causæ designantia dicta de Deo, non motum causæ, qui nullus est in Deo, sed signa affectionis indicant. In homine vero duo prædicare possunt, et affectum interiorem, et affectum exteriorem. Cum enim dicitur: Iste homo diligit illum, possum hoc intelligere de interiori affectu, vel de exteriori signo dilectionis, quia exhibet signum dilectionis. Si vero de Deo dicatur quod Deus diligit istum, ad effectum vel signum exterius debes referre, quia secundum quod est Deus, non cadit modus diligendi in eum. Unde quia tria sunt signa dilectionis Dei notabilia, tres solent assignari significationes huic verbo *diligo*, cum de Deo dicitur: diligit enim quia in suo esse conservat, et ita omnia diligit. Diligit etiam quia in tempore apponit gratiam, et ita diligit justos viros. Diligit etiam quia ad vitam prædestinat, et ita diligit solos prædestinatos.

27 (59) Cum ergo dicimus, *id est, esse Dei voluntatem et beneplacitum quod ipse est*, contra id ita obijcitur: Idem est Deo velle et esse, sed Deus vult hoc: ergo est hoc falsum. Idem est Deo scire et esse, Deus scit omnia vera: ergo est omnia vera. Vel idem est Deo esse et posse, Deus potest omnia: ergo est omnia. Et nota ideo falsam esse illationem, quia, cum dicitur, *Deus est volens*, simpliciter ponitur divina essentia. Cum ergo assumo, *Deus est volens hoc*, ibi ponitur essentia cum quodam respectu creaturarum ut sit solus Deus, cujus voluntati hoc est subjectum.

(60) Voluntati ergo Dei quæ ipse est consonant semper eventus rerum, id est nihil sit contra voluntatem illius quæ ipse est, sed contra signa voluntatis multa sunt, id est contra præcepta, consilia, etc. Multa enim præcipit quæ non sunt, et multa sunt quæ non præcipit; multa similiter prohibet quæ sunt. Præcepit Abraham ut immolaret filium, et tamen non factum est. Cur ergo præcepit? Ut fides et dilectio Abraham ipsi innotesceret, non Deo, cujus Spiritus omnia scrutatur et cui corda hominum loquuntur. Similiter cæco illuminato prohibuit ne famam suam prædicaret, quod tamen fieri voluit; et ideo factum est. Cui ergo prohibuit? Ut nobis exemplum proponeret humanum favorem declinandi. Utrum tamen verum sit quod contra Dei præceptum multa sunt, id prius inquiratur, postea an contra Dei voluntatem quæ ipse est, aliquid fieri possit.

Insistamus ergo ei quod paulo ante de Abraham propositum est. An scilicet contra præceptum Domini fecit, qui filium ad Dei præceptum non immolavit. Circa hujusmodi obijciunt: Deus præcepit

(58) Mag., § ult. et § h, citat. dist.

(59) Mag., ead. dist., § b.

A Abraham ut immolaret filium suum, ipse non immolavit: ergo Deo non obedivit. Eadem objectio de cæco illuminato. Ad hoc dicendum quod cæcus [Abraham] Deo obedivit, id est ejus voluntatem perfecit, sed non obedivit verbo præceptionis. Prius enim Dominus præcepit ut immolaret, cui præcepto non obedivit, quia postea idem per angelum prohibuit fieri. Paterfamilias præcepit huic servienti ut afferat vasa sua, serviens, qui novit voluntatem domini sui, non affert: ergo serviens non obedit domino, quod falsum est; quia facit ejus voluntatem cum non affert, licet non præceptum, non tamen obedire contempsit facere in serviente patrisfamilias qui Domino non obedit vasa ferendo, non tamen obedire contemnit. Item Deus præcepit Abraham ut immolaret filium suum. Et hoc non voluit Deus: ergo aliud habuit Deus in ore et aliud in corde: ergo duplex fuit, quia in corde loquebatur. Ad quod dicendum quod si ad litteram istud de Deo accipias, *Aliud habuit in corde, et aliud in ore*, non est bene dictum. Deus enim nec os, nec cor habet secundum quod Deus, si vero sub hoc sensu, *Aliud habuit in ore et aliud in corde*, id est quiddam præcepit quod non voluit: verum est. Non ideo tamen duplex fuit, sicut patet in præmisso exemplo de patrefamilias. Item Abraham volebat immolare filium, et Deus hoc non voluit: ergo voluntas Abraham voluntati Dei erat contraria: ergo ea non merebatur Abraham. Quod tamen ita probatur: Voluntas ejus erat informata charitate, et ejus finis erat charitas; et si contrarium vellet, id est si nollet immolare filium, pœnam mereretur: ergo Abraham illa voluntate merebatur. Quod autem Abraham voluerit immolare filium ex hoc patet: Abraham voluit obedire Deo, sed sciebat se non posse obedire Deo nisi illud præceptum adimpleret, quod non implere poterat nisi filium immolaret: ergo Abraham voluit immolare filium. Idem etiam sic probatur: Dux sunt voluntates hominis, voluntas rationis et voluntas sensualitatis. Illud dicitur homo velle simpliciter quod vult voluntate rationis, si ipsa dominatur, et illud non velle quod vult tantum voluntate sensualitatis. Abraham illud volebat voluntate rationis: ergo et simpliciter illud volebat.

D Ad hoc dicunt quidam quod Abraham non voluit immolare filium; voluit **28** tamen obedire Deo, cui tamen aliter se non posse obedire sciebat. Quibus si ita obijciatur: Abraham voluit Deo obedire, et sciebat se non posse obedire ei nisi filium immolaret: ergo volebat filium immolare; solvunt dicentes, non accidere quod si aliquid antecedit ad aliud, et aliquis vult vel potest antecedens quod ideo velit, vel possit consequens, sicut accidit in scire quod volunt ostendere tam dialecticis exemplis quam theologis, si Deus fuit nasciturus cras, Deus nasceatur cras, et potuit Deus esse nasciturus cras, non tamen potuit nasci cras. Etsi hæc anima fuit inco-

(60) Mag., sup., § i et k, et dist. 47, § ult.

plura esse cras, hæc anima incipiet esse cras. Hæc anima potuit inceptura esse cras, non tamen poterit esse cras. Ita non sequitur, si Paulus est cum Christo, Paulus dissolvitur, Paulus cupit esse cum Christo : ergo cupit dissolvi ; vel, si iste aliquo modo est Romæ, iste est Romæ. Iste vellet aliquo modo esse Romæ, non tamen vellet esse Romæ. Ita non sequeretur, si vult Deo obedire, vult filium immolare, cum sciat hoc verum posse esse sine illo.

Nobis tamen magis verum videtur quod voluerit filium immolare, et illa voluntas meritoria fuit, nec voluntati Dei contraria, licet quæ volebant Deus et Abraham essent contraria. Deus enim volebat ut id vellet Abraham quod tunc Deus non volebat ; et est instandum sic : Iste proponit aliquid, ille non proponit : ergo propositio ab isto prolata contraria est propositioni quam ille profert. Vel, pater istius vult filium suum vivere, Deus non vult illud : ergo voluntas ipsius est contraria voluntati Dei : falsum est. Aliquis enim bona voluntate vult quod Deus vult, ut inimicum suum damnari. Aliquis bona voluntate vult quod Deus non vult, ut patrem suum adhuc victurum. Aliquis mala voluntate vult quod Deus non vult, ut patrem suum mori. Quidam mala voluntate non vult quod Deus vult, ut inimicum suum esse salvandum. Aliquis bona voluntate non vult quod Deus non vult, ut patrem suum victurum. Item Abraham ante prohibitionem angeli habebat voluntatem informatam claritate : ergo si eam ad actum produxisset cum haberet facultatem, plus mereretur voluntate et actu quam sola voluntate. Sed contra tamen ostenditur quia non meretur, quia contra legem naturalem egisset si filium immolasset, cum fecisset quod sibi ab eo fieri nollet : ergo homicida esset, et ita mortaliter peccasset.

Item præcepit Deus Abraham quod si fieret, contra legem naturalem fieret ; præcepit ei quod si fieret, præter voluntatem Dei fieret : ergo præcepit ei quod si fieret, contra voluntatem Dei fieret. Possibile erat illud fieri : ergo erat aliquid contra voluntatem Dei fieri. Ad hoc dicendum quod Abraham tunc non fecit, nec facere voluit contra legem naturalem, imo cum lege naturali. Nam lex naturalis est quod creatura suo Creatori obediat, quod et Abraham facere intendebat. Licet enim filio suo fecisset quod sibi nollet fieri, non tamen injuste, et ideo non peccabat in legem naturalem, sicut nec Jacob quando Esau subripuit benedictionem, quia non injuste hoc fecit. Item Deus præcepit Abraham quod erat præcipiendum, vel non ; si quid erat præcipiendum : ergo præcipiendum erat ut immolaret pater filium : ergo bonum erat : ergo bona intentione fieri poterat. Ita etiam omne mortale peccatum bona intentione posset fieri ut adulterium, furtum. Si præcepit quod non erat præcipiendum : ergo non erat bonum quod erat bonum : ergo non recte præcepit fieri. Deus fecit aliquid quod non debuit quando carnem assumpsit : ergo non recte id fecit. Vel potest facere aliquid quod est malum : ergo male.

Illud enim præcipiendum non erat et tamen a Domino erat præcipiendum. Item Deus præcepit Abraham quod non voluit fieri : ergo quod non erat bonum. Solutio pendet ex prædictis. Item Deus præcepit Abraham ut immolaret filium et postea prohibuit : ergo aliquid mutationis in Deo fuit.

29 Quod genus argumentationis videtur confirmari per id quod dicit Beda super Marcum (c. x) de permissione libelli repudii : « Nunquid Dominus sibi contrarius est, ut aliquid ante jusserit, et idem post novo fregerit imperio? » Ad quod dicendum quod in Deo nihil fuit mutationis, sed in Dei præcepto. Quod enim dicit Beda contrarietatem esse in Deo, si aliquid ante præcipiat, et postea contrarium, intelligendum est si præcepto semper adhæreat voluntas. Si enim aliquid prius vellet et post contrarium, contrarietas in eo esset, quod potes videre in simili. Nuntiavit Dominus Ezechiæ per Isaiam quod moreretur, et non est mortuus, non ideo aliquid fuit mutationis in Spiritu sancto, quo revelante, hoc prædixit, nec mentitus est propheta quando dixit : *Morieris tu et non vives (Isai. xxxviii)*. Sicut nec Jonas mentitus est dicendo : *Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur (Jon. iii)*. Loquebatur enim uterque secundum inferiorem causam, et non superiorem. Sicut si dicit quis : *Iste cæcus non videbit*. Verum dicit, etiamsi post per miraculum contingat eum visurum. Qui enim sic loquitur, secundum cursum naturalem loquitur, non superiorem causam. Cum enim prophetia sit : *Divina inspiratio per dicta vel facta, rerum eventus immobili veritate denuntians*, hujus prophetiæ immobilis fuit veritas si attendatur secundum quid loquebatur propheta, id est secundum inferiorem causam, scilicet secundum merita Ezechiæ aut ætatem ipsius. Quod enim post adjecti sunt duodecim anni, de divina voluntate, non præcedente causa naturali, fuit ; vel, quod verius est, de spatio vitæ suæ naturali quindecim annos Dominus subtrahere comminatus est meritis suis, sed postea cum flevisset, restituit.

Dicit, debet aliquis, superficie illorum verborum aliquid intelligi, *Morieris tu et non vives*. Omnis enim prophetia quæ fit per comminationem, cujusmodi est ista, habet determinationem subintellectam, et mutari potest. Ea vero quæ fit per providentiam Dei absque cooperatione liberi arbitrii, commutari non potest ; quæ vero est per præscientiam, mutari potest ; tamen nulla latet determinatio intelligenda. Quod totum plene invenitur super Matthæum expositum. Hic potest quæri an Caiphas prophetaverit cum dixerit : *Expedit ut unus moriatur pro populo, ut non tota gens pereat (Joan. xi)*. Quod enim prophetaverit dicere videtur evangelista, qui ait : *Hoc autem non a semetipso habuit, sed cum esset pontifex anni illius (ibid.)* : sed si prophetavit, ergo verum vel falsum : sed cum id quod prophetabat a se non haberet, sed a Spiritu sancto propter dignitatem pontificatus : ergo verum

prophetavit. Non enim falsum prophetaret per Spiritum sanctum : ergo verum dixit ; sed qua propositione nisi ista : *Expediit ut unus moriatur ut non tota gens pereat* ? Hac igitur dixit verum, sed probatur quod tantum falsum ; intendebat enim dicere et persuadere ut Christum interficerent qui prædicabat destructionem legalium ; quo interfecto, non periret illud semen sæculare, quod etiam a gentilibus in reverentia habebatur, et ita non toletur gens et locus. Et falsum erat hoc expedire eis, quia non est effectum quod meditati sunt, vel quod consuluit Caiphas, cum postea destructi sint per Romanos. Nihil ergo aliud intendebat dicere Caiphas nisi hoc falsum. Verum est quod de illa locutione hic sensus elici poterat : *Expediit, etc.*, scilicet : *Utile est ut Christus moriatur, et ita non pereat humanum genus in peccatis, sed morte ipsius redimatur* ; quem sensum non habuit in illis verbis Caiphas, qui tamen verus est, et ita non nisi falsum dixit : ergo non prophetavit verum. Item, prophetavit verum : ergo prophetizando enuntiavit verum. Item, ipse non dixit nisi falsum, et a se non habuit illud, sed a Spiritu sancto : ergo Spiritus sancti auctoritate dixit falsum. Item, malo animo dicebat quidquid dicebat : igitur peccabat ex ipso actu prophetandi, et sic illud prophetare fuit ei peccatum.

Ad hoc dicendum quia non prophetavit nisi sub hoc sensu recipiatur, **30** id est locutionem protulerit ex qua sensus propheticus et verax elici poterat, et tantum falsum dixit ; tamen, Spiritu sancto intimante, factum est, ut talem locutionem proferret quæ congrua interpretatione verum significaret. Quæ tamen intellectum ipse ibi non habuit, ut ita quodammodo nesciens videatur verum dixisse.

De Jephthe etiam hic potest objici, cujus voluntas non placuit Deo, nec etiam sacrificium, sed deliberatio illa quam habebat sollicitus quid Deo offerret (61) ; et ita accipitur animus in illa auctoritate. *Animus Jephthe placuit Deo et non sacrificium* (Judic. xi). Stulte enim vovit, quia, si canis aut aliud occurreret, nunquid immolaret ? Et quia animus ipsius, id est voluntas in hoc Deo non placuit, probari potest quia si bona esset voluntas, bonum esset opus quod ex illa voluntate procederet, quia *non potest arbor bona malum fructum facere* (Math. vii). Item sacrificium illud non placuit Deo. Ergo nec voluntas qua id volebat, sed contrario dixit auctoritas (62), voluit Deus filiam Jephthe immolari propter stultum patris votum (63). Si ergo hoc voluit Deus, bonum fuit, sed intelligendum est de

voluntate Dei, id est de permissione Dei : permisit enim, non voluit voluntate quæ ipse est : stultum enim erat votum ; ergo indiscretum ; ergo non impleendum. Si ita accipitur animus pro deliberatione, non est quod contra objici possit.

Potest et animus accipi pro voluntate. Sæpe enim bona existente voluntate, opera a latere sunt mala, non ea quæ de mala voluntate ; primo loco surgunt sicut bona fuit voluntas Jephthe, et opus primo loco procedens, bonum ; scilicet immolare omne quod sibi primo occurreret, sed opus a latere malum, scilicet immolare filiam. Sicut econtrario mala fuit voluntas Judæ et opus tamen a latere bonum, id est salus nostra. Alii dicunt (64) quod præceptum tribus modis dicitur, forma et intentione, ut *Honora patrem et matrem* (Exod. xx). Intentione et non forma, ut *Non occides* (ibid.) ; forma et non intentione, ut *Vade, nemini dixeris* (Marc. i). Tale fuit quod præcepit Dominus Abrahæ de immolatione filii, et fuit non adimplendum sed ad instruendum.

CAPUT XI

An aliquid possit fieri contra voluntatem Dei quæ ipse est ?

(65) Patet ex his quæ dicta sunt multa fieri contra signa voluntatis Dei, id est contra præcepta, consilia, prohibitiones, etc. De cætero inquirendum est an possit aliquid fieri contra voluntatem Dei quæ ipse est, id est, an quidquid vult Deus fieri fiat, et econtrario. Non videtur : *Vult enim Deus omnes homines salvos fieri*, ut ait Apostolus (1 Tim. ii), non tamen omnes salvantur. Alibi etiam ait : *Jerusalem, quoties volui congregare filios tuos sub alas meas, et noluisti* (Math. xxi) : quasi aliquid volu rit Dominus quod impeditus sit facere Jerusalem voluntate contraria ; et ita aliquid voluit quod non factum est. Sed palam est nil velle fieri a Deo quod ipse non faciat, secundum illud : *Voluntati ejus quis resistet* (Rom. ix) ; et : *Omnia quæcumque voluit fecit* (Psal. cxl). Quod ergo primo dicitur sic exponitur (65) : *Vult omnes homines salvos fieri, id est nullus salvatur, nisi quem vult salvum fieri*. Sic dicitur : *Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Joan. i). Id est nemo illuminatur nisi per eum. Eodem modo et illud alludit *Jerusalem*, etc., id est quotquot de filiis tuis voluntate mea semper efficaci congregavi, te nolente et invita, hoc feci. Constat igitur quod Deus nil vult fieri voluntate quæ ipse est quod non fiat.

(66) Quæritur etiam, an quidquid fit, vult Deus fieri ? Si enim hoc est, cum malum fiat : ergo malum vult Deus fieri, quod quamvis a vero alicuium

(61) Alludit ad lib. *Quæst. Vet. et Novi Test.*, q. 43, ubi pseudo-Augustinus ille plura in Jephthe debacchatur ; quem tamen verus August. excusat, lib. vii *Qq. Evang.*, q. 49.

(62) *Auctoritate*. Hieron. in vii c. Jeremiæ.

(63) Apud Aug., supra, in Append. tom. IV, et apud Hieron., supra, et lib. i *contra Jovinian.*

(64) Fundatur illud in doctrina, Magistri i, dist. 45. § k, et dist. 47, § ult.

(65) Mag., i, d. 46.

(65) Hæc omnia habes apud Aug., *Enchirid.* c. 97 et 98. Plura in notis ad c. 14 primæ part. *Sent. Fulli.*

(66) Mag., supra, § d et seqq.

videatur, tamen quidam conantur probare indirecte sic. Mala fiunt et Deus non vult mala fieri: ergo mala fiunt contra Dei voluntatem, vel non fiunt prout ejus voluntatem, falsum. Iste est in hac civitate, et rex non vult eum esse in hac civitate **31**: Ergo contra voluntatem regis, vel non est in ea præter voluntatem regis. Item mala fiunt: ergo, Deo volente, vel Deo non volente. Si Deo volente; ergo Deus vult mala fieri: si Deo non volente; ergo Deo nolente; ergo Deo invito; ergo contra ejus voluntatem. Ad quod dicimus quod Deo non volente mala fiunt, non tamen Deo nolente, quia hoc esset quod contra ejus voluntatem fierent, quod falsum est. Sicut iste est in hac civitate rege non volente, non tamen rege nolente, et: Non altero istorum currente Socrates est asinus; non tamen neutro currente Socrates est asinus, et nota hanc esse falsam; *Deus vult mala fieri*, et hanc, *Deus vult mala non fieri*, et hanc veram, *Deus non vult mala fieri*. Item: *Bonum est mala fieri*. Ut enim dicit Augustinus (67): « Non solum ut sint bona, sed etiam sint mala bonum est: si enim non esset bonum mala esse vel fieri, nequaquam esse stineretur ab omnipotenti bono. » Sed Deus vult esse bonum: ergo Deus vult mala fieri.

Ad quod dicendum quod ideo dicit Augustinus bonum esse mala fieri, quia ex malis quæ fiunt elicit Deus bona. Non enim in se bonum est mala fieri (68): dicitur enim aliquid bonum quod est bonum in se et ei cui fit, et ei a quo fit, ut dare eleemosynam ex charitate. Et quod est bonum ei cui fit, et in se, sed non ei a quo fit, ut dare eleemosynam pauperi propter humanum favorem, et quod bonum est ei a quo fit, et in se, sed non ei cui fit; ut prædicare fidem infideli (69): est etiam quod non est bonum in se, nec ei a quo fit, sed tantum aliis bonum dicitur; ut actio Judæorum qua crucifixerunt Christum, sed ideo dicta est bonum, quia inde elicit Deus bonum, qui ex omnibus malis elicit bona. Unde (70): « Melius judicavit Deus de malis bona facere quam mala nulla permittere. » Cum enim peccant mali, in bono proficiunt boni. Nam: *Flagellato pestilente sapiens astutior fit (Prov. xix). Dum superbit impius, incenditur pauper (Psal. x)*; et peccata proximorum fraxiorum sunt justorum: *Consumetur nequitia peccatorum et diriges justum (Psal. vii)*. Et quod Deus non velit mala fieri patet, si enim vellet mala fieri, ergo esset auctor peccati: et quamvis non semper voluntas Dei, id est (71) voluntatis Dei, impleatur ab hominibus, tamen semper impletur de omnibus, sive sint boni sive sint mali. Unde Gregorius (72): « Multi voluntatem Dei peragunt unde mutare contendunt, et ejus voluntati resistentes obsequuntur, dum

(67) Cap. 96 *Enchir.*

(68) Hæc eadem apud Mag., citat. dist. 46, § h.

(69) Subaudi *veritati non obedienti*, ut est apud Magistrum.

(70) Aug., *Enchirid.* cap. 27 et alibi sæpe.

(71) Desiderari videtur *Signum*.

(72) Citatur etiam a Magist., 1, dist. 47, § b, sed

A divinæ dispositioni militat quod per humanum studium resultat. » (73) Talis fuit actio Judæorum, quam quidem non voluit Deus, sed voluit passionem ab eis illatam. De illis tamen fecit Deus secundum voluntatem suam, quando eos punivit qui peccaverant. De his autem vel in sequentibus plenius agetur cum de Incarnatione Domini tractabitur.

CAPUT XII.

De his terminis, posse de potentia, posse de justitia, posse de misericordia, an inter se in propositione convertantur?

(74) Cum posse et velle dicantur de Deo secundum essentiam, quæritur de hujusmodi terminis, *posse de potentia, posse de justitia, posse de misericordia*. An dicantur secundum essentiam de Deo; quod videtur, quia dicuntur de singulari personis, et de illis in summa. Unde videtur quod quidquid potest de justitia, potest de misericordia et potentia, et e converso. Sed de justitia potest Deus omnes damnare: ergo et de misericordia potest omnes damnare, quod falsum esse videtur. Quod autem de justitia possit omnes damnare manifestum est, quia omnes sunt nati filii iræ, et omnes sunt de massa iniquitatis perdita et corrupta in Adam; et si quis de ea excerpitur per aliquam gratiæ appositionem, de misericordia Dei est. Unde de justitia omnes posset damnare. Item Deus potest omnes damnare de potentia; Deus nil potest facere nisi juste: ergo Deus omnes potest damnare de justitia. Econtra **32** vero si quis dicat quod non quidquid potest Deus facere de justitia, potest facere de misericordia: ergo aliquid potest Deus facere juste et non misericorditer; non ergo in omni opere ejus comitantur se justitia et misericordia, vel justitia: ergo aliquid ejus opus potest esse sine justitia, vel sine misericordia. Ideo dixerunt quidam quod in quibusdam operibus Dei est effectus misericordiæ sine effectu justitiæ, ut in parvulis baptizatis qui sola Dei gratia nullis præcedentibus meritis salvantur. In aliis est effectus justitiæ sine effectu misericordiæ ut in punitione Judæ et Pilati quos non potest plus punire quam puniat. In aliis est effectus justitiæ simul cum effectu misericordiæ, ut in his qui salvantur.

(75) Et quod ita sit multiplice probare videntur auctoritate. Legitur enim: *Hic misericordia, judicium in futuro*; et alibi: *Judicium sine misericordia ei fiet qui non fecit misericordiam (Jac. ii)*. Et iterum: « Secundum quantitatem culpæ, erit quantitas pænæ, » et similiter super illum versum psalmi: (76): *Ex usuria et iniquitate, habetur. « Plus exigitur in suppliciis quam commissum sit in deliciis. »* Id etiam sic ratione volunt astruere. Deus potest districte agere cum Juda: ergo non misericorditer.

paulo aliter.

(73) Mag., *ibid.*, dist. 48, § h.

(74) Magist., *iv Sent.*, dist. 40.

(75) Apud Mag. hic ex Aug.

(76) *Psal. lxxi*, ad quem locum sic legitur apud Aug.: *Plus mali invenitur in suppliciis quam commissum est in peccatis.*

Item, Deus potest nihil de pœna debita Judæ relaxare; sed si nil de pœna debita relaxat, immisericorditer agit puniendo : ergo Deus potest immisericorditer agere cum Juda.

Ad hoc dicunt quidam quia, etsi nihil relaxaret Deus de pœna debita Judæ, non tamen immisericorditer cum eo ageret; quia in suo esse conservaret, quæ est misericordia maxima; vel quia non permetteret diabolos enim plus punire quam meruerit, et infinita alia sunt occulta in quibus etiã posset effectum misericordiæ impendere, etiamsi nil de debita pœna remitteret. Sunt enim duo effectus justitiæ, patens et occultus. Patens, ut pro peccato reddat Deus pœnam, vel partem pœnæ. Occultum non præsumat humana ignorantia diffinire. Quis enim novit, cur Deus Jacob elegit et Esau reprobavit? Similiter sunt duo effectus misericordiæ patens, et latens. Patet Dei misericordia in parvulis baptizatis, cum sit etiã ibi occulta justitia. Patet justitia in damnatis, cum sit ibi misericordia occulta. In nullo igitur opere Dei est effectus justitiæ sine effectu misericordiæ, vel occulto, vel manifesto, nec econtrario.

Illam ergo auctoritatem, « Misericordia hic, iudicium in futuro, » ad evidentiam refertur utriusque, quia hic in via est patens misericordia, ubi dicuntur dies hominis, et annus jubilæus, licet etiã sit et hic justitia in futuro. Justitia manifesta quando *Ibunt hi in vitam æternam, illi in supplicium æternum* (Matth. xxv). Similiter cum dicitur : « Secundum quantitatem culpæ, erit quantitas pœnæ. » Id est si magna fuerit culpa, magna erit et pœna, non dico tanta : singula enim peccata punit Deus. Unde districte dicitur judicare. Sed de pœna singulis debita remittit, in quo est Dei misericordia. Quod vero dicitur, *Judicium sine misericordia fiet*, etc., supple : sine misericordia, id est quod iudicium videbitur esse sine misericordia propter quantitatem pœnæ. Illud vero quod similiter post legitur : « Plus exigitur in suppliciis, » etc., ad diuturnitatem referendum, quia diuturniora erunt supplicia cum sint æterna, quam delicta quæ fuerunt temporalia; vel « plus » id est in pluribus punitur homo quam peccaverit, quia punitur in anima et in corpore, pro peccato in sola anima commisso. Qui sic solvunt, probabiliter solvunt (77).

Alii aliter, dicunt enim Deum posse nihil relaxare de pœna debita Judæ, et quod Deus potest istum facere de potentia, sed non de misericordia aut de justitia. Nam multa potest de potentia, quæ non de misericordia, ut omnes damnare. Utrum tamen ita sit, interjectis quorundam solutionibus, ita determinabitur. Dicunt enim quidam hanc propositionem dupliciter posse intelligi, *Deus potest nihil de pœna debita Judæ relaxare*. Per compositionem et divisionem. Si per compositionem intelligatur, falsum

est : hoc enim impossibile est quod Judas tantam pœnam meruerit, et Deus nil relaxaret de ea, **33** hoc enim esset contra Dei misericordiam; si vero per divisionem intelligas, sic Judas meruit tantam pœnam, Deus nil potest relaxare de pœna hac, verum est. Sed tunc non accidit quod immisericorditer possit cum eo agere : si enim nil relaxaret de tanta, majorem hac meruisset. Quod illa compositio sit impossibilis probatur per aliud : impossibile est Deum minori præmio remunerare Petrum quam meruit, si per compositionem intelligas; tunc enim de merito Petrum defraudaret; et tamen si divisim intelligas, verum dicitis. Similiter impossibile est quod Deus affligat aliquem graviori pœna quam meruit, si per compositionem intelligas, quia tunc crudeliter cum eo ageret; sin vero per divisionem dicitis, verum dicitis.

Quidam tamen ulterius procedentes recipiunt compositam et divisam, et (quod plus est) quod potest damnare Petrum et salvare Judam, et si damnaret Petrum bene faceret; et si nil remittat de pœna Judæ debita bene facit, nec ideo immisericorditer cum eo agit; et si in nullo alio exhibeat ei effectum misericordiæ; nullum enim malum est quod si faciat, non bene faciat. Quod etiã Petrum possit damnare, id ita ostendunt : Potest Deus cum Petro districte agere; sed si districte agit, de minutis et quadrantibus exigit rationem; et si singula persequentur, non posset Petrus de omnibus reddere rationem, quia toto tempore vitæ suæ tenebatur obsequio, et multis temporibus debitum obsequium non impendit, quod obsequium non potuit recompensare Deo. Postea ergo si districte ageret Deus, quod posset juste facere, juste posset eum damnare.

At dicit aliquis, quia vehementer se humiliavit Petrus, ita quod major fuit humilitas in pœnitentia, quam processerit transgressio in culpa, et tunc debitum obsequium, quo videbatur Deum defraudasse, recompensavit. Ipsi tamen adhuc dicunt quod non potuit se in tantum humiliare quin ampliorem humilitatem teneretur Deo exhibere, nec ita Deo devote servire quin teneretur devotius, non dico de præcepto, sed de commisso aut recipiendo præmio : *Quia non sunt condignæ passionēs hujus mundi ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis* (Rom. viii).

Sed et iterum instant, Petrus decesserat in merito vitæ, et Judas in merito mortis : ergo nec Deus istum salvare, aut illum damnare poterat, nisi utroque revocato ad pristinum statum, Petrus in merito mortis, et Judas in merito vitæ decederet, alioquin dignum vita damnaret aut indignum salvaret, sed hoc esse non poterat quod indignos vita, indignos manentes salvaret, vel quod indignos morte, indignos manentes damnaret. Nam alterum crudelitatis, alterum injustitiæ esset. Ergo nec Deus Judam

salvare aut Petrum damnare potest, nisi uterque ad statum vite revocetur. Item Deus remisit reatum culpæ Petro, et necessarium est ei remisisse, nec postea potuit aut potest Petrus peccare: ergo nec Deus potest reatum ei remissum imputare quin injuste agat. Ad quod ipsi dicunt: Quod si remisit Deus reatum peccati Petro, et ita decessit, non eum damnabit. Sed non sequitur, quod si remisit non potest imputare; sicut si aliquis est prædestinatus non damnabit eum Deus; sed non, si est prædestinatus non potest eum damnare. Qua enim ratione recipitur, ut dicunt: « Nullum qui decesserit dignus vita potest Deus damnare, » quia hæc duo non possunt simul esse, quod decesserit dignus vita, et damnetur, eadem ratione recipiendum secundum eos videtur qui sit prædestinatus non potest Deus damnare, quia hæc duo non possunt simul esse, quod aliquis sit prædestinatus et postea damnetur; sed istud non valet, non potest non decessisse dignus vita, cum decesserit sic; sed potest aliquis non esse prædestinatus cum fuerit prædestinatus. Imo illud certum non video quomodo possit Deus aliquem manentem dignum vita damnare, et si faciat ita, non facere injuste, sed juste; quin eadem ratione dicatur, quod Deus possit facere homicidium, adulterium, furtum; **34** et si faciat, juste faciat. Ideo primam solutionem magis approbamus, utpote quæ magis communis est et usitata.

Solet quæri, an Dei justitia exigit quidquid Dei misericordia exigit. Si enim Dei misericordia exigit Judam minus puniri quam meruit, id ipsum exigit Dei justitia. Ergo justum est Judam minus puniri quam meruit. Item quidquid summæ justitiæ placet, justum est; summæ justitiæ placet Judam minus puniri quam meruit: quod non accidit, quia in prima propositione accipitur justum, id est divinæ justitiæ complacitum; in conclusione refertur ad exigentiam meritorum; unde sic instandum: Quidquid summæ justitiæ placuit, justum fuit; summæ justitiæ placuit, ut Christus crucifigeretur; quod quia ad exigentiam meritorum refertur, inficiandum videtur. Quidam tamen distinguunt multipliciter hujusmodi; justum est Judam minus puniri, id est divinæ essentia complacitum est; verum est. Justum est, id est merita Judæ hoc exigunt, falsum est. Sic etiam simpliciter videtur negandum, justitia Dei exigit ut minus puniatur Judas quam meruit puniri, propter consignificationem hujus termini *justitia*. Cum enim sic dicitur, principaliter significatur quod Deus justus hoc exigit, id est Deo justo hoc placet. Subinnuitur autem quod approbet merita Judæ quorum exigentia faciat ei relaxationem. Sic etiam cum dicitur: Misericordia Dei exigit ut Judas minus puniatur quam meruit puniri, principaliter significavit quod Deus misericors hoc exigit; subinnuitur autem quod merita ejus exigent ut amplius puniretur (78). Cum enim dicitur; « Deus est

A justus vel justitia, » essentia divina prædicatur, et etiam quod ipse sit distributor et iudex meritorum intelligi datur. Similiter, cum dicitur bonus essentia, Pater et insuper auctor omnium bonorum ostenditur. Inde est quod quædam opera dicuntur esse misericordiæ, quædam justitiæ, cum tamen prorsus idem ibi sit justitia quod misericordia. Sed quia quædam sunt opera quibus ostenditur esse distributor et æquus iudex, quæ dicuntur opera justitiæ, ut punire hominem pro peccato: quædam quibus ostenditur miserator et liberator, quæ dicuntur opera misericordiæ, ut relaxare de pœna homini debita; et in aliis operibus dicitur esse effectus justitiæ, in aliis misericordiæ: non quod aliud efficiat justitia quam misericordia si ad B essentiam referas, sed quia ex quibusdam effectibus intelligitur iudex, ex aliis miserator.

Sic ergo dandum quod misericordia Dei exigit Judam minus puniri quam puniatur; Dei justitia exigit ut puniatur secundum merita, ex quo videbatur quod Deo justo et Deo misericordi placeant duo contraria, id est Judam puniri secundum merita, quod placet Dei justitiæ, et puniri citra merita, quod placet Dei misericordiæ. Sic igitur, cum justitia exigit puniri secundum merita, misericordia citra merita, et quidquid exigit misericordia vel justitia, Deo placet. Placet igitur Deo Judam puniri secundum merita, et citra merita, quæ sunt duo contraria, quæ simul esse non possunt. Hoc autem non accidit; non enim sunt ejusdem rationis hæc duæ locutiones. Cum enim dicitur, misericordia exigit ut Judas puniatur citra merita, hic est sensus: Judas punitur citra merita, Dei misericordia hoc exigente; et proprie dicitur hoc. Sed non ex hoc sensu dicitur: Justitia exigit ut Judas puniatur secundum merita. Non enim punitur quantum meruit, justitia exigente; sed potius indicativus ponitur pro subjunctivo; ac si diceretur, Deus justus hoc exigeret, si omnia ejus merita attenderet, sicut dicitur: Justum est illum damnari qui ad tempus dignus est morte, id est justum esset si sic decederet. Et bonum est mihi accipere medicinam, et bonum esset si acciperem.

Quidam tamen in contrarium dicentes, admittunt quod Dei misericordia exigit quidquid Dei justitia exigit ut faciat quidquid facit, et econtrario. Quod ita astruere volunt. Dei justitia exigit ut faciat quidquid facit, et Deus per misericordiam punit Judam citra merita. Ergo Dei **35** justitia exigit ut per misericordiam puniat Judam citra merita: et ita nil facit Deus Judæ nisi quod exigit fieri districta justitia: ergo in nullo ei parcit. Item Dei justitia exigit ut in omnibus ejus operibus misericordiam exercent: ergo Dei justitia exigit ut misericorditer cum quolibet agat. Eadem ratione Dei misericordia exigit ut faciat quod justum est, quidquid facit, nil facit nisi juste; sic ergo Dei misericordia exigit ut faciat quod justum est, et ita quod justitia exigit.

(78) Hæc eadem apud Mag., iv, d. 45, § c

Sic ergo Dei misericordia exigit quiddam Dei A
justitia exigit, et econtrario.

Ad hoc dicendum quod si hujusmodi nomina sine
consignificatione effectuum sumantur, verum est
quod proponitur; sin vero ad principalem signifi-
cationem referas, et præterea differentiam effectuum
intelligas, falsum est. Tunc igitur non est dandum,
justitia exigit ut faciat ex misericordia quiddam
facit, sed ut faciat tantum. Sed postea assumatur :
Deus misericorditer punit Judam : ergo Dei justitia
exigit ut misericorditer puniat Judam, est falsum ;
quia, cum prius ponatur *quid*, postea assumitur
modus, quod notatur per adverbium ; fallacia.
Quiddam facit iste, facit ille, iste bene legit : ergo
ille bene legit. Item effectus justitiæ Dei est punire
secundum merita, effectus misericordiæ est punire B
citra merita. Hos duos non potest simul observare
in puniendo Judam : ergo non in opere suo exercet
simul effectum justitiæ cum effectu misericordiæ ;
sed non sequitur, quod si non potest hos duos si-
mul exercere qui oppositi sunt, scilicet quod tan-
tum puniat Judam quantumcumque meruerit puniri,
et de pœna remittat ; quod ideo non possit alios
duos simul exercere. Potest enim, ut supradictum
est, totam pœnam debitam irrogare, et tunc non
observabit effectum misericordiæ in minus punien-
do quam meruit. Sed in aliis, ut in eo quod in suo esse
eum conservat, quod non permittit dæmones plus
in eum sentire quam meruerit, et in aliis multis
nobis ignotis qui sunt occulti effectus misericordiæ.

Unde dicendum est quod non debet ibi assignari
effectus justitiæ Dei, ut sit effectus, punire quantum-
cumque meruerit puniri ; sed quantum meruit puni-
ri, ut indefinite proponas ; et tunc non erit iste
effectus justitiæ oppositus effectui misericordiæ ;
sed poterit eos simul in uno opere exercere. Nam
quod puniet, erit de justitia ; quod citra merita pu-
niet, erit de misericordia. Item, idem est Deo esse
misericordem et esse justum ; Deus est multum mi-
sericors et multum justus : ergo est tantum mise-
ricors quantum justus, et econtrario in omnibus
ejus operibus est effectus justitiæ simul cum effectu
misericordiæ : ergo quia justus punit Judam, tam
misericorditer punit eum. Sed quam juste punit
eum, tantum irrogat de pœna debita : et quam mi-
sericorditer punit, tam remittit ei de pœna : ergo D
tantum remittit Judæ de pœna debita quantum irro-
gat : ergo duplo plus posset juste punire.

Notandum igitur quod cum dicitur : *Deus est tan-
tum justus quantum misericors*, si ad essentiam re-
feras, nihil est, quia non admittitur comparatio in
substantialibus ; si ad effectus, verum est quod in
quibusdam operibus magis apparent effectus justitiæ,
in aliis misericordiæ magis. In omnibus tamen
operibus sunt uterque : sicut omnis homo scit
grammaticam, et omnis musicam, quidam tamen
plus sciunt de grammatica, alii plus de musica.

Item : Effectus justitiæ est tantum punire quan-

tum meruit : ergo si totam pœnam irrogaret,
justissimus esset ; vel ita : Effectus misericordiæ est
citra punire quam meruit : ergo, si omnino remit-
teret pœnam, misericordissimus esset. Ad quod
dicendum quod si ita intelligas *justissimus esset*, id
est *maximus esset iste effectus justitiæ*, verum est.
Item : Deus ab æterno providit quanta pœna esset
puniturus Judam : ergo nec potest aliquid de ea
remittere, vel ejus providentia potest mutari ; fal-
sum. Deus ab æterno prædestinavit salvandos :
ergo salvandi non possunt esse damnandi, vel Dei
prædestinatio potest mutari.

36 CAPUT XIII.

De scientia Dei.

(79) Sicut hæc nomina *justus, misericors*, quando
de Deo dicuntur, eandem habent principalem si-
gnificationem, sed diversa consignificant, sic et
hujusmodi nomina *præscius, prædestinans*, et hu-
jusmodi eandem habent principalem significationem
divinæ essentiæ quam prædicant, sed varios effectus
in rebus ponunt. Eadem enim est causa illorum
effectuum quam significat, ideoque secundum va-
rias eorum suppositiones fiunt varix appositiones ;
ut cum isti termini idem significent *charitas divina*,
essentia, tamen aliud supponitur facta suppositione
per hunc terminum *charitas* ; aliud facta per illum.
Unde vere dicitur : *Essentia divina est in lapide*,
non tamen *charitas Dei est in lapide* ; quia, cum hic
dicitur principaliter, significatur quod divina es-
sentia sit in lapide, et tamen subinnuitur ex vi ter-
mini quod faciat eum dilectorem Dei et proximi.
Cum autem dicitur : *Essentia divina est in aliquo*,
nil consignificatur vel subinnuitur, quia iste ter-
minus nil consignificat, vel subinnuit. Propter has
significationes, cum idem sit in Deo essentia et
charitas, scientia et præscientia, et prædestinatio,
et ita de aliis, non tamen quiddam vere dicitur de
essentia et charitate, nec quiddam de misericordia
et de justitia, et ita de aliis. Et in quibusdam per-
penduntur consignificationes diversæ ex origine vel
compositione, ut in his *præscientia et prædestinatio*.
Nam hæc præpositio *præ* notat antecedentiam,
quasi antequam fiat, illud scire faciat. Sicut, Deus
res præscivit, id est scivit antequam essent, et
electos prædestinavit, id est antequam fierent, eis
bona destinavit. Unde cum dico, Deus est præde-
stinans bonos, Deus præscius malorum ; idem præ-
dicatur, sed diversa subinnuuntur ; de hujusmodi
ergo vocabulis per ordinem agendum, et prius de
scientia.

Scientia Dei est tam de bonis quam de malis, de
præteritis, de præsentibus et futuris, de entibus et
non entibus, ut dicunt quidam ; quia *Vocat ea quæ
non sunt, tanquam ea quæ sunt* (Rom. iv). Item, Deus
habuit scientiam de rebus antequam fierent, nec
res postquam fuerunt aliter ei innotuerunt quam
antequam essent. Scivit ergo res antequam essent.
ergo omnes res fuerunt ejus subjectæ scientiæ au-

tequam essent. Item, ego possum gignere filium : A ergo filius potest gigni a me. Deus scit de illo quidquid sciret, etsi non esset; nec majorem notitiam de illo si esset quam modo habeat quando non est; nec alio modo quo ad se. Sic ergo Filius meus subiectus est divinæ scientiæ. Sic ergo videtur quod de omnibus non entibus habeat Deus scientiam et omnia; quia, etsi non sint, modo tamen non plura sciret de his si essent, nec alio modo quantum ad se quam sciat modo quando non sunt.

Contra tamen dicit aliquis : Filius qui potest gigni a me, est subiectum divinæ scientiæ : ergo est; quod non valet, ut dicunt. Licet etiam quidam dicant non entia esse subiecta ejus voluntati quia vult ut sint vel non sint, et multa alia vult de illis. Sed ita accideret non plura esse subiecta potentiæ quam voluntati, sicut cum dicitur, hoc est futurum : ergo est; vel præteritum : ergo est.

Sed quæritur quare non entia dicantur subiecta divinæ essentiæ et potentiæ? Sicut enim scit quod non est, id est de eo habet scientiam quæ non est ita et potest quod non est, id est de eo habet potentiam quæ non est, nec fit. Sed voluntati ejus sola entia sunt subiecta, quia nil vult nisi quod est, et ideo nulla non entia ejus voluntati sunt subiecta. Amplior est enim ejus potentia, vel præscientia quæ voluntas, id est plura sunt subiecta potentiæ et scientiæ quam voluntati. Item objicitur eis sic : Plura sciuntur a Deo quam sint entia : ergo major est numerus scitorum a Deo quam sint entia. Falsum. Plures homines resurgent quam sunt vivi : ergo major est numerus resurrectorum quam vivorum.

37 Quæritur etiam cum Deus sciat non entia, id est scientiam habeat de eis, an sciat omnia non entia, id est de omnibus habeat scientiam, vel omnia sint subiecta ejus scientiæ? et sunt qui dicunt quod de omnibus habet notitiam, sed non de omnibus habet scientiam, nec omnia scit : sicut ego habeo notitiam de astronomia, non tamen scio astronomiam, nec est subiectum scientiæ meæ, quia Deus sola illa scit quæ fuerunt futura. Illa ergo possibilia quæ possunt esse vera, nunquam tamen fuerunt futura vera, non scit, nec de illis scientiam habet. Eadem ratione non scit opinabilia quæ in sola consistunt opinione, nec unquam fuerunt futura in veritate; quibus tamen probari potest, quod sciat etiam possibilia quæ nunquam fuerunt futura vera, sicut et illis qui dicunt sola enuntiabilia subiecta Dei scientiæ. Habet etiam Deus scientiam de filio qui potest gigni a me; qui tamen nunquam gignitur, ut procedatur supradicto modo. Ideo quod concedunt alii Deum scire et possibilia omnia et impossibilia, quia quæcunque sunt et esse possunt, multa etiam quæ esse non possunt, quæ tamen Deus facere posset, sunt subiecta Dei scientiæ : scit enim Deus de illis quæ esse non possunt. Ut quod aliquis sit homo et asinus, vel aliquid tale, qualia et quanta essent si essent, et quomodo hæc

haberent a Deo perficere, et eodem modo ac si essent, sicut de illis quæ erunt scit qualia et quanta erunt, quando erunt a Deo perfecta, ac quando erunt. Secundum istos accidit Deum nil posse scire quod non sciat.

Sed contra objicitur : Deus scit quæcunque potest scire, non facit quæcunque potest facere : ergo plura potest facere quam scire, quod falsum est secundum prædicta ; imo quæcunque potest facere scit. Falsum. Quæcunque sunt duo homines, sunt duo animalia ; non quæcunque sunt duo animalia, sunt duo homines : ergo plura sunt duo animalia quam duo homines. Item, Deus potest quælibet scire, potest quælibet facere : ergo non plura potest facere quam scire. Cui argumentationi, etsi conclusio sit vera, potest tamen sic instari. Quælibet sunt, et quælibet possunt esse : ergo non plura possunt esse quam sint ; sed, data conclusione, procedit aliquis : Non plura potest Deus facere quam scire, nec econtrario, nec plura facit quam scit : ergo non plura scit quam facit. Falsum. Non plura possunt esse homines, quam possint esse animalia, et econtrario, non plura sunt homines quam sint animalia : ergo non plura sunt animalia quam homines. Item. Quæcunque potest Deus facere potest scire, potest incipere facere aliqua : ergo potest incipere scire aliqua. Falsum. Quæcunque poteris legere potes esse lecturus, tu potes incipere legere : ergo potes incipere esse lecturus. Item, multæ res possunt esse quæ nunquam erunt, de quibus aliqua possunt esse vera quæ non sunt vera ; quæ vera potest scire Deus, et non scit modo, quibus veris connumeratis illis veris quæ modo sciuntur a Deo, plura essent vera quam ea quæ modo sciuntur a Deo, et omnia illis vera dicitur scire Deus non desinendo scire aliquid istorum quæ modo scit Deus : ergo potest scire plura vera quam modo sciat, et ita plura.

In contrarium tamen sic, non plura possunt esse enuntiabilia quam sint enuntiabilia : ergo non plura possunt esse vera, quam sint vera ; nec non plura possunt esse falsa quam sint falsa : ergo non plura possunt sciri a Deo quam sciuntur a Deo.

Ad hoc dicunt quod aliter dicitur Deus scire vera, aliter cætera ; cum enim dicitur : Deus scit Petrum esse apostolum, hic est sensus, id est ita comprehendendum esse in re, id est in Petro, ut est, scilicet quod Petrus est apostolus et hæc est propria significatio hujus verbi scire, secundum quod dicitur quod sola vera sciuntur, falsa autem non sciuntur. Et ita dicitur, scio me esse hominem, id est mente intelligo ita esse in re ut dicitur. Sic Petrus est homo. Nec enim ita esset in re quod essem homo, nisi hoc scirem, nec ego nec alius. Unde et nullum falsum scitur **38** si quis proprie velit loqui. Dicitur tamen et falsum et quodlibet aliud sciri a Deo, id est de qualibet re habet Deus scientiam, et quidlibet est ejus subiectum scientiæ, et quidlibet ei innotescit, etiam quæ non sunt, nec esse possunt ei

innoscunt, et ejus sunt subjecta scientiæ, quia de omnibus illis aliqua scit, scilicet quod sunt, vel quod non sunt. Et secundum hoc dicunt quidam quod Deus non potest alia scire quam non sciat, et nil potest Deus facere quod non sciat. Quod tamen quidam ita intelligunt, id est quod non sit subjectum ejus scientiæ, falsum est; quia secundum eos quod non est, non est subjectum Dei scientiæ; et quod non est, potest facere. Si vero intelligas; nil potest facere quod non sciat, id est quod non sciret si faceret, verum est.

(80) Isti recipiunt quod Deus potest aliquid incipere scire, id est aliquid ejus scientiæ potest incipere esse subjectum; quia omne id quod potest incipere, esset, nec aliquid Deo attribuitur, cum hoc dicitur, *Deus incipit scire hoc*. Variatio enim est in re subjecta scientiæ, non in scientia utralibet istarum opinionum satis probabilis; sed quidquid sit de his, nullo modo dicendum quod Deus plura vera possit scire quam sciat, quia si de alia re quæ potest esse et non est, sciret eam esse quod modo non scit, (non est enim) jam de ea non sciret ejus contradictorie oppositum, scilicet eam non esse, quod tamen scit modo. Non potest itaque plura vera scire quam sciat; potest tamen scire alia vera quæ non scit, et alia non scire quæ scit, quod ita facile est ostendere. Aliquid potest esse futurum verum, quod nunquam erit verum: ergo quod nunquam scietur. Eadem ratione quod nec scitur, nec scitum est: ergo potest esse futurum verum quod nequaquam fuit sciendum a Deo: ergo aliquid potest esse verum quod non scitur a Deo. Quidquid potest esse verum potest sciri a Deo: ergo aliquid potest sciri a Deo quod non scitur a Deo. Eadem ratione contrarium probabitur. Aliquid potest non sciri a Deo quod scitur a Deo; quia aliquid potest non esse futurum verum quod est verum: ergo potest non esse sciendum a Deo quod scitur a Deo; sed hoc concessio, putabit aliquis minus peritus se concludere sic: Recte Deus aliquid potest non scire quod sit: ergo aliquid potest oblivisci, quod non est dandum. Poneretur enim quod aliquid verum scivisset Deus prius, postea illud non scivisset, quod est impossibile.

Ad hanc ergo argumentationem ita instandum, Deus potest aliqua scire quæ non sit: ergo potest illud discere. Sed quia hoc fere idem est illi et ejusdem rationis alibi sic. Isti sciunt istud et non prius sciebant illud, posito quod unus solus illorum sciret illud; ergo isti discunt illud. Item, Deus potest aliquid verum non scire quod sit; ergo ejus scientia potest minui: vel aliquid potest verum scire quod non scit; ergo ejus scientia potest augeri. Falsum. Iste videt aliquid quod non vidit; ergo perspicacior est ejus visus quam fuerit, vel non videt quod vidit, ergo visus ejus est perspicacior. Item, Deus potest aliud verum scire quod non scit;

A ergo potest incipere scire illud, vel potest Deus aliud verum non scire quod scit; ergo potest desinere scire illud, falsum. Aliquis potest esse prædestinatus qui non est prædestinatus; ergo potest incipere esse prædestinatus. Vel, aliquis potest non esse prædestinatus, qui est prædestinatus; ergo desinere esse prædestinatus. Vel, aliqua anima potest esse salvanda quæ non est salvanda: ergo potest incipere esse salvanda, in omnibus his bene instructus in dialectico acumine compositionem et divisionem assignabit.

Quare autem non sit dandum quod Deus possit incipere scire aliquid patet. Hic enim sensus est: Quod prius non scivisset, et postea sciret, quod simul esse cum illo non potest sicut verum, potest esse falsum, et non est falsum, non tamen potest incipere esse falsum. Hoc enim esset quod prius fuisset verum, et post fieret falsum, quod est impossibile. Tamen secundum eos qui dicunt veritatem et falsitatem variari circa enuntiabile, non video quomodo hoc sit verum Deus incipiet scire, hoc verum (quod ideo accidit, quia Deus sciret Antichristum esse, modo non sciret Antichristum esse): ergo incipiet scire hoc, quin variatio sit in scientia Dei. Nisi dicitur non prædicari divinam essentiam cum dicitur, *Deus scit hoc*, sicut cum dicitur, *Deus facit hoc*, ut a quibusdam dicitur.

(81) Item omnia sunt in scientia Dei, et idem est scientia quod essentia vel natura; ergo omnia sunt in essentia vel natura Dei. Sed esse in scientia Dei, est esse ejusdem essentia. Ideo non est dandum quod omnia sint in Dei essentia licet in scientia, quod sic ostendit Augustinus (82): *Deus habuit secum omnes electos non in natura sive essentia sua, sed in scientia seu præscientia*. Fallacia. Idem est Deus quod essentia, Deus est Deus omnium; sed cum Deus sciat mala ut bona et contrarium; ergo omnia sunt in Deo per scientiam, et ita mala; ergo, si mala sunt in ipso per scientiam; ergo ex ipso, et per ipsum, quia hoc idem est, ut dicit Ambrosius (83), de his quæ bona sunt. Sunt ergo bona in Deo; et per cognitionem, et per approbationem. Ideo simpliciter dicitur: Bona sunt in Deo, mala non sunt in Deo, quia non sunt in eo per approbationem; ergo simpliciter dicitur: Bona sunt in Deo, sed per cognitionem; ergo non simpliciter dicitur: Mala sunt in Deo.

CAPUT XIV.

De præscientia Dei.

(84) Determinatis his quæ inquirenda videbantur circa scientiam, de cætero dicendum est de his quæ inquire solent circa præscientiam. Præscientia autem est de futuris tam malis quam bonis. Circa præscientiam ita objicitur: Si nulla essent futura non esset in Deo aliquid præscientia. (85) Idem est Deo esse præscientiam et scientiam. Idem est Deo

(80) Mag., 1, d. 39, §.

(81) Mag. 1, d. 36, § A.

(82) Serm. 11, de verbis Apostoli.

(83) Lib. 11, De Spiritu S., cap. 10.

(84) Mag. 1, d. 35.

(85) Mag., § b.

esse scientiam et essentiam : ergo, si nulla essent futura, non esset in Deo essentia ; et ita : Si nulla esset futura, non esset divina essentia. Item idem est Deo, esse Deum et esse præscium : Possibile est Deum non esse præscium aliquorum ; ergo possibile est Deum non esse Deum.

(86) Ad horum solutionem et similibus dicimus, quod in hujusmodi nominibus et similibus compositis, et ex nomine et præpositione intelligentia implicatur divinæ essentiæ et temporalis relationis quæ est in creaturis. Per nomen enim simplex notatur divina essentia, per præpositionem temporalis relatio quæ est in creaturis. Divina enim essentia respectu creaturarum dicitur præscientia. Si ergo sic dicitur ; si non esset Deus alia facturus, non esset divina essentia quæ est præscientia, falsum est ; sin vero ita : Si non esset Deus alia facturus, non esset præscientia, id est non diceretur Dei essentia præscientia, quod nomen sortitur respectu creaturarum, verum est. Eodem modo selvenda sunt similia. Possibile fuit Deum non præscire aliqua, et possibile fuit nulla esse subjecta divinæ essentiæ ; unde diceretur præscientia vel alia præscire, vel unde diceretur præscius, et sic in cæteris exponendum est. Item idem est Deo esse Deum et esse præscium, semper erit Deus ; ergo semper erit præscius ; ergo semper erunt aliqua futura. Quod videtur contrarium Origeni dicenti quod post diem iudicii nulla erunt futura, quod forte de creaturis vel substantiis, vel novis rerum generibus accipiendum est, cum post diem iudicii reprobi sint transituri ab aquis nivium ad calorem nivium, et iste transitus in æternum durabit ; secundum Cassiodorum quoque spes futura videtur vocalis laudatio.

Fallacia prædicti argumenti.— Idem est Deo esse essentiam, et esse Deum : Deus est Deus omnium ; ergo essentia omnium. Vel ita : Idem est essentia et charitas : essentia Dei est in hoc lapide ; ergo charitas Dei est in hoc lapide. Item : Nulla scit Deus quæ non potest præscire ; non ergo idem est ei scire quod præscire, falsum. Deus nulla scit quæ non potest velle ; ergo non est ei idem scire et velle ; scit enim peccata, vel ita multa vult, et nullum eorum potest esse, non ergo idem est ei velle quod esse. Item præscientia hujus rei et fuit in Deo et fuit Deus, et Deus modo non præscit hanc rem ; ergo præscientia hujus rei modo non est in Deo, nec est Deus ; et ita aliquid fuit Deus quod non est Deus. Ideo distingue : Præscientia hujus rei fuit in Deo et fuit Deus, modo nec est in Deo, nec est Deus, hoc est scientia illa qua præscivit hanc rem fuit in Deo et fuit Deus, modo neutrum ; falsum est. Si vero sic, olim veraciter potuit dici, Deus præscivit hanc rem, et illa præscientia est Deus ; sed modo non potest veraciter dici, verum est.

A Item, cum res ista nondum esset, et scientia quam habebat Deus de hac re diceretur præscientia, aliqua causa erat quare diceretur præscientia, cum modo non dicatur : Si nulla, ergo non tunc magis debuit dici præscientia quam modo, sicut ergo Deus præscivit hanc rem, ita et modo ; si vero dicatur aliqua causa fuisse, quare et illa scientia diceretur præscientia ; illa causa aut nunc est, aut nunc non est : si est, igitur qua ratione dicebatur scientia Dei præscientia hujus rei eadem et modo ; si non est et tunc erat ; aut in Creatore, aut in creatura : non in creatura, quia hæc creatura tunc non erat ; si in Creatore et modo non est in eo ; ergo aliquid tunc erat Creator quod non modo, et ita mutatio est in Deo. « Dixerunt quidam quod ad prædicationem vel remotionem alicujus, vel aliquarum relationum de aliquo, vel ab aliquo, non sequitur alicujus rei vel aliquarum in aliquo positio sive remotio aliquarum rerum ab aliquo. Dicunt enim relativorum nil aliud esse quam referri vel relative dici. Unde dicunt Aristotelem dixisse ea esse relativa quibus : *Hoc est ipsum esse, ad aliud quodammodo se habere* ; si ad prædicationem vel remotionem alicujus relationis, sequeretur prædicatio vel remotio alicujus rei, jam posset probari quod ad destructionem unius minimæ rei, tot res destruuntur quot sunt in mundo, quia tot relationes, aut similitudines, aut differentiæ. Sicut nummus modo est pretium unius rei et postea desinet esse pretium ejusdem, non tamen mutatio est in nummo ; sic ergo et in scientia Dei, cum desierit esse præscientia.

Item, Deus cum futura præscit, futura vult præscire sicut præscit, et taliter ut præscit ; nil autem vult nisi bonum ; ergo eum futura præscire et taliter præscire ut præscit, bonum est ; ergo præscientia Dei in omnibus futuris bona est ; ergo bona in hoc quod præscit hunc peccatum. Dicunt ergo quod præscientia bona est, et Deus vult ut adimpleatur : non tamen vult illum peccare, licet aliter impleri non possit. Nec peccata vult se præscire, et præscit sicut voluit esse verus in hoc quod dixit : *Petre, ter te negabis* (Matth. xxvi, 34) ; nec potuit esse verus nisi Petrus negaret, non tamen voluit illum negare. Similiter, cum confiteor peccatum, volo me esse veracem, non tamen quod peccaverim. Alii dicunt quod licet præscientia Dei in omnibus bona, non tamen in omnibus implenda, quia permissio erat de libello repudii, non tamen hoc faciendum ; et præcepit ut Abraham immolaret filium, non tamen erat faciendum. Idem in cæco. Alii sic distinguunt : Præscientia Dei in omnibus bona est, id est bonum est ut omnia quæ Deus præscit, et ut præscit compleantur opere et ad opus perducantur. Si vero ita præscientia Dei in omnibus bona est, id est bonum est ut quæcumque Deus et sicut præ-

scit, ita in essentia cognoscantur cum evenerint, A et etiam ante, verum est.

Solet etiam quæri an præscientia sit causa futurorum, vel econtrario. Quod enim divina præscientia sit causa eventus rei, ita volunt ostendere. (87) Aut possibile est aut impossibile res non esse eventuras cum sint a Deo præscitæ, sed est possibile; ergo possibile est Dei præscientiam falli. Sed est impossibile: ergo eadem ratione impossibile est res aliter evenire. Item: Possibile est res aliter evenire quam eveniant, sed si aliter eveniant, aliter præscitæ sunt; ergo **A1** possibile est res aliter evenire quam præscitæ sint. Item: Impossibile est res aliter evenire quam præscitæ sunt; non evenirent res nisi a Deo essent præscitæ; ergo divina præscientia est causa rerum quæ eveniunt. Ad quod etiam facit auctoritas Augustini (88) dicentis: «Universas creaturas tam corporales quam spirituales non ideo novit quia sunt, sed ideo sunt quia novit.» Quod si dicatur divina præscientia causa rerum quæ eveniunt, cum præscientia sit tam de bonis quam de malis, erit causa non tantum bonorum, sed et malorum. Econtrario quod res sint causa divinæ præscientiæ, videtur dicere Origenes (89); «Non propterea aliquid est futurum, quia id Deus scit futurum; sed quia est futurum, ideo scitur a Deo antequam fiat.» Quod tamen si dicatur, falsum videtur dici: Non creatum est causa increati, nec mutabile inmutabilis, nec temporale æterni.

Sed facile est solvere prædicta assignata fallacia compositionis et divisionis in præmissis propositionibus. Cum enim dicitur: Impossibile est res aliter evenire quam sint præscitæ; si per compositionem intelligatur, id est impossibile est hæc duo simul esse quod res ita eveniant et aliter sint præscitæ, verum est; si vero per divisionem, impossibile est res aliter evenire quam sint præscitæ, id est res ita sunt præscitæ, et impossibile est eas aliter evenire, falsum est. Auctoritates vero quæ videntur ad hoc contrariæ, facile concordari inveniuntur brevi expositione, si in eis quæ videntur velle quod præscientia sit causa eventus rerum adaptanda est notitia cum beneplacito huic verbo *novit*, quod beneplacitum est causa omnium bonorum ut in ea auctoritate, *universas creaturas*, etc. In eo enim quod dicitur *Novit*, intelligitur notitia et beneplacitum, vel potest *quia*, notare causam sine qua; vel potest esse ratiocinata conjunctio, non causalis; id est si novit Deus aliqua, futura sunt vel fuerunt vel erunt, sicut cum dicitur, *quia Socrates est homo*, Socrates est animal, ratiocinata est conjunctio, quia id etiam notat: Quia si Socrates est homo, inde possimus ratiocinari quod est animal. Non enim ibi est causalis cum humanitas non sit causa animalitatis, sicut animalitas

A humanitatis, unde dicitur: *Quia Socrates est animal, Socrates est homo*. In contrariis vero auctoritatibus notat, *quia*, causam sine qua, ut in illa *non propterea*, etc. vel ponitur *quia pro quod*.

Item: *Scientia Dei est Deus, nec est aliqua creaturarum*: hac locutione veraciter fit sermo de aliquo, sed non nisi de essentia vel persona; ergo de ea vere dicitur, quod non sit causa creaturarum. Fallacia. Idolum non est naturale, hac locutione fit sermo de corpore quod est idolum; vere dicitur quod non est naturale, et locutio non nisi verum significat; ergo de corpore quod est idolum vere dicitur quod non est naturale. Item, Deus præscit sola futura et omnia; ergo præscit ea quæ non sunt tantum. Sed Deus præscit se judicaturum mundum; ergo Deum esse judicaturum mundum, non est, et ita non est verum, nec aliud. Nos dicimus quod sola futura et ea quæ non sunt præscit Deus, et dicimus quod oratio dicti designativa non semper verum, sed quandoque eventum significat: de quo dicitur quod eum præsciat Deus, sed quando in designatione eventus, et quando in designatione enuntiabilis ponitur illa oratio ex diversorum verborum adjunctione prudens indagator virtutis vocem percipiat. Fallacia. Ego te video sedere; te sedere, est verum: ergo video verum. Item, si Deus aliquid præscivit, illud necesse est evenire: Deus hoc præscivit; ergo necesse est hoc evenire: hoc solvitur per interpretationem. Sed iterum instat sic: Si Deus aliquid præscivit, illud eveniet; necesse est hoc Deum præscivisse: ergo necesse est hoc evenire, et hoc falsum per interpretationem assumptionis. Non enim est necesse Deum hoc præscivisse, licet hoc sit de præterito, quia ejus eventus spectat ad futurum. Quare etiam videtur Deus præscit quidquid præscivit; et patet solutio, quia non quidquid semel præscit Deus, semper præscit; sola enim futura præscit. **A2** De præteritis autem et præsentibus aut incongrue aut falso dicitur quod ea præsciat. Præscivit enim Deus mundum creandum, quod modo non præscit, quia jam præteritum est. Hoc autem non contingit ex defectu scientiæ Dei sed potius ex anterioritate temporis (quæ vocatur hoc verbo *præscio*) et eventu rei quæ futura erat. Tamen quidquid semel scit Deus, semper scit, id est quidquid semel est subjectum ejus scientiæ semper est subjectum ejus scientiæ; quia sive sit, sive non sit, ejus scientiæ subjectum est, cum de eo non aliquid desinat scire quia ipsum desinit esse. Nisi quis velit dicere nulla esse ejus scientiæ subjecta nisi sint essentia.

Sed quidquid sit de his, verum est Deum semper scire verum quod semel scit, quod tamen videtur falsum, quia semel scivit mundum esse creandum, modo non scit illud, quod falsum est: ergo aliquid verum scivit quod non scit. Ad quam

(87) Mag. 1, d. 37.

(88) Lib. xv. de Triq. c. 13.

(89) In expositione c. viii. Epist. ad Rom.

objectionem nullam video solutionem, nisi dicatur quod Deus nunquam scivit mundum esse creandum, id est hoc enuntiabile, quia ipsum semper fuit factum; sed scivit semper mundum esse creatum, et quando fuit creatus et ante, cum modo sciat illud (90). Tempora enim variantur et verba, sed fides manet eadem et significatio; et aliud modo dicitur hac propositione, aliud dicebatur illa prius; quia una et eadem veritas diversis verbis prolatis secundum diversitatem temporum diversis propositionibus dicitur. Nec insultet aliquis huic solutioni donec intellexerit, ne potius ex odio et invectione, quam ex animi iudicio videatur quod dictum est contemnere.

CAPUT XV.

De his quæ communia sunt prædestinationi et reprobationi.

(91) Ordine prænotato agendum est de prædestinatione et reprobatione, et de his simul, quia in plerisque similem exigunt tractatum. Circa prædestinationem igitur hoc primo considerandum est quod duplex est ejus effectus. Primus, est appositio gratiæ in tempore; secundus, finalis retributio vitæ æternæ. Sunt igitur tria: æterna electio sive prædestinatio vel æterna dilectio; temporalis gratiæ appositio; finalis vitæ retributio. Et ex opposito tria sunt, æterna reprobatio, et temporalis gratiæ subtractio, interminabilis pœnæ inflictio: et prima proprie reprobationis nomine censetur; secunda proprie obduratio dicitur. Interdum tamen obduratio pro reprobatione ponitur et e contrario: sic quoque æterna electio prædestinationis nomine censetur; secunda vero justificatio vocatur: interdum enim hæc confuse ab auctoribus ponuntur, ut in hoc exemplo (92): « Eliguntur qui non sunt; nec errat qui eligit, nec vane eligit. Eligit tamen et habet electos quos creaturus est eligendos. » Distingue cum audis *habet electos*, id est prædestinatos ab æterno quos creaturus est eligendos temporali electione, id est appositione gratiæ.

Cum autem hæc tria illis tribus opponantur, in quibusdam æquis passibus ambulant, in quibusdam non. Sicut enim æternæ prædestinationis nullum est meritum, ita nec æternæ reprobationis; alioqui temporale causa æterni. Item, sicut prædestinatio æterna causa est appositionis gratiæ, ita reprobatio æterna est causa subtractionis gratiæ: sed non sicut gratiæ appositio causa est finalis retributionis, ita gratiæ privatio finalis damnationis: nec sicut prædestinatio est causa bonitatis, ita reprobatio est causa malignitatis. Item, sicut prædestinatio causa est finalis retributionis, ita reprobatio æterna causa est finalis damnationis. Non tamen sine distinctione dandum reprobationem æternam esse causam temporalis subtractionis gratiæ. Potest enim intelligi privatio vel subtractio

positive vel negative; si negative intelligatur, verum est; quia æterna reprobatio causa est quare non apponatur gratia, sed non est causa quare appositio subtrahatur. Inno hujus causa est meritum humanum. Alterius vero, id est non appositionis, et æterna reprobatio, et meritum humanum est causa; utriusque vero, scilicet et non appositionis et æternæ reprobationis quasi quædam indicia et conjecturæ videntur esse prava merita. Meretur itaque homo sibi gratiam non apponi, cui-cunque enim non apponitur, meritis suis exigentibus hoc illi accidere præsumendum. Si enim non est baptizatus merito originali non apponitur; si est baptizatus peccato mortaliter meretur appositam subtrahi. *Sola enim gratia redemptos discernit a perditis, quos in apostatica radice damnatos detinebat communis causa perditionis, ut si nullus in deliberearetur, nemo recte posset Dei vituperare justitiam.*

Ut autem quæ de æterna prædestinatione vel reprobatione diximus clarius elucescant, dicendum quid prædestinatio et quid reprobatio. Prædestinatio est gratiæ præparatio qua Deus ab æterno homini Christo, eisque quos præscivit fieri conformes imaginis Filii sui bona sine meritis præparavit. Reprobatio est præscientia nequitiae, et præparatio interminabilis pœnæ. Prædestinatio ergo consideratur in duobus circa unum, id est in præscientia et præparatione circa beneficia. Reprobatio in duobus circa duo, id est in præscientia circa peccata, et præparatione circa supplicia. Præscivit enim Deus tam peccata quam supplicia; sed ita præparavit supplicia quod non peccata. Unde primum præmissorum utriusque sequentium reddendum reliquum uni soli.

Ex his palam sunt dicta, scilicet prædestinationem esse causam et appositionis gratiæ in tempore, et finalis retributionis, quod tamen videtur esse falsum. Cum enim consistat in duobus, ut dictum est, id est in præscientia et præparatione, aut non erit præparatio causa temporalis oppositionis, aut præscientia erit ejusdem causa, quod ita ostenditur. Quia prædestinavit Deus Petrum, confert ei gratiam in tempore; quia præscivit eum futurum bonum, et præparavit ei bona, et confert ei gratiam in tempore: ergo vel quia præparavit ei bona, vel quia præscivit, confert. Quod etiam auctoritate Augustini videtur posse ostendi, ait enim (93): « Præscius Deus male voluntatis futuros non habuit eos in numero honorum, sicut et de præscientia Pharaonem censuit damnandum sciens eum se non esse correpturum. Apostolum vero Paulum elegit præscius utique quod futurus esset fidelis. » Item, sicut Deus subtrahit multis, id est non largitur honorem temporalem, quia de unoquoque scit qualis esset si esset in potestate constitutus, et ita propter ty-

(90) Mag. 1, d. 44, § ult., et expressius dist. 41, § et h.

(91) Mag. dist. 40 et 41.

(92) Aug. de verb. A. post. sermo 11.

(93) Idem ascribitur Ambros. in Glossa ad cap. ix ad Rom.

rānīdem quā exerceret si in potestate esset, et propter mala quæ faceret, non largitur ei honorem: contra nimirum a simili, propter bona quæ præscit hominem facturum, potest dici quod det ei gratiam, ut sicut mala merita quæ inessent si hoc haberet, sunt causa quare Deus hoc nolit dare; ita et bona quæ habiturus est vel esset, sint causa quare Deus det ei gratiam vel honorem terrenum etiam antequam prorsus sint illa merita.

Econtrario tamen si præscientia causa est quare alicui apponatur gratia in tempore, eadem videtur causa obdurationis temporalis, cum sit præscientia æque de bonis ac de malis. Quod tamen præscientia non sit causa quare apponatur gratia in tempore, ait Augustinus (94): « De justitia judicat Deus non de præscientia; quia justitia, non Dei præscientia, causa est quare aliquis sit dignus apud Deum vita æterna. » Sciendum est igitur Dei prædestinationem non esse causam temporalem justificationis quantum ad præscientiam, sed quantum ad præparationem, nisi hæc dictio *quia* notet causam non quæ. Quod si non præsciret Deus, non apponeret gratiam in tempore, sed quia præparavit, id est se daturam disposuit ut nomine *dispositionis* intelligatur beneplacitum cum præscientia, sicut dictum est de verbo *novit* superius. Potest recte dari quod *quia præscivit*, id est *quia in beneplacito præscientis fuit, ideo gratiam in tempore contulit*; vel, quod melius est, in assignatione causæ justificationis non est tantum sumenda præparatio, **44** vel tantum præscientia: sed hæc duo simul sicut et ipsa intelliguntur in hoc verbo *prædestinavit*, id est quia fuit præscivit et præparavit, id est quia fuit in beneplacito et præparatione præscientis ut electis in tempore conferret gratiam, et post vitam æternam: ideo confert. Ex quo intelligi datur nomine præparationis divinam dispositionem intelligi. Non enim aliud est Deo præparare quam disponere, nec aliud disponere quam esse. Et sic idem præparare quam esse. Unde constat divinam essentiam prædicari cum dico: *Prædestinatio est gratiæ præparatio*, id est dispositio qua Deus disposuit se in tempore collaturum gratiam electis, et ita Deus principaliter significatur esse Deus, et subinnuit quidam effectus temporalis circa electos, sicut etiam videtur divina essentia prædicari cum dicitur: Deus prædestinavit istum.

Sed ad hoc objicitur multipliciter: Quia Deus voluit, prædestinavit istum, id est Dei voluntas et prædestinatio: ergo idem est causa sui ipsius. Idem est Deo esse Deum et esse prædestinantem: ergo Deus eo est Deus quo est prædestinans; ergo est Deus quo prædestinat, sed Deus divina essentia est Deus: ergo Deus divina essentia prædestinat. Non ergo sola gratia prædestinat. Item, Deus eo est Deus quo prædestinat, et econtrario. Sed Deus sua gratia prædestinat; ergo gratia est Deus. Ideo solvunt quidam dicentes, quia cum dicitur, Deus eo quo est

A Deus est prædestinans. Hoc nomen *prædestinans* ibi retinet principalem significationem: et est idem ac si dicatur, eo quo est Deus, est ille qui prædestinat: sed cum dicitur *Deus prædestinat*, redundat verbum in consignificatum; nec aliquid Deo attribuitur, sed potius circa electos aliquid significatur ac si diceretur: ex Dei gratia, id est bonitate est gratuita quod electi ab æterno fuerunt recepturi æterna præmia. Unde cum admittendum sit: *Divina essentia est prædestinans*, id est ille qui est prædestinans, non est dandum *divina essentia prædestinat*; imo sola gratia prædestinat. Verbum enim, amissa principali significatione, redundat in consignificatum.

Sed contra hanc solutionem dicit aliquis: Nunquid verbum ubique amittit principale significatum? quod si est; ergo ubique improprie ponitur in locutione. Item, si semper hoc verbum de Deo dictum, effectum temporalem circa electos notat, et nunquam principalem significationem retinet: ergo non vere dicitur: Deus ab æterno prædestinavit bonos, quia nullus temporalis effectus talis ab æterno est. Item, Deus gratia sola prædestinat; ergo gratia temporali vel æterna: si temporali gratia prædestinat, videtur, illa gratia temporalis esse in Deo, aut non videtur illa locutio recipienda: sicut non dicitur, Deus creatione creavit mundum, quia nulla talis creatio in Deo est. Si vero dicitur quod æterna gratia prædestinat; ergo aliquid æternum notat hoc verbum *prædestinat* dictum de Deo. Item, Deus ab æterno gratis elegit Petrum; ergo ab æterno gratis prædestinavit Petrum; et ita probatur divina essentia cum hoc dicitur. Aliter enim non haberet ibi locum *ab æterno*. Item, hoc verbum *prædestinat* dictum de Deo solum notat effectum temporalem circa creaturas; ergo nullo quo sit Deus, Deus prædestinat aliquem: sed Dei prædestinatio est Deus; ergo non prædestinat Deus prædestinatione quæ ipse est. Item, idem est Deo esse et prædestinare, esse Deum et esse prædestinantem; ergo quo est Deus, prædestinat; vel non eo quo est Deus, est prædestinans.

Qui prædictam sequuntur solutionem non habent pro inconvienti dicere quod aliqua dictio principalis aliquid significat, et tamen nunquam retinet principalem significationem in locutione posita; sicut hæc dictio *uter* in locutione posita nunquam sequitur propriam constructionem adjectivorum, quia non construitur cum dictione ejusdem casus et ejusdem numeri: et quamvis hoc verbum *prædestino* significet effectum circa creaturas, non tamen ideo minus recipiunt; *Deus ab æterno prædestinavit* **45** *istum*; cum hujus verbi significatio omnia tempora comprehendat in quocumque tempore proferatur, propter confusam significationem. Unde nec notatur aliquis affectus esse præteritus, vel ab æterno fuisse tali locutione; sicut si dicitur, Deus fuit creatus mundum, nullus notatur effe-

(94) Ascribitur etiam Ambros, in Glossa, ad cap. ix ad Rom.

ctus fuisse præteritus, licet ibi ponatur verbum A præteriti temporis. Quod verò dicitur, Deus gratia prædestinat, non recipiunt aliquod adjectivum, ut dicitur. Deus gratia temporali vel æterna prædestinat, quia ibi ponitur hoc nomen gratia quasi adverbialiter ut sit *gratia*, id est *gratia*.

Illi vero ultimæ argumentationi instant sic: Idem est Deo posse et intelligere, esse omnipotentem et intelligentem; ergo eo est potens quo intelligens, quod falsum esse dicunt; quia potentia est potens, et non potentia est intelligens, imo intelligentia est intelligens. Videtur enim mihi absonum esse huiusmodi admittere; sed dicit aliquis quia non propter absurditatem locutionis, cum non sit ibi falsitas, negandum est. In consequentia enim sermonis non præiudicat veritati dictorum. Videtur B ergo non dandum non solum ob sermonis inconsequentiam, sed quia aliquid significat, vel subinnuit iste terminus *intelligentia*, quod non iste terminus *potentia* in quibusdam (95) cum nulla potest significatio, vel inunctio prehendi; nec tamen consequenter potest attribui uni quod attribuitur alteri, ubi difficile est reddere rationem inconsequentiae vel causa quare unum potius recipiatur quam reliquum.

Alii paulo amplius procedunt in solutione prædictarum objectionum recipientes: Deus, eo quo est Deus, prædestinat; non tamen divina essentia prædestinat, cum ipsa divina essentia sit Deus. Nam in prima propositione verbum principale habet significationem, in conclusione amittit, et ad consi- C gnificationem redit, et ita huic instant argumentationi: Deus, eo quo est Pater, est Deus, paternitate Pater; ergo paternitate est Deus. Primam si quis neget ita probant. Deus aliquo est Pater, aliquo est Deus; ergo eodem vel alio, vel idem prorsus est quo est Pater et quo est Deus: ergo eodem est Pater et Deus.

Quod vero supradictum est de voluntate quæ videtur esse causa prædestinationis, non recipiunt. Nam ita idem sui ipsius esset causa. Nec significat ibi hæc dictio *quia* causam, imo ratiocinata est, ut sit sensus: quia Deus voluit, prædestinavit istum, id est si voluit prædestinare, prædestinavit; vel acci- D ditur *prædestinavit* pro temporali gratiæ appositione, rufus quidem causa est æterna Dei voluntas ut supra ostensum est.

Quibusdam videtur quod hoc verbum *prædestino* divinam essentiam significat, cum dicitur: *Deus prædestinavit istum*, vel *Deus ab æterno dilexit istum*, quod idem est, ut dicunt. Nam principaliter significatur *Deus est Deus* et subinnuitur ab æterno ejus voluntati subsuisse, ut huic in tempore apponeret gratiam et finaliter conferret vitam æternam. Sed si idem est *prædestinare* et *ab æterno diligere*, non videtur quod Deus ab æterno dilexerit Judam, quia cum non prædestinavit. Quod tamen ab æterno

(95) Quæ sequuntur ad finem usque capituli, non ex cap. seq. male inserta sunt.

dilexerit, videtur, quia ex benignitate sua gratiam apposuit Judæ in tempore et ab æterno hoc voluit; ergo ab æterno Judam dilexit, vel non est idem ei diligere et velle. Fallacia. Ex benignitate conservat Deus quamlibet creaturam in suo esse, et ab æterno hoc voluit; ergo ab æterno diligit Deus quamlibet creaturam. Quod non videtur, quia cum dicitur, *Diligit Judam, vel irrationalem creaturam*, idem est ac si dicitur, in suo esse conservat, nec aliquid Deo attribuitur, sed creaturæ. Ita quoque cum dicitur, Deus dilexit Judam, idem est ac si dicitur, temporaliter ei apposuit gratiam. Nec huiusmodi locutionibus aliquid Deo attribuitur. Item, Deus diligit Judam vel irrationalem creaturam; ergo dilectione temporali vel æterna: si æterna, ergo ab æterno diligit Deus Judam; si dilectione temporali, ergo dilectio temporalis in Deo est, quod falsum est.

46 Hoc ad quod dicendum quod verbum *diligit* dictum de Deo; secundum quod Deus, tria significat, quia accipitur pro *prædestinare* et *conservare in esse*, et pro *gratiam apponere*. Primo modo, diligit omnes et solos salvandos. Secundo modo, omnem creaturam diligit. Tertio modo, solos et omnes qui nunc justi sunt sive salvandi, sive damnandi; et prima significatione ejus propria est quando de Deo dicitur. Unde pro illo solo quod illo modo diligit Deus, recipimus: *Deus ab æterno diligit istum, et Deus dilectione quæ ipse est diligit istum*; et probatur divina essentia. Præterea innuitur effectus quidam circa creaturam. Pro illis autem quos in suo esse conservat, vel quibus apposuit Deus gratiam in tempore, ita quod non prædestinavit eos, non recipitur quod ab æterno dilexerit, imo ab æterno odio habuerit. Unde *Jacob ab æterno dilexi, Esau autem odio habui (Rom. ix)*. Illos autem non diligit aliqua dilectione vel temporali, vel æterna, quia nil Deo attribuitur illa locutione, sed potius creaturæ; et cum sit tropica locutio, non sit recta argumentationis processio si concludatur. Deus istum diligit temporali dilectione vel æterna. Item, Deus diligit irrationalem creaturam; ergo ut utens aut ut fruens; et licet propter improprietatem præmissæ locutionis non accidat, satis tamen potest D admitti, diligit ut utens.

Aliis videtur nil Deo attribui; sive dicitur, Deus ab æterno dilexit Petrum; sive dicitur, Deus prædestinavit Petrum. Nec huiusmodi locutionibus aliquid prædicari nisi solum terminum. Isti securius incedunt, quia difficile est de huiusmodi prædicationibus judicare: et hoc maxime propter comparationes quæ sunt, vel cum aliquid sibi comparatur secundum diversa tempora: ut cum dicitur, Deus magis diligit modo Petrum quam diligeret ipsum existentem in via. Vel inter diversas personas: ut cum dicitur, Deus magis diligit Petrum quam Linum; vel cum nova dilectio videtur Deo attribui,

exstant in ms. bibl. S. Victoris, sed alia quædam

cum dicitur, Deus incipit diligere istum qui incipit esse bonus. Hæc enim omnia videntur repugnare ei quod dictum est de Dei dilectione, quod Deus dilectione, quæ ipse sit, diligit homines, vel prædestinatione, quæ ipse est, prædestinet; quoniam essentia Dei nec magis, nec minus recipit, nisi dicas illam comparationem non in principalem significationem, sed in consignificationem redundare. Eum enim magis diligit cui majorem gratiam apponit, et cui majorem confert coronam; et eum incipit diligere qui incipit gratiam apponere. Sic ergo secundum eos nulla tali locutione aliquid Deo attribuitur. Unde non est recipiendum secundum eos, Deus diligit aliquem aliqua dilectione; nec ita intelligatur, temporali dilectione diligit Judam, id est temporaliter confert ei gratiam, vel in esse suo conservat.

Quia tamen difficile est assignare quid sit illa dilectio temporalis, vel in quo sit, tutius est negare quando ablativus ibi ponitur; sed eo non appposito vere dicitur diligit illum; nec tamen dicendum quod ab æterno dilexerit Judam, licet ab æterno placuerit ut ei conferret gratiam temporaliter, quia appropriatum est hoc genus locutionis ab æterno diligere ad prædestinationem; nec tamen, cum ab æterno magis dilexerit Petrum quam Linum, ideo verum est, *magis prædestinavit istum quam illum*, quia nec etiam Latine hoc dicitur. Multa enim personaliter inter se convertuntur, nec necesse est unum venire in comparationem, cum alterum comparatur.

Secundum hæc quæ prædicta sunt patet quod Deus interdum magis diligit eum qui minus dignus est diligi secundum præsentem justitiam. Et forte aliquando majorem charitatem habuit Judas quam Petrus; nec tamen plus diligebatur Judas a Deo quam Petrus secundum unam significationem hujus verbi *diligo*, de tribus quas supra distinximus; et quando Saulus non diligebat Christum, imo persequabatur, plus diligebat eum Deus quam Linum, qui nunc fruebatur vita æterna. Sed Judæ quomodo intelligas *plus diligebat*, cum sint tres hujus verbi distinctæ significationes? **¶** Quid enim alibi dicitur, Deus æque dieitur, benignus est omnibus? Unde videtur quod, *Omnes æque diligantur a Deo*, ita intelligendum est, quia gratis dat Deus hominibus quidquid dat, vel quia, quantum in se est, nullum magis diligit quam alium; vel æque benignus, id est pariter benignus ut non faciat in quantitate, sed in similitudine.

(96) Solet etiam quæri utrum qui est prædestinatus possit non esse prædestinatus, quod ita videtur posse colligi. Alicui potest apponi gratia cui nunquam fuit apponenda; si ei est apposita, ipse potest esse prædestinatus; si nunquam fuit apponenda, non est prædestinatus. Eodem modo probatur quod aliquis potest non esse prædestinatus

qui est prædestinatus. Item, Deus potest non prædestinasse istum; ergo iste potest non esse prædestinatus a Deo; ergo iste potest non esse prædestinatus. Item, iste potest damnari; si damnatur non est prædestinatus; ergo iste potest non esse prædestinatus. Item, istud est necessarium, scilicet istum esse prædestinatum; ergo quodlibet necessarium cum eo potest esse verum. Item indirecte, istum esse prædestinatum et damnari est impossibile; istum esse prædestinatum est necessarium; ergo ipsum damnari est impossibile. Cui argumentationi licet ita possit ferri instantia: Animam Antichristi esse et Antichristum non esse vel fuisse est impossibile; animam Antichristi esse est necessarium; ergo Antichristum esse vel fuisse est impossibile, posito quod nunc primo sit: tamen concedendum est sine hæsitatione quod possibile est istum prædestinatum qui est in via, non esse prædestinatum; per divisionem intellige, id est iste prædestinatus potest non esse prædestinatus.

Sed objicitur: Multi possunt esse prædestinati qui non sunt; ergo non diminuto numero eorum qui modo sunt prædestinati, sed istis qui possunt esse prædestinati et non sunt, annumeratis his qui sunt prædestinati, plures erunt prædestinati quam sint modo; ergo plures possunt esse prædestinati quam sint: ergo numerus prædestinatorum potest esse major quam sit; ergo potest augeri. Cui contradicit Augustinus sicut in Apocalypsi legitur (97). *Tene quod habes ne alius coronam tuam accipias* (cap. iii). Si enim non est alius accepturus nisi tu amiseris, certus est numerus electorum, id est non potest augeri vel minui. Sed patet etiam minus perito verum esse quod dicit Augustinus, si conjunctim intelligas; falsum, si per divisionem. Item, omne verum quod est de præterito est necessarium: hoc est de præterito istum esse prædestinatum; ergo ipsum est necessarium. Ad quod dicendum quia ad futurum spectat et ideo contingens, licet de præterito videatur. Item, quod factum est non potest esse non factum; iste est prædestinatus; ergo non potest non esse prædestinatus. Sed nunc etiam illud valet, quia non notatur aliquod præteritum cum dicitur, iste est prædestinatus, sicut nunc cum dicitur, iste fuit lecturus. Unde quemadmodum illud ad omnia tempora refertur, quia pro eo qui disputat, et disputavit, et disputabit, vere dicitur quia fuit disputaturus; ita pro eo cui apposita, vel apponitur, vel apponetur gratia cum vita æterna, vere dicitur iste est prædestinatus. Et sicut non est necessarium aliquem fuisse lecturum, nisi jam inchoaverit lectionem; ita nec necessarium est aliquem esse prædestinatum, nisi jam obtinuerit vitam æternam. Et ita voces distinctæ per tempora in hoc verbo non notant actiones, sed illa tempora quorum sunt. Non ta-

(96) Mag. 1, d. 40, § b.

(97) Aug. 1. *De corrept. et grat.*, c. 13, circa initium.

men semper potest vere poni præsens; ubi vere ponitur præteritum. Unde non dicitur, Deus prædestinat Petrum, cum eum prædestinaverit quod facit consignatio hujus propositionis *præ*, quæ in compositione notat antecedentiam temporis, sicut, non quicumque fuit lecturus, est lecturus.

48 CAPUT XVI

An hoc nomen reprobatio aliquid ponat cum de Deo dicitur.

(98) Quæ circa prædestinationem vel reprobationem inquiri solent fere communia sunt illis; ideo quæ de uno dicta sunt de reliquo per similitudinem contrarii dici possunt. Circa utrumque tamen speciales inquisitiones sunt neutri cum altero communes. His igitur determinatis quæ communia sunt, specialiter de reprobatione videtur agendum. Est igitur reprobatio ut supra dictum est: *Præscientia nequitiae, et præparatio interminabilis pœnæ*. Sed cum præscientia Dei sit divina essentia, videtur reprobatio, qua Deus reprobat, esse divina essentia, et ita est Deus. Item, reprobatio est præscientia iniquitatis, etc.; ergo reprobatio est præscientia qua Deus præscit; ergo reprobatio est in Deo; sed quidquid est in Deo est Deus; ergo reprobatio est Deus. Tantum igitur bonum est: reprobatio quantum et prædestinatio. Tantum igitur debet quis diligere reprobationem quantum prædestinationem; ergo tantum debet diligere ut reprobetur, quantum ut prædestinetur. Distingue; Tantum bonum est reprobatio quantum prædestinatio, id est Deus reprobus ut Deus prædestinans, verum est; si vero ad effectum referas, falsum est. Item, præparat Deus ignem æternum malis; ergo vult ut patiantur: quia hoc disponit, et omne quod vult Deus; et tu debes velle taliter creatus es; ergo debes velle te damnari. Ad quod dicimus, quod non quidquid Deus vult, nec tu debes velle. Item, Deus juste facit ut iste habeat æternam damnationem; ergo est causa damnationis istius, non ergo sola peccata istius. Ideo dic quod aliter Deus, aliter peccatum est causa damnationis. Deus enim causa quia est auctor pœnæ, peccatum vero est causa, quia trahit ad æternam damnationem. Fällacia. Deus est causa quare diligamus, non ergo dilectio est causa, quare diligamus, vel Deus est nobis causa vitæ æternæ. Non ergo solæ virtutes. Item, quidquid sit, Deo auctore, fit; ergo sicut ex Dei voluntate est ut boni habeant vitam æternam, ita ex voluntate ipsius ut mali habeant pœnam æternam. Falsum est ergo quod dicit auctoritas: *Nolo mortem peccatoris sed magis convertatur et vivat (Ezech. xxxiii)*. Item etiam falsum est quod dicitur: *Nos cogimus sævire nolentem*.

Ad hoc dic quod sicut Deus facit ut boni habeant vitam æternam; ita etiam quod mali pœnam æter-

nam. Non tamen dicendum quod sicut ex voluntate Dei fit quod boni habeant vitam æternam, ita ex voluntate Dei est quod mali habeant pœnam æternam. Ita enim facit ut boni habeant vitam æternam, quod facit in eis meritum vitæ, sed licet faciat ut mali habeant pœnam æternam, non tamen facit meritum pœnæ. Ideo expone: *Non vult Deus mortem peccatoris*, id est non præstat meritum pœnæ. Item: *Nos cogimus sævire nolentem*, id est meritis nostris facimus eum punire nos, nolentem causam punitatis nostræ, ut conditionaliter accipiatur *nolentem*, id est qui nollet punire nos si non peccaremus.

Item, obduratio est peccatum; sed ipsa est effectus reprobationis; ergo Deus efficit peccatum. Duobus modis dicitur obduratio, et unde homo est obduratus, scilicet malitia mentis, et unde est Deus obdurans, scilicet subtractio gratiæ vel non appositio quæ est effectus reprobationis; et est opus Dei, non quia aliquid sit, sed quia sicut dicitur Deus facere aliquid, ita et obdurare. Item originale peccatum fuit causa obdurationis Esau, sed tantum in adulta ætate fuit obduratus; ergo in adulta ætate fuit originale peccatum in eo meritum obdurationis; ergo originale redierat in eo per aliquod actuale: ergo peccatum fuit vel erat in eo quando obduratus fuit, sed auctoritas dicit (99), sicut in Jacob nil invenit diligendum Deus nisi misericordiæ suæ donum, ita Esau duplicem reatum 49 contraxisse ex originali peccato ante circumcisionem: reus enim originalis peccati, et quantum ad æternam damnationem, et quantum ad obdurationem. Quantum ad æternam damnationem omnino dimissum est ei, sed quantum ad obdurationem non fuit ei dimissum; unde et de reatu illo potest quæri qui remansit post circumcisionem quo adhuc tenebatur, quantum ad obdurationem, an fuerit in eo prius mortale vel veniale? et objicitur sic: reatus quem dicunt remanere post baptismum est veniale peccatum quod est meritum obdurationis; ergo per illud veniale peccatum meretur in peccato obdurari: obdurari non est nisi virtute gratuita carere; ergo per veniale peccatum meretur quis virtutem gratuitam non habere sed cuilibet est mortale peccatum non habere gratuitam virtutem; ergo per veniale, peccatum habet aliquis id quo est dignus pœna æterna: ergo veniale est mortale.

Potest dici quod originale prius fuit meritum obdurationis: hoc enim non est intelligendum de tempore adultæ ætatis, sed de tempore in quo ni boni vel mali meruit, scilicet ante nativitatem exteriorem: quando etiam dictum est: *In Esau non invenis odiendum, nisi originale peccatum*. Quid est ergo quod dictum (100)? *In Jacob non invenit diligendum nisi misericordiæ suæ donum*, id est ipsum Jacob ex misericordia dilexit et ad vitam prædesti-

(98) Mag. 1, d. 48, § d, et dist. seq.

(99) Aug. epist. 105. *Quid enim diligebat Deus in Jacob antequam natus fecisset aliquid boni, nisi gratuitum misericordiæ suæ donum? Et quid oderat in*

Esau antequam fecisset aliquid mali, nisi originale peccatum?

(100) August. ubi supræ.

navit. Potest enim dici de Jacob sicut de Joanne Baptista quod sanctificatus est in utero. Item, Deus potest facere ut huic non apponat gratiam, ut nullam habeat gratiam; sed hoc est huic mortale peccatum: ergo Deus potest facere ut iste peccet. Distingue: Nullam virtutem habere est huic mortale peccatum, id est contemnere habere verum est; sed ipsa virtus non habita est huic mortale peccatum, falsum est. Item reprobatio nil aliud est quam præscientia nequitiae et præparatio poenae; ergo quia præscivit nequitiam Esau, et præparavit ei poenam, ideo reprobavit eum; et ita non videtur occulta iustitia qua eum reprobavit.

(1) Item quaeritur an reprobatio sit causa obdurationis, sicut ipsa est causa retributionis; quod ita ostenditur. Quia Deus istum reprobavit, ideo in beneplacito ejus fuit ut in tempore non apponeret gratiam, non apponit: ergo reprobavit, ideo non apponit gratiam. Item, ideo non apponit gratiam, quia (2) æquitate occulta ab humanis sensibus remotissimam non esse apponendam decrevit; ergo ideo non apponit, quia ab æterno eos reproboavit, videtur solvendum per intentionem hujusmodi: quia reprobavit, ideo in beneplacito ejus fuit ut non apponeret gratiam; si enim quia reprobavit, ideo in beneplacito ejus fuit ut non apponeret; ergo quia reprobavit, voluit ut non apponeret; ergo quia præscivit eorum iniquitatem, et præparavit eis poenam, ideo ab æterno voluit eis nunquam apponere gratiam vel conferre vitam. Ideo offensum videtur multis modis, quod reprobatio sit causa non appositionis gratiæ.

Econtrario tamen videtur posse ostendi quod non sit ejus causa, imo sola merita humana. Sicut non appositionis gratiæ sola merita humana videntur esse in causa. Quod sic videtur asserere Augustinus super Malachiam (5): *Cui vult miseretur Deus, et quem vult indurat (Rom. ix): « Sed hæc Dei voluntas injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis; quia ipsi peccatores, cum propter generale peccatum massam unam fecerint, nonnulla tamen inter eos est diversitas. Præcedit enim aliquid in peccatoribus quo licet nondum justificati sint, digni tamen inveniuntur (4) justificatione, et item præcedit in aliis peccatoribus quo digni sunt obtusione. »* Ecce hic manifeste videtur dicere quod merita humana videntur esse causa non appositionis gratiæ, et ita non Dei reprobatio ejusdem rei est causa.

Ad quod dicendum quod iste terminus *reprobatio* nil ponit, sed removet tantum et excludit. Quod ostendit Augustinus (4*) sic: Sicut reprobatio Dei est nolle misereri, ita obduratio est non misereri. Illud est æternum et intelligitur negative, istud temporale. Illud est causa istius. Nam quia ab æter-

no noluit misereri, ideo non miseretur; sed illud scilicet *non misereri*, non est causa quare homo sit malus, nam omnes mali sunt, *ex quod sunt ex massa corrupta*; unde, et de jure omnes posset damnare, et cum miseretur apponendo gratiam, misericordia est. Econtrario tamen aliter est ubi totum sumitur affirmative. Nam quia prædestinat, gratiam confert in tempore; quæ collatio gratiæ temporalis causa est quare sit bonus, cum tamen non econtrario nolle misereri ab æterno non sit causa quare sit malus, nec etiam e converso. Non enim quia est malus non voluit misereri ab æterno, sed est causa obdurationis; nam quia malus est, non miseretur temporaliter. Non enim ergo dicendum quod, quia reprobavit, in beneplacito ejus fuit ut non apponeret gratiam: sed quia reprobavit non in beneplacito fuit ut gratiam apponeret, ut semper præponatur negatio verbo, non postponatur: quia nil etiam Deo attribuitur cum dicitur, Deus hunc reprobavit, sed idem est ac si diceretur: Deus non voluit ut huic apponeretur gratia in tempore, et vita in futuro.

In quo etiam pariter solum est quo quaeritur, *An Dei reprobatio sit causa temporalis obdurationis*; quod quidem sine scrupulo potest admitti. Nam quia reprobavit, obdurat, id est quia ab æterno non voluit misereri, non miseretur in tempore. Quod ergo dicitur, *Reprobatio est præscientia nequitiae*, etc. quasi quædam descriptio est non vera definitio, et ita intelligendum est. Quotquot reprobantur a Deo, reprobantur Deo nequitiam præsciente et poenam præparante. Si quis commodiorem viam solutionis invenit, non invidet, et forte potest alia solutionis via reperiri ad quam possumus induci ex eo quod Ambrosius dicit super Epistolam ad Romanos, reprobatio alia ab æterno, alia temporalis. Quæ autem temporaliter est idem est quod obduratio, vel defectio. Quæ autem ab æterno est, hoc est quod Deus præscit aliquem damnandum. Si enim reprobatio est ab æterno, quomodo non Deus? Quod si est, quis dicet nil Deo attribui cum dico, Deus est reprobatio Judæ, vel, Deus reprobavit Judam? Si quis tamen approbet priorem solutionem, de facili illam ad mentem hujus auctoris poterit retorquere dicendo, ideo dici reprobationem ab æterno; quia Deus ab æterno reprobavit quotquot reprobavit. Quæ autem ab Augustino super Malachiam prophetam dicuntur, dicunt quidam esse retractata (5), potest tamen exponi de temporali electione vel justificatione sic: *Cui vult miseretur, et quem vult indurat*, id est quem vult temporaliter eligit vel reprobat, *et hujusmodi Dei voluntas*, id est iste divini voluntatis effectus, *injustus esse non potest; venit enim de occultissimis meritis*, id est de occultis cau-

(1) Mag. 1, d. 41.

(2) Hæc August. Mag. d. 41, §. d. et dist. præced., § ult.

(3) Libro LXXXIII, Quæst., q. 68, quibusdam verbis mutatis.

(4) Al. *efficiuntur*, ut etiam infra habetur.

(4*) Lib. 1, ad *Simplic.*, qu. secunda.

(5) Alludit ad c. 23 l. 1, *Retract.*, in quo similia retractantur. Locus August. ex q. 68 inter 85, explicatur.

sis, id est de occulta Dei voluntate quam nomine meriti designat, quia, sicut ex meritis sequitur causaliter retributio, ita ex occulta Dei voluntate temporalis electio, id est gratiæ appositio: Quia, cum ipsi peccatores propter generale peccatum unam massam fecerint, de omnibus pro originali peccato facta sit quasi una massa perdita; nonnulla tamen inter eos diversitas est: præcedit enim aliquid in peccatoribus, scilicet voluntas Dei præveniens ipsos peccatores quo, id est qua voluntate quamvis non iustificati sunt, digni tamen efficiuntur justificatione a voluntate sua, ita eos iustificat ac si in eis præcederet quo digni essent justificatione, et item: Præcedit in peccatoribus quo digni sunt obtusione. Istud est planum. In omnibus enim indifferenter præcedit originale peccatum quo æque digni sunt obduratione (6): de qua massa si aliquos eripiat Deus, misericordia est, si aliquos in ea relinquat, iustitia.

Ex prædictis patet nil Deo attribui cum dicitur Deus istum reprobavit. Multo minus videtur aliquid attribui cum dicitur Deus isti subtrahit gratiam, vel istum obdurat, quod idem est, sicut de Pharaone legitur, *Ego-induravi cor illius (Exod. x)*. Quod tamen aliquid hac locutione Deo attribuitur, videtur quia idem est dicere Deus isti gratiam subtrahit, ac si diceretur facit ut non habeat. Cum

A 51 autem Dei facere non sit aliud quam velle, idem videtur ac si dicatur, Deus vult ut non habeat gratiam, et sic videbitur hoc termino vult divina essentia prædicari, sed potius negative intelligendum est, non vult ut habeat.

Sed dicit aliquis, cum gratia subtracta non possit homo non ruere. Igitur iudicium non debet homini imputari qui sine gratia nihil potest, sed Deo subtrahenti. Ad quod dicendum, quod non Deo sed homini imputandum est; quia merito hominis semper subtrahit gratiam. Verumtamen quamvis non mereretur homo sibi subtrahi gratiam, imputaretur ei; quia, cum gratis Deus appositus ei, in nullo injuriosus deprehendi potest, si quando vult, subtrahit ei; et ex vitio hominis est quod statim ruit ex quo subtrahit. Quod per simile potest ostendi. Ecce paries domus meæ minatur ruinam. Mutuo accepi lignum a vicino meo ad fulciendum; ille gratis commodat, necessarium est ei lignum, pro voluntate sua tamen accepit, et statim paries ruit, non est ex vitio subtrahentis, sed potius ex vitio parietis quod ruit, nec vicinus meus in aliquo mihi injuriam facit. Ut autem quæ prædicta sunt de reprobatione et prædestinatione facilius ex sensu a quo omnis doctrina initium sumit, intelligentiæ renuntientur, et memoriæ commendentur, subjecta oculis figura quod dictum est declaratur.

o	Prædestinatio	Opposita	Reprobatio		o
n	causa			causa	
u	Justificatio.	Oposita	Obduratio		u
s	causa			non causa	
n	Salvatio	Opposita	Damnatio		s

De Dispositione.

Sicut prædestinatio tantum est de hominibus salvandis, vel de bonis in præsentis vel in futuro eis conferendis, sic dispositio tantum de faciendis. Legitur enim in libro Sapientiæ: *Sapientia Dei attingit a fine usque in finem (Sap. viii)*, id est ab æterno usque in æternum immobiliter, et disponit omnia suaviter; dicit enim Gregorius (7): « Multi voluntatem Dei peragunt, unde mutare contendunt, et ejus voluntati resistentes obsequuntur, dum divinæ dispositioni militat quod per humanum studium resultat. » Quidquid ergo ab hominibus sit, divinæ dispositioni militat; ergo Deus omnia disponit. Quod si detur, videtur sequi inconveniens sic: Deus omnia disponit, et non disponit nisi facienda; ergo omnia sunt facienda. Item, Deus disponit omnia; ergo disponit et bona et mala; ergo disponit

C mala; ergo vult mala. Item, Deus disponit omnia et nulla male disponit; ergo omnia disponit; ergo omnia bene disponuntur a Deo: Nulla aliter disponuntur a Deo et aliter sunt, ergo omnia bene sunt. Item, omnia sunt, Deo disponente; Deus nil nisi bene disponit; ergo omnia sunt a bono dispositore, et bene disponente. Item, Deus omnia bene disponit; ergo omnia serviunt Deo quod et David dicit: *Omnia servant tibi (Psal. cxviii)*; ergo et diabolus servit Deo. Quod etiam videtur dicere Isaias: *Virga furoris mei (Isa. x)*; et super Danielelem nominatur columba Dei; item in Isaia, etiam ministri Dei. Quod tamen si quis recipiat, sic videtur objiciendum. Diabolus servit, vel ministrat Deo in omnibus in quibus enim Deus sibi ministraturum disposuit, et prout Deus disposuit; ergo diabolus bene servit Deo; ergo ex charitate. Item dia-

(6) V. Aug. ep. 105, *De corrup. et grat.*, c. 7, lib. 1, ad *Simplic.* q. 2. *Ench. 98. De Prædest. et*

gr., cap. 3, 6 et 7. *De Prædest. Sanct.*, c. 8 et seq. (7) Citatur a Mag. 1, d. 47, § b.

solus servit Deo; ergo aliquid opus ejus placet Deo. Econtra tamen, nullum opus diabolus facit in quo non offendatur Deus; ergo nullum opus diaboli placet Deo. Item, Deus vult aut non vult ut faciat quæ præcepit. Si vult, cum in omnibus quæ facit diabolus **52** offendatur Deus; ergo Deus offenditur in his quæ vult fieri. Si Deus non vult ut faciat diabolus quod præcipit eum facere, ergo præcipit ut faciat? Item, diabolus servit Deo, ergo obedit ei.

Prædictis respondendum est per ordinem, et dicendum quod dispositio Dei accipitur pro providentia, ut cum dicitur: Sapientia Dei disponit omnia et prævidet omnia antequam fiant. Interdum pro providentia cum beneplacito secundum quod non est recipiendum quod Deus omnia disponat, nisi sub hoc sensu, id est de omnibus disponit; quia tam de bonis quam de malis elicit Deus voluntatem suam, cum bonos remunerat et malos punit. Et ita hac extrema significatione frequentius et magis proprie accipitur pro providentia et beneplacito. Unde non videtur dandum, Deus omnia disponit nisi sub prædicto sensu hoc dicatur. Non est tamen negandum quin omnia serviant Deo. Nam omnia ei servant, id est ei præstant materiam laudis, et diabolus ei servit et approbat ejus opera quæ operatur, non quibus operatur; opera operata (8) ut dici solet, non opera operantia; quæ omnia mala sunt, quia nulla ex charitate. Sicut approbavit Deus passionem Christi illatam a Judæis et quod fuit opus Judæorum operatum; non approbavit opera Judæorum operantia, et actiones quibus operati sunt illam passionem; pro actione enim diaboli offenditur Deus, sed non pro acto; nec vult Deus ut diabolus faciat eo modo quo facit quod præcipit ei facere Dominus.

Si tamen inveniatur scriptum quod præcipiat Dominus diabolo aliquid facere, sicut forte in libro Regum (cap. xxii) de deceptione Achab, de quo tamen post plenius agetur, non est intelligendum quod præcipiat quasi velit; vel si vult, ut faciat sicut facit. Licet enim faciat diabolus quod vult Dominus, non tamen facit sicut vult Dominus, et ideo semper peccat, nec servire diaboli est regnare. Istud enim dictum est de illo servitio quod si ex charitate, quod est causa regni; et regnat qui Deo servit ex charitate; et super carnem et super hostes spirituales. Nec mirum si diabolus qui rationalis est creatura Deo serviat, cum etiam de irrationali creatura idem legatur; ut ibi, *Mare et ventus obediunt ei (Matth. vii)*, quia imperat eis ac si essent animata, et sæpe quasi ad animata ad ea dirigitur sermo. Unde Moyses: *Audite cæli quæ loquor (Deut. xxxii)*; Isaias: *Audite cæli, et auribus percipite terra (Isa. i)*. Dicuntur ergo eis obedire quia de eis ad nutum suum facit. Sicut in pharmacia materia dicitur obediens medicinæ, quia de ea et in

ea operatur. Dicunt ergo omnia Deo servire, quia de omnibus Dei voluntas impletur et de malis quædam elicit Deus; ergo de omnibus et bonis et malis impletur Dei beneplacitum. Non tamen dispositio de omnibus est, sed de faciendis, scilicet de præmiis electorum et pœnis reproborum.

Hactenus ergo de his quæ supra posita sunt, id est de præscientia et prævidentia, dispositione et providentia, sapientia et scientia, prædestinatione et reprobatione (9). Præscientia igitur sive prævidentia, quod idem est, tam bonorum quam malorum est et futurorum tantum; providentia est gubernandorum, dispositio est faciendorum; et tantum bonorum si proprie accipitur: Sapientia et scientia tam de bonis quam de malis, de præsentibus, de præteritis, de futuris, de temporalibus et æternis; prædestinatio est hominum salvandorum. Unde Apostolus: *Quos prædestinavit fieri conformes imagini Filii sui (Rom. viii)*; et bonorum quibus hic in præsentibus dantur et in futuro coronabuntur. Unde Isaias: *Oculus non videt, Deus, absque, te quæ præparasti diligentibus te (Isa. lxiv)*. Reprobatio est de hominibus damnandis.

CAPUT XVII.

De hujusmodi nominibus diligendus, timendus, an secundum essentiam de Deo dicantur?

Solet quæri de hujusmodi nominibus, *diligendus, timendus*, an dicantur de Deo secundum essentiam. Cum enim ab æterno Deo convenient, aut secundum essentiam, **53** aut secundum relationem. Certum est autem quod dicuntur secundum relationem æternam; ergo secundum essentiam dicuntur; ergo non dicuntur cum magis et cum minus, quia divina essentia non intenditur et remittitur. Item quia Deus est Deus, est diligendus; quia est Deus est timendus: ergo non est magis diligendus quam timendus. Item, quia est misericors est diligendus, quia est justus est timendus, non est magis misericors quam justus, et econtrario: ergo non est magis diligendus quam timendus; vel ita, æque justus est et misericors: ergo æque diligendus est et timendus. Econtrario tamen facile est ostendere quod magis est diligendus quam timendus. Misericordia ejus superexaltat iudicium, et *Miserationes ejus super omnia opera ejus (Psal. cxliv)*. Ergo magis misericors est quam justus; ergo magis diligendus quam timendus. Item, diligendus est quia Deus, et diligendus quia homo; ergo magis diligendus quia Deus est et homo, quam quia est Deus. Item in Canticis super illum locum: *Qualis est dilectus meus ex dilecto Filius ex Patre (Cant. v)*. Ex qua parte magis debet diligere quam timeri.

Sciendum est ergo quia hujusmodi nomina dicta de Deo divinam essentiam prædicant, et præterea quosdam effectus in creaturis notant. Sicut dictum sacramentis.

(9) Mag. i, d. 35, § 1.

(8) Hinc conjice hanc operis operati nomenclaturam non ita neotericam esse ut quidam volunt; quam etiam infra usurpat capite 6, ult. libri, ubi de

de istis nominibus *justus, misericors*. Cum enim A dicitur, Deus est diligendus, probatur dignitas quæ est dignus diligi, quæ est divina essentia. Præterea subinnuitur quidam effectus in creaturis quo tenentur eum diligere. Similiter cum dicitur, Deus est timendus, probatur eadem dignitas, et subinnuitur alius effectus; ergo si secundum principalem significationem eis addatur, magis aut minus incongrua est locutio. Si vero ad effectus creaturarum referatur comparatio, verum est quod pro quibusdam tenemur eum diligere. Pro aliis magis timere, sicut dictum est de misericordia et de justitia. Cum vero addito ablativo dicitur, Deus est magis diligendus a nobis quam timendus, non probatur divina essentia. Sicut nec cum dico, Deus est creator, sed est solus, dignum est ut nos diligamus Deum. Nec B est mirum si de Deo fiat sermo, et per subinnuitionem non Deo, sed creaturæ aliquid tribuitur, sicut cum dicitur, Deus est creator, id est res, Deo volente, de non esse prodeunt ad esse. Si ergo quærratur utrum a nobis sit magis diligendus quam timendus, dicimus quia ita est. Motus enim dilectionis in nobis erga Deum omnes alios motus superare debet, et pro quibusdam diligendus est magis a nobis quam pro aliis, quia pro operibus recreationis magis quam pro operibus creationis. Sic forte magis tenemur eum magis diligere quia pro nobis passus quam quia Deus; sed non tenemur eum magis diligere, quia pro nobis passus est quam quia Deus; imo tenemur eum magis diligere quia Deus, C quam quia passus. Nam iste motus omnes debet excedere, et ita patet quia magis tenemur eum diligere quia Deus et homo quam quia Deus, sed non magis diligere. Quidam tamen recipiunt quod magis tenemur eum diligere, quia est Deus, quam quia est homo, vel quia passus. Quod ideo verisimile est quia quidquid beneficii nobis impendit in humanitate, totum fecit ex divinitate. Unde nihil est pro quo magis tenemur eum diligere, quam pro divinitate.

Si vero quærritur an sit magis diligendus quia Deus et homo, quam quia Deus? Si essentia divina probatur, incongrue dicitur; si ad effectum referas, verum est quod magis tenemur, quia Deus et homo, quam quia Deus, id est quam quia recreator; sed non tenemur magis diligere. Fallacia; Deus est magnus quia Deus, et est magnus quia est homo: ergo major est, quia est Deus et homo quam quia Deus. Aliorum solutiones ex prædictis patent. Item, cum Deus diligendus sit quia creavit mundum; et longe incomparabiliter majus fuit generare Filium, longe amplius videtur diligendus, quia genuit Filium, ut videtur, et exhibenda ei videtur latria quia Pater, et eadem quia Deus, et multa alia inquiri possunt, quæ, quia inusitata sunt, sub silentio sunt prætereunda.

54 CAPUT XVIII.

De vocabulis abstractis, cujusmodi sunt, Deitas, paternitas.

Sunt alia vocabula de quibus dubium est an dicantur de Deo secundum essentiam, cujusmodi sunt omnia abstracta, ut divinitas, essentia, paternitas, filiatio, et hujusmodi proprietates: de quibus etiam sub speciali dubitatione relinquimus an de tribus personis dicantur secundum essentiam, an secundum relationem, quia si hæc secundum essentiam dicantur. Ergo Pater essentia sua est essentia, et Deitate Deitas est. Item, si Pater essentia sua est paternitas; ergo idem est ei esse Deum et paternitatem esse; ergo cum Pater, Filius et Spiritus sanctus sint unus Deus, ipsi sunt una paternitas; ita et Filius, et Spiritus sanctus est paternitas. Si vero secundum relationem dicitur; ergo nomine paternitatis refertur Pater ad Filium et Spiritum sanctum; et ita potest dici, Pater est paternitas Filii, quod incongrue videtur dictum. Ideo dicunt quidam hæc nomina excludenda ab illa regula, qua dicitur: *Omne quod de Deo dicitur, ab æterno vel secundum essentiam, vel secundum relationem dici.* Et de his quidem nominibus paternitas et filiatio certum voluimus esse quod non prædicant essentiam in Deo sicut mox patebit in tractatu *Relatorum*, licet nullum videamus sequi inconueniens, si hoc dicatur de his nominibus essentia, divinitas.

CAPUT XIX.

De his terminis, esse a Patre, Deus de Deo, et hujusmodi.

(10) Quærritur etiam de his terminis *esse a Patre, Deus a Deo*, an essentiam, an relationem prædicent? Videtur enim dici secundum essentiam esse a Patre; cum hoc tam de Patre quam de Filio, quam de Spiritu sancto posset dici. Quod si est, tota Trinitas est a Patre, sicut tota est unus Deus, ergo tota Trinitas est ab aliquo; ergo aliquid est principium Trinitatis. Item, quidquid habet Filius, habet a Patre, Filius est a Patre; ergo hoc habet a Patre quod est a Patre, et quidquid habet Filius habet a Patre; ergo Filius habet a Patre, habere a Patre esse a Patre; et ita in infinitum potest procedere ratiocinatio. Item, si dicatur illud tantum, *Deus de Deo*, dici secundum essentiam; ergo Pater, et Filius, et Spiritus sanctus unus Deus de Deo sunt, secundum regulam suprapositam: *Quidquid de Deo secundum essentiam dicitur, et de singulis personis dicitur singulariter, et de illis in summa singulariter non pluraliter.* Et alia est regula: *Quidquid in sancta Trinitate dicitur ad se, ut dicitur alterum sine altero*: ergo nec Filius sine Patre est Deus de Deo, sed secundum essentiam dicitur. Ideo dicunt quidam quod hi termini ab eisdem regulis sunt excipiendi.

Aliis videtur hujusmodi terminis figurari et divinam essentiam et relationem, ut ad ipsum quod dicitur Deus vel esse dicitur secundum essentiam. Quod autem dicitur *de Deo vel a Patre*, dicitur se-

(10) Magist. 1, Sent., d. 27.

cundum relationem, sicut supra dictum est, de hoc termino *potens generare*. Quæ opinio in hoc infirmari potest; quia secundum hoc essentia divina diceretur relative, quod tamen falsum est. Divina enim essentia nec gignit, nec gignitur, et ita post plenius docebitur. Possunt ergo alii hujusmodi terminis significare relationes; quia idem est dictum, Filius est Filius, ac si dicitur, Filius est Deus de Deo: et ita de Spiritu sancto; et cum hoc quidem dicitur de hoc termino *esse a Patre*, non videtur dici. Potest enim significari eadem relatio qua hoc nomen *Filius*, ut idem sit dicere, Filius est Filius, ac si dicatur, Filius est a Patre, et Spiritus S. est Spiritus sanctus, ac Spiritus sanctus est a Patre vel a Filio. Nullo enim modo est a Patre quo etiam non sit a Filio, et econtrario, et ita æquivoce dicitur **55** de Filio et de Spiritu sancto *esse a Patre*: sed cum dicitur de Patre quod ipse est a Patre, nil in Deo ponimus, imo potius removemus. Nam idem est ac si diceretur, Pater non est ab alio quam a se.

De hoc termino *Deus de Deo* dici potest quod nec secundum essentiam, nec secundum relationem probatur de Deo. Nam regula ista data est de incomplexis, et accipitur ibi hoc nomen *Deus* personaliter pro relativis, sed non relative. Nam idem est ac si dicatur Filius de Patre.

Et nota quod sicut dicit Augustinus (11), id solum dicitur illud de illo quod ambo sint, et secundum illud nomen potest fieri talis assignatio *hoc de hoc*: quod ambobus, vel potius tribus convenit. Non enim dicitur de Filio quia unus solus est ibi Filius. Nec mirum si tali junctura ponitur hoc nomen Dei personaliter. Nam et alibi ita invenitur positum, ut cum dicitur, Deus passus est, mortuus est, sepultus, et hujusmodi. In aliis etiam locutionibus nomina essentiaæ sæpe ad significationesveniuntur deducta, ut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas vel dilectio Spiritui S. attribuitur, cum tamen quodlibet istorum de Deo secundum essentiam dicatur, nec sine ratione sit (12). Nam cum audisset homo in sacra Scriptura Deum vocari Patrem et Deum Filium, existimavit forte, vel æstimare posset, tale aliquid esse in Deo quale aliquid est in homine; quia non viderat Deum Patrem cum vidisset hominem. Nam inter homines Pater est prior Filio, et ex antiquitate in eo est defectus; Filius est posterior Patre, et ex posteritate in eo sensus imperfectio solet esse. Ne quis simile de Deo æstimaret occurrit Scriptura nominans Patrem potentem, Filium sapientem. Similiter Spiritus nomen est inflationis et superbiæ. Igitur humana conscientia propter rigorem et crudelitatem ad Deum metueret accedere, mox occurrit Scriptura eum vocans benignum et mitem. Ita Pater potens, Filius sapiens, Spiritus sanctus benignus vel diligens intelligitur. (13) Non quod solus Pater sit ibi potens, vel Filius ibi sit sapiens solus, vel Spiritus

A solus sit ibi diligens; sed propter supradictas rationes appropriantur hujusmodi nomina Patris, appropriatione nominis, non rei; sunt et aliæ appropriationes quæ sunt nomine et re, quas in fine sequentis capituli sub certo numero comprehendendo ponemus, et ad oculum sicut ex auctoritate Scripturarum collegimus, demonstrabimus: et quia supra de potentia satis disseruimus, de ea ad præsens nil dicemus, sed de sapientia et dilectione ut ita secundum ordinem de his quæ supra exorsi sumus, inchoemus scilicet de essentialibus vocabulis quæ personaliter accipiuntur.

CAPUT XX.

De his terminis, sapientia Patris, sapientia ingenta.

(14) Primo igitur volenti agere de sapientia Patris occurrit istud Apostoli tractandum: Christus est Dei virtus et sapientia (I Cor. 1). Nam si Pater sapientia Patris est sapiens, et Filius est Patris sapientia; ergo Pater est sapiens Filio. Sed idem est Patri esse sapientem et esse; ergo Pater est Filio, non ergo Filius a Patre, sed Pater a Filio videtur esse. Quod Pater sit sapiens, sapientia Patris facile est ostendere sic: Pater est sapiens aliqua sapientia; ergo sua vel alterius sapientia, sed non est sapiens alterius sapientia; ergo Pater est sapientia sua sapiens; ergo sapientia sui, et ita Pater est sapiens sapientia Patris. Item, Pater unam solam habet sapientiam, quia ipse est sapiens, et quæ est sola sapientia Patris. Nulla est ergo sapientia Patris qua Pater sapiens non sit, et Pater est sapiens sapientia Patris quæ est Filius, et ita Filio. Ad quod dicendum quod Pater quidem sapiens est sapientia Patris. Sed iste terminus *sapientia Patris* æquivoce accipitur, potest enim intelligi intransitive inter notum et genitum, id est sapientia quæ est Pater, secundum quod verum est Patrem esse sapientem **56** sapientia Patris, id est illa sapientia quæ est Pater. Ille enim sapiens est tota Trinitas. Potest iterum intelligi transitive sapientia Patris, id est quæ procedit a Patre vel gignitur a Patre, quod proprie de Filio (qui est sapientia genita) dicitur; qui proprie sapientia Patris, quia eam genuit Pater, illa dicitur sapientia Patris, quia ea est sapiens Pater; et ita alia est ratio dicti cum dicitur sapientia Patris esse Filius, et alia cum dicitur esse essentia divina, quæ communis est Trinitati, quod ex diversitate construendi prudens inquisitor dignoscet.

(15) At dicet quis, secundum hoc non una sola est sapientia Patris. Quod etiam rationibus astruere conabitur. Sic Filius est sapientia Patris genita, qua Pater sapiens non est; est etiam Pater sapientia Patris ingenta et ea Pater sapiens est. Est ergo quædam sapientia Patris qua Pater sapiens est, et ipsa non est illa sapientia Patris, qua Pater sapiens non est; ergo non una tantum est sapientia Patris. Item sapientia ingenta est sapientia Patris, et sa-

(11) Aug., l. vi, *De Trinit.* cap. 2, sub finem.

(12) Mag. 1, d. 34, § 7.

(13) Mag. 1, d. 34, § 6, 7 et 8.

(14) Mag. 1, d. 32, § 3, etc. et etiam d. supra citata.

(15) Mag. supra § 6.

scientia genita est scientia Patris. Non est aliqua scientia genita, scientia ingenita. Non est igitur tantum una scientia Patris. Item Filius est scientia Patris, nec Filius est scientia sui, vel Spiritus sanctus; ergo Filius est scientia solius Patris; ergo Filius non est scientia trium personarum; ergo aliqua est scientia Patris quæ non est trium personarum, et aliqua est scientia Patris quæ est trium personarum; ergo non una sola est scientia Patris. Hæc et similia inducuntur a quibusdam magis sophisticè quam verè procedentibus ad ostendendum non unam solam esse scientiam Patris. Cujus causa contrarium constat esse verum; scilicet quod una sola sit scientia Patris: quia licet in Trinitate sit scientia, quæ est communis toti Trinitati et quæ est ipsa Trinitas, qua qualibet persona in Trinitate est sapiens, sit etiam ibi Filius qui est scientia Patris, ut testatur Apostolus (*ibid.*), qua scientia Pater non est sapiens, nec scientia qua genuit, cum sit illi non solum ut sit sapiens, sed etiam ut sit. Non tamen ideo ducuntur scientiæ, quia persona Filii quæ intelligitur, cum dicitur scientia ingenita, una eademque scientia est quæ essentia Dei est et intelligitur tribus personis. Filius enim qui est scientia Patris, qua Pater sapiens non est, est ea scientia qua Pater sapiens est, id est essentia divina (16); quod potes videre per similem. In Trinitate est dilectio, quæ est Pater et Filius et Spiritus sanctus, et tamen Spiritus sanctus proprie dicitur dilectio Patris, quæ non est Pater vel Filius, sicut nec Spiritus sanctus est Pater vel Filius; nec ideo tamen ducuntur dilectiones, quia dilectio Patris, quæ proprie Spiritus sanctus est, etiam est dilectio, quæ tota Trinitas est: sicut Spiritus sanctus est essentia, quæ est Trinitas, non est Trinitas, ita adaptabis in scientia.

At iterum oblatrabit quis: Eadem scientia est scientia genita et scientia ingenita: ergo eadem scientia est genita et ingenita, fallacia. Idem Deus est Deus genitus et Deus ingenitus; ergo idem Deus est genitus et ingenitus. Solutionem orationis, quia jam dicta est, non est opus iterare. Replicatio enim verborum potius dispendium prolixitatis et perturbationem mentis generat, vel in doctrina, vel in Scriptura, quam promoveat vel exerceat.

Item Filius est tantum scientia quæ est communis tribus personis. Illa nec gignit, nec gignitur: ergo Filius illa sola scientia quæ nec gignit nec gignitur; ergo Filius est sola scientia quæ non gignitur et ita quæ non est genita, et sic Filius est scientia quæ non est genita. At Filius est una scientia, et nulla quæ non est, sit illa: ergo Filius nulla scientia est quæ sit genita; ergo non est scientia quæ est genita. Item, Pater et Filius sunt una sola scientia quæ non est genita, Pater non est scientia quæ sit genita; ergo Filius non est scientia quæ est genita. Ad hoc dicendum quod

A quando hoc nomen scientia per se ponitur, id est absque dictione quæ faciat ipsum accipi personaliter, ad essentiam refertur: sed cum adjunctis *genitus et ingenitus*, et 57 hujusmodi, ad personas deducitur, ut scientia genita pro solo Filio dicatur; scientia ingenita pro solo Patre, nisi quis hoc nomen *ingenitus* ita accipiat, ut potius removeat quam ponat. Tunc forte enim essentiam figurat quæ ingenita est, id est non genita. Ita etiam cum dicatur *scientia de scientia* ex ipsa junctura locutionis patet unum pro Patre, alterum dici pro Filio. Sed quando interposito nomine relativo, quo mediante, adjunguntur ei prædicta nomina, ut cum dicitur Filius est scientia quæ est genita, vel est scientia quæ non est genita, non ita perspicuum est, an essentialiter an personaliter teneatur. Si enim essentialiter ponatur, verum est Filium esse scientiam quæ non est genita, id est divinam essentiam quæ nec gignit nec gignitur; si vero personaliter ponatur, quod videtur ex adjuncto, non est verum Filium non esse scientiam, quæ non est genita. Imo Filius est Filius qui est genitus, et ita Deus qui est genitus, vel scientia quæ est genita.

Facile tamen est ad hoc ratiocinari. Scientia quæ est Deus non est genita, illa est Filius ergo scientia quæ est Deus et non est genita, est Filius. Item, Pater et Filius sunt scientia non genita; ergo Filius est scientia quæ non est genita. Item, Filius est scientia quæ est genita, ergo Filius est scientia, et illa est genita, quod videtur verum. Eo quod hoc nomen *scientia* ibi per se positum sine adjuncto, ad essentiam videtur referendum, quæ essentia nec gignit, nec gignitur. Ideo nec nomen sine distinctione idem affirmandum vel negandum, ut si indissonanter sophista fecerit syllogismum ridiculus appareat. Filius est scientia quæ non est ingenita; ergo Filius est scientia quæ non est scientia ingenita; vel ita, scientia communis tribus personis non est genita; ergo non est scientia genita, fallacia ad utrumque. Filius est Deus qui non est genitus. ergo est Deus qui non est Deus ingenitus. Ad secundum sic divina essentia non est genita; ergo non est Deus genitus. Et ad omnia argumenta quæ hic formari possunt, ut his terminis, instantiam invenies generalem, si habitudines argumentationum et complexiones diligenter inspexeris.

(17) Quæri solet an Pater sit sapiens scientia genita vel ingenita? et quod non sit sapiens genita, patet tum ex prædictis, tum ex hoc etiam; quia cum hæc locutio duobus modis tantum possit resolvi, *Pater est sapiens scientia genita*, id est scientia genita, vel per scientiam genitam, utrumque constat esse falsum; quia nihil habet Pater a Filio, imo Filius quicquid habet, habet a Patre. Quod etiam Pater non sit scientia ingenita sapiens, ita voluit ostendere: Pater est sapiens tantum illa scientia quæ communis est tribus personis: ergo non est sa-

(16) Ita Mag. supra § 7.

(17) Mag., § 3.

piens sapientia ingenita. Cui sic potest instari : A non re, ita bonitas vel dilectio Spiritui sancto. Unde notandum est diligenter, quia qua ratione dicitur Pater est sapiens sapientia quam genuit ; quia si diceretur ea esse sapiens, non ipsa ab eo, sed ipse ab ea intelligeretur esse ; ita pariter non debere concedi quod Pater vel Filius diligit dilectione, quæ tantum Spiritus sanctus est ; quia, cum idem sit ibi diligere quod esse, si ea diligit Pater vel Filius ; non Spiritus sanctus videtur esse a Patre et Filio, sed Pater et Spiritus sanctus (21). Ad quod ita objicitur : Idem est tam Patri quam Filio diligere et esse ; Pater et Filius diligit Spiritu sancto ; ergo sunt Spiritu sancto. Item Pater et Filius eo sunt quo diligunt, sed diligunt Spiritu sancto ; ergo sunt Spiritu sancto. Quod ergo Pater Filium diligit Spiritu sancto, dicit Augustinus sic (22) :

(18) De Filio etiam quæritur : An sit sapiens sapientia genita, vel sapientia ingenita, id est sapientia ingenita, id est a Patre, a quo etiam habet ut sit Deus, vel est sapiens per sapientiam ingenitam, id est Patrem per quem etiam est. Utrum autem sit Filius sapientia genita sapiens, hic in disputatione esse potest. Si enim intelligatur hæc præpositio, A, ut ita resolvas : Filius est sapiens a sapientia genita ; falsum ; quia non a se est Deus, sed a Patre. Si vero ita resolvas, Filius est sapiens sapientia genita, id est seipso, nil per se ipsum simpliciter et absque determinatione concedunt quidam. Filius enim est Deus per se et est per se et non est a se, vel de se : quod confirmatur auctoritate Hilarii (19) : « Natura cui contradicis hæretice, hæc est unitas ut ita per se agat Filius ut non a se agat. » Alii distinguunt cum proponitur, Filius est sapiens seipso vel per seipsum. Si enim sui natura et essentia sapiens intelligatur, verum 58 est ; si vero a se vel de se, falsum. Et quod dictum est de Filio intelligendum est de Spiritu sancto.

Ut ergo breviter intelligamus, sunt quatuor propositiones, quarum quælibet dupliciter est intelligere. Pater est sapiens sapientia genita utroque modo exposita, falsum est. Pater est sapiens sapientia, utroque modo exposita, vera sive per se, sive per alium. Filius est sapiens sapientia genita, si per, A, resolvas, falsum est ; si vero per hanc præpositionem, per, verum dicitur, ut ait Hilarius, Filius sapiens sapientia ingenita utroque modo vera. Qui iam tamen dicunt quod nec sapientia genita nec sapientia ingenita Pater vel Filius dicendus est, quia nec Pater nec Filius sapiens est, nec sapientia convenit tribus personis ; quæ nec genita, nec ingenita, nec procedens dici debet, quia sapientia illa, id est divina essentia indistincta est. Huiusmodi autem voces, genita, ingenita, procedens, proprietates significant. Si tamen hoc nomen ingenitus removeat et non ponat ut idem sit dicere sapientia ingenita de se dicatur sapientia non genita, pro essentia potest accepti ut quibusdam placet. De hoc nomine tamen ingenitus postea latius tractabitur.

CAPUT XXI.

Quid significetur hoc verbo, diligit, cum dicitur, Pater diligit Filium?

(20) Sicut sapientia Filio appropriatur nomine

« Manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque conjungitur ; quo genitus a gignente diligitur genitoremque suum diligit : suntque non participatione, sed essentia sua neque dono superiori naturæ (23), sed suo proprio servantes unitatem Spiritus in vinculo pacis. » Illic manifeste videtur dicere tres esse unum qui diligitur, et tertium quo se illi diligit, neutrum eorum esse qui se diligit. Et apertius etiam quando subjungit, quod diligunt, sed proprio dono, id est Spiritu sancto quod est proprium donum Patris et Filii. Alibi etiam dicit Augustinus (24) : « In illa Trinitate quis audeat dicere Patrem et Filium non diligerem, nisi per Spiritum sanctum scilicet. » Difficile quidam hanc questionem ad unguem explanare, nec nos quidem aliquid novi adinvenire, ne in cælum os ponamus, ausi sumus. Quod tamen ab aliis in solvendo audivimus in medium deducimus. Dicunt quidam non esse admittendum, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, id est unanimiter et concorditer operantur benignitate sua : quæ benignitas in sacra Scriptura Spiritui sancto attribuitur. Secundum hoc nil attribuitur Patri vel Filio, cum dicitur Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, sicut nec cum dicitur, Pater et Filius creant animas, sed quia secundum hoc Pater et Filius ex tempore et non ab æterno diligunt se Spiritu sancto.

Melius dicunt alii hoc verbum diligerem non esse ibi positum tropice, sed etiam propria significatione, ut sit sensus, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, id est benignitate sua ; quia Spiritui attribuitur benignitas. Ponitur ergo divina essentia sive dicitur, Pater diligit Filium Spiritu sancto, sive, Filius diligit Patrem Spiritu sancto, sive dicatur, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, vel Spiritus sanctus diligit Patrem et Filium Spiritu sancto, vel quocumque alio modo fiat variatio. Quod ergo ab Augustino (25) dicitur ita exponendum vi-

(18) X, L. Mag., § 4 et 5.

(19) De Trinit. post medium.

(20) Mag. I, d. 52, § 1 et 2.

(21) Forte, sed Pater et Filius a Spiritu sancto.

(22) Aug., l. iv. De Trinit., c. 5, ab initio.

(23) Apud August. alicujus loco natura.

(24) Lib. xv De Trinit. c. 7, sed paulo aliter apud Aug. ibid.

(25) Ubi supra.

detur: « Sunt servantes unitatem Spiritus in vinculo pacis, » id est diligunt se. Et est satis familiaris usui expositio; solet enim dici de duobus qui vinculo pacis astringuntur; quod servant unitatem Spiritus, imo qui sunt unus Spiritus. Est ergo sensus, servant unitatem Spiritus in vinculo pacis, id est diligunt non participatione, id est non participata dilectione, quæ est eorum essentia, neque dono superioris alicujus diligunt se, id est non habent hanc dilectionem ab aliquo superiori, qui non habent superiorem, sicut nos idipsum quod diligimus a superiori habemus, sed suo proprio dono se diligunt, id est essentia quæ proprium donum eorum, id est Spiritus sanctus proprio dono, id est propria benignitate, quæ appropriatur eorum dono et Spiritui sancto, significat communem benignitatem trium, sed personaliter positum prædicat notionem, vel potius cum notione.

Quidam tamen aliter volunt construere, sic, *servant unitatem pacis*, id est vinculo Spiritus, id est per vinculum Spiritus, id est per Spiritum sanctum qui est vinculum amborum. Et ita expressius videtur dicere Augustinus quod diligunt se per Spiritum sanctum. Sed, si ita exponitur, nihilominus congruit prædictæ expositioni, quia servant unitatem pacis per vinculum Spiritus, id est per vinculum benignitatis quæ appropriatur Spiritui sancto. Non enim dicitur Spiritus ineffabile vinculum Patris et Filii, nisi quia illi appropriatur benignitas, quæ est ineffabile vinculum, ut non per Spiritum sanctum personaliter intelligatur Pater et Filius connexi, sed per benignitatem quæ appropriatur Spiritui, quæ non nisi essentia divina potest intelligi. Huic tamen contrarium videtur quod ait Augustinus (26): « Illa tria unum sunt propter Patrem, æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum sanctum. » Si tamen diligentius attendantur duæ præcedentes clausulæ, nil erit quod movere possit iunctio dictum. Sicut enim liquido apparet esse falsum iuxta superficiem verborum: illa tria esse unum propter Patrem, æqualia propter Filium: (non enim unum sunt propter Patrem, sed propter unitatem quæ Patri attribuitur; nec sunt æqualia propter Filium, sed propter æqualitatem quæ Filio attribuitur.) Ita perspicacius intuenti liquido apparebit falsum, illa tria esse connexa propter Spiritum sanctum. Non ita intelligas, id est per benignitatem quæ Spiritui sancto attribuitur. Quare autem Patri unitas, Filio æqualitas attribuitur, nonne supra diximus nos de huiusmodi appropriationibus tractantes? Sic ergo ad prædicta secundum Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, scilicet nomine Spiritus sancti, benignitas Spiritus sancti intelligatur.

At dicet aliquis, si Pater dicitur diligere Spiritu

A sancto, quia diligit dilectione communi tribus personis, quæ appropriatur quandoque Spiritui sancto, ergo Pater dicendus est sapiens Filio, quia est sapiens sapientia communi tribus personis quæ attribuitur Filio. Ad quod dicendum quod non ideo provenit; quia, quamvis quod commune est utrique conveniat, non tamen communitatis signum est in Filio, sicut in Spiritu sancto: Spiritus sanctus namque ad utrumque refertur, quia ab utroque procedit, Filius tantum ad Patrem. Item Augustinus ait (27): Si Pater est sapiens sapientia genita, ipsa non est a Patre, sed Pater est ab ipsa. Si igitur Pater est sapiens sapientia communi tribus personis, Pater est ab ipsa, non enim ipsa a Patre, et si est ab ea. Ergo per generationem vel alio modo, ideo ita exponimus: Si Pater est sapiens sapientia genita, cum ipsa sit ab alia persona, et alia persona sit ab ipsa, ipse Pater ab ea, non ipsa est a Patre. Hoc de sapientia communi tribus personis dici non potest, cum nulla persona sit ab ea.

Alii dicunt eandem notionem prædicari cum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto; et cum **60** dicitur, Pater et Filius sunt principium Spiritus sancti ut idem sit dicere, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto ac si dicatur, Pater et Filius ununtur inspirando Spiritum sanctum; scilicet Pater diligit Filium Spiritu sancto, id est spirat Filio Spiritum sanctum, qui est amborum communio similiter Filius diligit Patrem Spiritu sancto, id est spirat Spiritum sanctum qui est amborum communio, vel Pater diligit Filium Spiritu sancto, id est spirat Spiritum sanctum ad Filium, id est dat Filio quod Filius spirat Spiritum sanctum. Cum ergo dicitur, idem est Patri diligere et esse, Pater diligit Filium Spiritu sancto, ergo est Spiritu sancto, fallacia est æquivocationis. Nam hoc verbum *diligo* prius prædicat divinam essentiam, post, cum assumitur, significat relationem. Cum enim per se dicitur, Pater diligit Spiritu sancto, falsum est, quia essentia ponitur; sed, addito accusativo, ad significationem relationis transfertur. Ideo sic instant: Idem est Deo esse et posse; Deus potest omnia; ergo est omnia. Cum vero dicitur, Pater et Filius eo sunt quo diligunt bonum, recipiunt; quia essentiam significat hoc verbum *diligunt*, si quaestio sit neutrius generis. Cum vero assumitur Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, aliud assumitur quam sit propositum, quia medius terminus dissimiliter accipitur; ideo ita instant: Non est nisi Pater per quem Filius est, sed Filius per se est; ergo Filius est Pater; sed his qui hoc dicunt difficile est dicere quid prædicetur his propositionibus, Spiritus sanctus diligit Patrem vel Filium, vel Spiritum sanctum Spiritu sancto; Pater vel Filius diligit Spiritum sanctum Spiritu sancto, quia non potest his prædicari relatio, cum per relationem non

(26) Lib. I. *De doctrina Christ.* c. 5, *Tria hæc unum: omnia propter Patrem; æqualia omnia propter Filium;*

connexa omnia propter Spiritum sanctum.

(27) Hæc apud Mag. dist. 32, § 3.

distinguat Spiritus sanctus a Spiritu sancto. Et A circa hujusmodi propositiones plurimum possunt coarctari. Cum ergo hoc verbum *diligo* per se positum, essentiam significet (cum accusativo nec significet relationem, unde recipiunt, Pater diligit Filium Spiritu sancto) non videtur dandum; Pater diligit Filium sua essentia, sicut Pater non spirat Spiritum sanctum, scilicet sua essentia; cui videtur contradicere auctoritas supraposita: « In illa Trinitate quis audeat dicere Patrem nec se nec Filium diligere, nisi per Spiritum sanctum (28)? » quod non tantum Spiritu sancto diligit Pater Filium, sed etiam sua essentia. Quod tamen ipsi ideo dictum putant, quia Pater non habet auctoritatem diligendi a Spiritu sancto. Non ergo negat Augustinus in illa auctoritate, Patrem diligere solummodo per Spiritum sanctum, sed auctoritatem diligendi habere a Spiritu sancto. Aliter enim non idem esset Patrem diligere Filium sua essentia, quam dono suo, quod ipsi dicunt: quia in auctoritate inveniunt, ita tamen intelligentes, Pater diligit Filium sua essentia, id est Spiritu sancto qui est propria Patris-essentia, sicut e contrario in sua opinione exponebatur, Pater diligit Filium Spiritu sancto, id est sua essentia quæ est Spiritus sanctus. Illa enim auctoritas cum videatur dicere Patrem diligere Filium et Spiritu sancto et sua essentia; utriusque opinioni videtur contradicere, nisi ab utrisque modis exponatur

CAPUT XXII.

Multiplex personarum distinctio in Trinitate.

(29) Superest ut distinctiones personarum, sicut in fine præcedentis capituli promissimus, brevi et evidenti modo prout a tractatoribus sacræ pagine determinatum accepimus, ponamus; sit autem personarum distinctio bipartita, cum appropriatione nominum et rerum tum appropriatione nominum sed non rerum. Nominum et rerum appropriatione distinguuntur cum dicitur, hic Pater, ille Filius. Nomen enim Patris et res, id est significatio nominis soli convenit patri. Nec enim Filius nomine vel significatione Pater est. Non enim generat sicut Filius, Appropriatione nominis et rei est Filius. Nam Pater nec nomine nec re est Filius, non enim generatur. Licet autem tres personæ sint unus Spiritus **61** et idem sanctus sit, tamen hac distinctionum junctura Spiritus sanctus transmittitur ad significandam tertiam personam in Trinitate, et ejus personalem proprietatem, qua persona est quis alius a Patre et Filio. Et ergo appropriatur et nomen rei et res nominis. Nec Pater nec Filius retenta eadem significatione est Spiritus sanctus. Neuter enim spiratur. Cum ergo dicitur Pater, Filius, Spiritus sanctus, distinguuntur personæ tam appropriatione nominum significationis quam significationum nominis. Item distinguuntur appropriatione nominum; licet enim tres personæ sint eadem indivisa potentia tamen potentia: no-

mea, non res nominis, appropriatur Patri vel quia hoc quod Pater est potens, hoc est a nullo. (Quod vero Filius, vel Spiritus sanctus est potens, hoc est ab alio; ideo Pater specialis dicitur potentia, non dico spiritualis est; nam tres personæ ex æquo sunt et pares sunt eadem potentia); vel ideo quia est Pater, dicitur potens, ne impotens intelligatur: solent enim patres esse decrepiti, et ob ætatem impotentes. Ut a nomine Patris impotentia tollatur suspicio, Pater (non dico specialis est) sed dicitur specialis potentia. Sic etiam cum tres personæ sint sapientia eadem, sapientia nomen, non nominis res appropriatur Filio, et hoc proportione a naturalibus sumpta, quia sapientia sive cognitio ex mente quoque est, sed sine ipsa esse non potest, et quæcumque sit rei cognitæ permutatio, tamen immobiliter manet cum mente de re sapientia seu rei cognitio. Unde cum Filius sit ex Patre, et nunquam sit sine Patre per qualemcumque similitudinem naturalium nomen sapientia Filio est appropriatum, ut solus notetur sapientia qui non solus est sapientia

Sed dices, eadem ratione dicitur sapientia Spiritus sanctus. Ad quod dico: Ideo magis sapientia nomen appropriatum Filio quam Spiritui sancto; quia, ut ubi nulla sufficiunt verba quocumque modo loqui liceat, prima processio est Filii a Patre; inde processio Spiritus ab utroque. Non dico per temporis successionem, nec per potestatem naturæ, sed eo tantum quod Filius procedit a Patre, et non a Spiritu, Spiritus autem ab utroque. Ideo nomen sapientia est appropriatum Filio; quoniam Filii tanquam juniores indiscreti dicuntur et insipientes. Ne ergo Filius cum dicitur Filius, credatur insipiens, appropriato nomine, non appropriata re, dicitur sapientia. Item tres personæ eadem sunt bonitas, tamen bonitatis nomen appropriatur Spiritui sancto, quia Spiritus Patris et Filii munus est, in quo munere nobis dato facta est nobis gratiarum largitio. Etsi enim munus sit unum, in eo tamen data est omnis diversitas gratiarum, sicut (ut qualicumque similitudine liceat dicere): Datus est homini equus, in quo etsi sit munus unum, dati sunt multiplices usus. Qui enim dedit homini equum, dedit et multiplicem usum; ut hominem veheret, ligna deferret, etc. Utique et Spiritus sanctus a Patre et Filio nobis est datus ut nobis sit munus, in quo munere nobis dati sunt multiplices usus gratiarum; quia datus est Salomoni ad sapientiam, David ad mansuetudinem, Job ad patientiam: *Divisiones enim gratiarum sunt, idem autem Spiritus* (1 Cor. xii). Quia ergo Spiritus est munus, in quo fit gratiarum largitio, ei nomen bonitatis appropriatur; quoniam in naturalibus ex largitione maxime nomine bonitatis inducimur, vel Spiritus nomen solet esse tumoris, vel inflammationis. Ne ergo Spiritus, cum dicitur Spiritus, cre-

(28) Lib. 15, de Trinit. c. 7, apud August.

(29) Mag. 1 d. 34, § 6, 7, 8, etc., et dist. 31.

datur tumidus vel inflatus, nomen bonitatis, vel benignitatis, et non res nominis appropriatur Spiritui. Hoc autem dictum est fieri appropriatione nominum non rerum.

Item licet tres personæ sint unus Deus operans (operamur autem per potentiam) Patri, qui dicitur potentia, appropriatur operatio : et cum tres personæ sint unus Deus disponens (disponimus autem per sapientiam), Filio qui dicitur sapientia, appropriatur dispositio ; et si tres personæ sint unus Deus conservans omnia, quia per bonitatem conservamus aliqua illæsa, Spiritui appropriatur conservatio. Ecce tertia personarum **62** distinctio, operatio, dispositio, conservatio. Fit autem appropriatione nominum non rerum. Pater ergo potentia operatur, Filius sapientia disponit, Spiritus bonitate conservat omnia in suo esse.

Item cum tres personæ sint unus auctor, auctoritatis tamen nomen non res appropriatur Patri. Omni enim sua ratione dicendi, de Patre dicitur : Pater enim est auctor generatione, sed non Filius, nec Spiritus sanctus. Est auctor spiratione quod et Filius, sed non Spiritus, procedit enim ab utroque. Est auctor creatione, quod et Filius et Spiritus ; tres enim personæ creant omnia. Est auctor gratiarum largitione, quod et Filius et Spiritus sanctus, largiuntur enim tres personæ gratias ; nec intelligo hac divisione divisas Patris auctoritates, sed diversas causas dicendi eum auctorem, licet auctoritate unica. Cum ergo omni causa dicendi auctorem, Pater dicatur auctor, ei appropriatur nomen auctoris, sed non res nominis, vel quia Pater a nullo ; Filius vero, vel Spiritus sanctus est auctor ab aliquo, quia a Patre. Ideo Pater appropriato nomine dicitur auctor. Unde Hilarius : « In Patre auctoritas, in Filio nativitas, in Spiritu sancto utriusque communitas : » ac si velle videatur, sicut nativitas Filii, non Patris, vel Spiritus, communitas Spiritus, et non Patris vel Filii ; sic auctoritas Patris, non Filii vel Spiritus, quod absit ! Imo cum dicitur, in Filio nativitas, in Filio intelligitur Patris auctoritas, sed per nativitatem ; ut quæ Patris est a nullo, Filii intelligatur esse a Patre per generationem. Et cum additur : *In Spiritu utriusque communitas*, eo ipso intelligitur Spiritus esse Patris et Filii auctoritas, sed per communem processionem ab utroque.

Ecce rursus alia personarum distinctio, quæ fit partim appropriatione nominis et non rei, cum dicitur, de Filio nativitas ; solus enim Filius dicitur natus ; vel cum de Spiritu communitas : solus enim Spiritus communiter ab utroque procedit. Item cum tres personæ sint unum a quo omnia, cum appropriatur Patri nomen non res nominis transsumptionis causa. Nam, sicut unitas principium omnium, et omnis numerus ab unitate, sic etiam (licet

non expressa similitudine) Pater est principium omnium ; omnia sunt a Patre, Filius per generationem, Spiritus per processionem, temporalia per Creatorem ; vel ideo specialis de Patre dicitur unitas ut ab eo removeri intelligatur alteritas : Pater enim cum sit principium sine principio, auctor de nullo, non habet post se unum cuius comparatione ipse dicatur alterum ; sed ipse primus unus, cuius respectu Filius dicitur alter, et Spiritus sanctus dicitur tertius. « In Patre igitur » ab Hilario dicitur « esse unitas, in Filio vero æqualitas ; » sed cum alteritas apponitur unitati, non æqualitas unitati, videretur potius adjiciendum esse in Filio alteritas. Sed ne nomine alteritatis intelligeretur aliqua Filii minoritas respectu Patris (qui enim alter est a rege in curia, minor est ipso rege), ideo adjectum est ab Hilario « In Filio æqualitas, » ut nomine æqualitatis tollatur suspicio minoritatis, et insinuetur intelligentia alteritatis : qui enim est æqualis alii, alter est ab eo cui est æqualis. Ideo cum Pater sit æqualis Filio, et Filius est æqualis Patri, tamen specialiter dicitur (non dico, est), Filius æqualis Patri, quam Pater Filio (30). Filius enim dicitur imago Patris, ratione proportionis attendita, in eo quod omnis imago ab exemplari deducitur, nec confertur exemplar imagini, ut Achilles statuæ, sed imago exemplari, ut statua Achilli ; ut Filius æqualis Patri dicitur, et coæternus ei, et consubstantialis ei, quod econtra non dicitur, etsi vere possit dici. Item (31) ex Filio sumitur notitia Patris quod ipse Filius ostendit, dicens : *Qui videt me, videt et Patrem* (Joan. xiv). Quoniam ergo imago confertur exemplari, non autem econtra ; Filius autem Patris est imago, Filio tanquam imagini appropriatur nomen æqualitatis.

(32) *In Spiritu sancto est unitatis æqualitatisque concordia.* Spiritus enim dicitur concordia Patris et Filii qui dicuntur unitas et æqualitas, eo quod pariter et concorditer ex utroque procedit. Pater quoque et Filius in **63** eo sunt concordēs, quod communiter spirant Spiritum sanctum ; vel dicitur concordia unitatis et æqualitatis, eo quod Spiritus per gratias nobis in eo collatas nos reconciliat unitati Patri et æqualitati Filio. Vel potest dici in Spiritu sancto esse concordia æqualitatis et unitatis, eo quod in ipso unitas et æqualitas assignantur concorditer ; quia enim procedit a Patre ex eo habet ut et unus sit cum eo qui est unus cum Filio. Quia vero ex Filio procedit, æqualitate ejus æqualis est ei, ideoque æqualis est Patri. In eo ergo æqualitas et unitas sunt concorditer ; cum enim nomen unitatis approprietur Patri contra Filium, et nomen æqualitatis Filio contra Patrem, si causas appropriationum attendamus, in eis sunt unitas et æqualitas discorditer ; sed Spiritus sanctus et unus dicatur cum eis et æqualis eis,

(30) Mag. dist. 51, § 4. In hæc invehitur Walterus a S. Victore, lib. contra iv *Labyrinthos Franciæ*

(31) August. vi *De trinit.*, cap. 10.

(32) Mag. supra, § 11.

nec dicto unitatis vel æqualitatis contra aliquem A
eorum approprietur ei, de eo concorditer dicuntur
unitas et æqualitas.

Ecce alia personarum distinctio iterum appro-
priatione nominum non rerum, partim, ut cum de
Patre dicitur unitas, de Filio æqualitas, et partim
appropriatione nominis et rei, ut cum de Spiritu
dicitur concordia primo et tertio modo. Nam se-
cundum medium (ut cum dicitur concordia, quia
nos Deo conciliat), non res ei appropriatur; tres
enim personæ non sibi concordēs reddunt. Est ergo
hæc distinctio unitas, æqualitas, concordia : « Et
tamen unum hæc tria propter Patrem, æqualia
propter Filium, connexa propter Spiritum san-
ctum (33). »

Huius autem Trinitatis in creatura quoquo modo B
apparet vestigium (34). Nam omnia quæ arte di-
vina facta sunt et unitatem quamdam et speciem et
ordinem in se ostendunt. Nam quidquid est et unum
aliquid est, sicut sunt corpora vel spiritus et spi-
ritus formantur, ut corpora figuris et qualitatibus
et animæ artibus; et petit vel tenet ordinem, ut
corpora ponderibus, ut quæ minus sunt affluvia ter-
ræ, minus sunt gravia, et econtra; et cum loca-
tionibus, ut quanto graviora tanto deprimantur infe-
rius, et quanto leviora tanto extollantur altius, et
animæ delectationibus; delectantur enim in eo, ut
exemplar cœlestis ad quod creatæ sunt ordinis imi-
tentur, quorum omnium id est unitatis speciei ordi-
nis : In Trinitate est summa origo, perfectissima
pulchritudo, et beatissima dilectio (35). » Divisum C
tamen intelligatur hoc, unitas referatur ad origi-
nem, species ad pulchritudinem, ordo ad dilectio-
nem. Unitas autem dicitur origo esse in Trinitate;
quia, cum in creaturis sit unitas, perfecta unitas,
et quæ supra omnem est unitatem est in Trinitate,
quæ tamen Patri appropriatur nomine, ut dictum
est non re : unde cum in naturalibus unitas quo-
dammodo sit origo numerorum, quia semper natura
præcedit numerum ut quid ab ea sit alterum, in Pa-
tre est unitas quæ est summa origo, quoniam Pater
sic est primus unus ut post nullum habeat a quo
sit alterum. Perfectissima autem est pulchritudo to-
tius Trinitatis; tamen nomine non re appropria-
tur Filio, quia solus, ut dictum est, vocatur imago D
Patris. Ad imaginem vero pertinet species, et ad
speciem pulchritudo. Unde cum in creaturis sit
pulchritudo secundum speciem, perfectio omnis pul-
chritudinis est in eo qui dicitur imago Patris. Bea-
tissima autem dilectio, etsi sit totius Trinitatis, no-
mine tamen non re appropriatur Spiritui sancto, eo
quod in ipso creaturis omne bonum attribuitur,
in quo ipse delectantur. Ad delectationem vero per-
tinet ordo, quia nullam quietam delectationem ha-

bent nisi qui servant sibi debitum ordinem. Unitas
autem creaturarum refertur ad Patrem originem,
qui est origo sine origine. Nam æternitas in Patre,
et ei nomine non re, appropriatur æternitas; species
autem creaturarum refertur ad perfectissimam pul-
chritudinem Filium, species enim in imagine; ordo
vero earum refertur ad beatissimam dilectionem
Spiritum sanctum, *usus enim in munere*.

(36) Ecce rursus appropriatione nominum non re-
rum distinctiones personarum ab Hilario posuit (37).
Summa origo perfectissima pulchritudo, beatissi-
ma 64 dilectio; item æternitas, species usus. Unde :
*Æternitas in Patre, species in imagine, usus in mu-
nere*. Apostolus quoque Trinitatem distinguit hu-
jusmodi præpositionibus *ex, per, in, dicens, ex quo,
et per quem, et in quo sunt omnia (Rom. xi)*. Et licet
ex tribus personis omnia sint (38), tamen dicens *ex
quo*, specialiter insinuavit Patrem, cui nomen aucto-
ritatis vel potentie quæ sunt omnia appropriatur
dicta de causa; sed nota circumspectius dictum
ex quo, quam *de quo* : hæc enim præpositiones *ex
et de*, cum sint causales, tamen sumuntur in di-
versa ratione causæ. Si enim dico, annulus est de
auro, significo materiam; si dicam, ex hoc Patre
est ille Filius, significo essentialis causam. Quare
cum non simus ex Deo Patre tanquam de materia,
sed simus eo tanquam efficiente causa, non dicit
Apostolus *de ipso*, sed *ex ipso* sunt omnia, signifi-
cans omnium esse auctorem et causam efficientem.
Item : licet per tres personas omnia sint disposita,
tamen dicens *per quem*, Filium intellexit. Nam *per
sapientiam et sapientia dictante solemus disponere.
Filio vero dicta de causa appropriatur nomen sa-
pientie*. Rursus, licet in tribus personis et in be-
nignitate trium personarum omnia sint conservata
in suo esse, tamen quia nomen benignitatis et con-
cordiæ appropriatur, ut dictum est, Spiritui sancto
dicitur specialiter (intelligendo Spiritum) *in ipso*,
tanquam connexionem et concordiam sunt omnia ob-
servata. Ait ergo Apostolus : *Ex ipso Patre create
sunt omnia, per Filium disponentem sunt omnia,
Spiritu servante disposita sunt omnia*. Sed hæc
quoque distinctio fit nominum appropriatione, non
rerum.

Item Patri attribuitur memoria propter æterni-
tatem (39), vel ne in eo ex antiquitate defectum
intelligas, Filio intelligentia propter sapientiam,
Spiritu sancto dilectio propter bonitatem, ut distinc-
tio appropriatione nominis non rei fiat. Animad-
vertas ergo, lector quicumque, cum personarum
distinctiones legas, an fiant appropriatis nominibus
et rebus, vel neutris appropriatis, vel partim his,
partim illis. Possunt autem dictæ distinctiones in
hunc modum complicari : Ex Patre potente uno au-

(33) Ang. l. 1, *De doct. Christ.*, c. 5.

(34) Hæc omnia habes apud Aug. vi, *De Trinit.*,
c. 10, usque ad finem.

(35) August. supra.

(36) Mag. l. d. 31, § 3, etc.

(37) Subaudi August., l. vi, *De Trinit.*, c. 10, ex
Hilario quem laudat.

(38) V. Aug. supra, et l. 1, *De Trin.*, cap. 6.

(39) Aug., l. xv, *De Trinit.*, c. 17 hæc tria Tri-
nitati applicat.

ctore origine æterno, creata per Filium sapientem, Patri æqualem natum, disponentem perfectissimam pulchritudinem Spiritu est disposita in Spiritu benigno, concordi, communi, conservante beatissima dilectione usu gratiarum conservantur; et licet sic distinguantur personæ, tamen subdit Apostolus: *Ipsi gloria*, et dicens singulariter *ipsi*, singularem in unum significat personarum essentiam (40).

CAPUT XXIII.

De hoc nomine similis et æqualis.

(41) Cum primo dictum sit de his nominibus, quæ de Deo secundum essentiam dicuntur, secundo de eis quæ, cum essentialiter dicantur, quandoque tamen accipiuntur personaliter. Tertio dicendum de illis quæ cum relative dicuntur de Deo quantum ad vocem, tamen et essentiam divinam significant. Cujusmodi sunt hæc nomina, *æqualis*, *similis*, *coæternus*. Quod enim essentiam divinam significant, dicunt quidam cum æqualitas, vel similitudo trium personarum sit una essentia eorum, quod videntur posse fulcire auctoritate Augustini (42). Ait enim: « Non secundum hoc quod ad Patrem dicitur æqualis est Patri Filius. Restat igitur ut secundum id æqualis sit quod ad se dicitur. » Sed quidquid ad se dicitur secundum essentiam dicitur. Restat ergo ut secundum substantiam æqualis sit Patri Filius. Sed contra hoc objicitur: Pater est similis Filio et Spiritui sancto; Spiritus sanctus est similis Patri et Filio. Cum ergo isti termini dicantur de singulis personis singulariter, videntur de eis dici singulariter non pluraliter in summa, secundum regulas superius datas; ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus similis vel æqualis, quod tamen incongrue dicitur. Propterea dicunt hujusmodi terminos a præmissa regula esse excipiendos.

Item similitudo trium personarum significatur hoc termino *similis*, 65 illa similitudo est divina essentia; ergo divina essentia significatur hoc vocabulo *similis*, et ipsum tantum relativum est et tantum relative ponitur quando eo significatur divina essentia; ergo divina essentia dicitur relative; ergo per relationem quæ ei inest distinguitur ab aliquo. Ad quod dicendum quod dici relative dupliciter accipitur. Nam dici relative est prædicari vel significari vocabulo relativo et secundum hoc verum est divinam essentiam dici relative. Dici etiam relative est distingui relatione significata vocabulo relativo; non ita dicitur divina essentia dici relative. Cum ergo ex hoc dato, *Divina essentia dicitur relative*, concluditur, *ergo divina essentia per relationem ab alio distinguitur*, instandum est quia ex propositione data in una significatione concluditur tanquam datum esset in alio sensu. Fallacia cum dicitur: Ego video me, hoc verbum *video* cum hoc accusativo *me*, construitur transitive; ergo transitio

est inter rem huius verbi [*video*], et huius activi *me*.

Item nihil significatur hoc nomine *similis* quod non significetur hoc nomine *æqualis*, et e contrario. Nam idem est ibi similitudo et æqualitas; ergo prorsus idem significant istæ propositiones, Pater est similis Filio, Pater est æqualis Filio. Ad quod dicendum quod ista nomina de Deo dicta idem principaliter significant, sed diversa consignant. Nam cum dicitur, *Pater est similis Filio*, principaliter significatur Patrem eandem esse essentiam cum Filio; præterea quod Pater non sit alienus nec diversus a Filio. Cum vero dicitur, *Pater est æqualis Filio*, principaliter significatur quod Pater sit eadem essentia cum Filio, nec sit major vel minor Filio. Idem igitur principaliter significant, sed diversa consignant. Visum est aliis (42*) hæc vocabula introducta potius causa excludendi quam ponendi, ut hic sit sensus: Sunt similes, id est in nullo dissimiles; quia Pater nec alienus nec diversus a Filio; similiter æquales, id est in nullo inæquales, quia Pater non est major vel minor Filio. Nihilominus tamen concessibile est tres terminos dici secundum essentiam. Nam dici secundum essentiam dupliciter accipitur. Dicitur enim aliquid dici secundum essentiam quia essentia est causa dicti, et ita verum est simile dici de Deo secundum essentiam. Nam essentia trium personarum causa est quare Pater dicatur similis Filio. Dicitur etiam dici secundum essentiam quod prædicat vel significat essentiam. Non ita dicitur similem dici secundum essentiam, quia nec significat, nec prædicat essentiam, sicut secundum qualitatem dicitur simile. Nam qualitas causa est quare hoc dicatur simile illi. Dici etiam secundum qualitatem dicitur quod prædicat vel significat qualitatem, ut album; et ita non dicitur simile secundum qualitatem, quia nec prædicat nec significat qualitatem. Quod autem Filius sit æqualis Patri secundum essentiam (quia Filius est coæternus Patri secundum essentiam, quod ita ostenditur, Pater et Filius sunt æterni; idem est in Deo æternitas et essentia; ergo Pater et Filius coæterni secundum essentiam). Eadem ratione sunt æquales vel similes secundum essentiam. Si vero inde concludatur: Ergo esse æqualem vel similem Patri, convenit tribus personis, quia quidquid de uno secundum essentiam dicitur, convenit tribus; vel: Soli Filio convenit esse coæternum Patri et Spiritui sancto, ergo non dicitur hoc de illo secundum essentiam; nullum istorum accidit, quia, cum dicitur: Quidquid dicitur de una trium personarum secundum essentiam tribus convenit, vel nil quod conveniat uni tantum trium convenit ei secundum essentiam, intelligendum est de terminis significantibus divinam essentiam.

(40) Rom. xi, et Aug. i, *De Trinit.*, cap. 6.

(41) Mag. i, d. 31, § 12, etc.

(42) Lib. v, *De Trinit.*, c. 6, sub. fin.

(42*) Inter quos præcipue notatur ejus præceptor, Magister scilicet hic § b., a quo feliciter in hac re discipulus dissentit.

Nullus enim est terminus significans divinam essentiam qui non conveniat tribus, et e contrario, ut ipsi asserunt.

CAPUT XXIV.

De hoc nomine, distinctus.

(43) Duo sunt genera vocabulorum quæ ab æterno de Deo dicuntur. **66** Nam alia dicuntur secundum essentiam, alia secundum relationem. Eorum quæ dicuntur secundum essentiam tria sunt genera supra distincta. Nam alia significant essentiam, et semper accipiuntur essentialiter. Alia significant essentiam et quandoque accipiuntur personaliter, ut potentia, sapientia, bonitas. Alia, cum significant essentiam, dicuntur relative quantum ad formam vocis, ut simile, æquale, et de his omnibus dictum est. Nunc ergo agendum est de his quæ secundum relationem de Deo dicuntur; de quibus istud intelligendum est pro regula, quod *Omnia quæ significant relationes dicuntur secundum relationem*, sed non convertitur. Nomine autem relationis hic intelligitur qualibet proprietas sive illa una personæ ad aliam referatur, sive ita distinguatur quod non ad aliam referatur: unde innascibilitate ita distinguitur Pater a Filio quod non ad ipsum refertur. Est ergo aliud vocabulum quod de Deo dicitur secundum relationem, non tamen significat relationem, ut hoc nomen *distinctus* secundum relationem dicitur, non tamen relationem significat. Nam multipliciter dicitur dici secundum relationem. Dicitur enim aliquid secundum relationem dici, quia relatio est causa dicti, et ita hoc nomen secundum relationem dicitur, quia relatio est causa quare dicatur Pater distinctus a Filio et Spiritu sancto; sicut et dici secundum essentiam duobus modis accipitur.

At, dicit aliquis, hoc nomen *distinctus* secundum relationem dicitur; ergo relationem significat. Fallacia. Hoc nomen *simile* secundum essentiam dicitur; ergo essentiam significat; quod tamen non est verum secundum unam dictarum opinionum, ut hoc nomen *simile* dicitur secundum qualitatem. Item iste terminus *distinctus* est terminus incomplexus et conveniens Deo ab æterno, nec significat divinam essentiam et dicitur secundum relationem; ergo significat relationem. Nec istud valet, quia iste terminus a prædictis regulis cum aliis, qui excepti sunt, est excipiendus. Item hoc nomen *distinctus* ubicunque proprie accipitur, distinctionem significat; et quando dicitur de Patre proprie accipitur ea proprietate qua potest aliquod vocabulum de Deo dici proprie; ergo tunc vel nusquam distinctionem significat. Illa igitur distinctio Deo attribuitur et in Deo est cum dicitur, Pater est distinctus a Filio et ita est divina essentia, vel proprietas divinæ essentiæ; sed si est proprietas et non est paternitas, vel filiatio, vel processio, nec innascibilitas, vel spiratio; est aliqua proprie-

tas in Trinitate præter aliquam istarum quinque, quod nefas est dicere. Ad quod etiam sic possit dici quia hoc nomen non significat distinctionem. Ita enim removel quando dicitur de aliqua personarum, quod non ponit; sicut hoc nomen *simile* vel *æquale* non ponit aliquid in Deo. Aliter enim non esset effingere quin æqualitas vel similitudo esset divina essentia, quod negatum est secundum unam prædictarum opinionum. Potius enim causa excludendi quam ponendi introducta sunt huiusmodi vocabula.

Tantum probabiliter alii solvunt dicendo hoc nomen significare distinctionem, id est distinctam proprietatem, non tamen paternitatem, aut aliquam illarum quinque; nec aliam ab illis, quia non est proprietas quam significet, quia indeterminate relationem significat; nec hanc vel illam, sicut hoc nomen *Albus* etiamsi non essent nisi quinque albedines, non significaret hanc albedinem vel illam, vel tertiam, sed albedinem indeterminate.

At, objiciet aliquis, cum dicitur, Pater est distinctus a Filio, hoc nomen *distinctus* significat proprietatem distinctam et prædicat de Patre. Nulla est proprietas in Patre per quam non distinguatur a Filio, vel a Spiritu sancto; ergo non eadem significatione dicitur *distinctus* de Filio et Spiritu sancto. Fallacia. Iste terminus Pater, vel Filius, vel Spiritus sanctus significat distinctam proprietatem, cum dicitur Pater est Pater, Filius est Filius, vel Spiritus sanctus est Spiritus; et nullam significat proprietatem quæ non insit Patri; **67** ergo in ea significatione qua dicitur de Patre, dicitur de Filio et de Spiritu sancto. Item hoc nomen *distinctus* significat proprietatem cum dicitur de Patre; proprietatem ergo per quam distinguatur Pater, vel per quam non distinguatur: si per quam non distinguatur Pater a Filio vel Spiritu sancto, ergo aliqua est proprietas in Patre per quam nec a Filio, nec a Spiritu sancto distinguatur; quod falsum est. Sed iste terminus significat proprietatem qua distinguatur Pater a Filio vel Spiritu sancto; sed per nullam proprietatem distinguatur nisi per innascibilitatem, aut paternitatem, aut spirationem; ergo iste terminus significat harum proprietatum aliquam. Ad quod dicendum quia nulla relatio hic est admittenda. Hoc nomen significat proprietatem quæ est vel non est; est nulla indeterminate. Unde instandum est priori argumentationi in qua est fallacia secundum figuram dictionis, quando quale quid mutatur in hoc aliquid. Fallacia. Hoc nomen *homo* significat hominem; ergo hominem qui est sanus vel æger, vel hæc imago representat leonem qui est in silva vel extra.

Item iste terminus *distinctus a Filio*, dicitur tantum de Patre et Spiritu sancto, et in eadem significatione de illis, et significat proprietatem distinctam; ergo per eam distinguatur Pater et Spiritus sanctus a Filio; ergo aliqua est proprietas

Patris et Spiritus sancti communis, per quam distinguitur Pater et Spiritus sanctus a Filio, quod falsum est. Fallacia primi, hoc nomen *homo* dicitur in eadem significatione de Socrate et Platone et significat humanitatem; ergo aliqua humanitas est communis Socrati et Platoni. Et possunt hic multa formari argumenta in quibus omnibus, quia transitus fit a *quale quid* in hoc aliquid, sicut ostensum est, nulla potest reperiri necessitas. Unde si quis ita inferat, hoc nomen *distinctus* secundum relationem dicitur de Deo; ergo de una personarum dicitur et non de omnibus. Fallacia. Iste terminus Pater, vel Filius, vel Spiritus, secundum relationem dicitur de Deo; ergo de una trium personarum dicitur, et non de omnibus. Vel iste terminus *aliqua persona* significat personam. Ergo de una persona dicitur et non de omnibus.

CAPUT XXV.

De his quæ significant relationes et appellant, sed non copulant, ut paternitas et filiatio.

(44) Patet ex prædictis omnia quæ significant relationes, dici secundum relationem; non tamen omnia quæ secundum relationem dicuntur, significant relationes, sicut dictum est de hoc nomine *distinctus*. Tractaturo autem de his quæ significant relationes, primo decurrit illud in doctrina, quod eorum alia significant personas cum notionibus, ut *Pater* et *Filius* et huiusmodi: alia solas relationes; quorum quidem alia significant relationes et eas appellant sed non copulant, ut *paternitas*, *filiatio*, *processio*, et huiusmodi. Alia significant relationes et copulant, sed non appellant, ut *generans*, *genitus*, *procedens*; et de his omnibus est agendum, et de significatis eorum; et hoc ordine primo quidem quorundam falsam opinionem de proprietatibus, auctoritate et ratione confutando, eorumque novis commentis respondendo, quæ communiter ad Trinitatis proprietates spectant, prosequamur. Deinde proprietates ipsas sub certo numero comprehendentes, quæ circa eas specialiter inquiri possunt investigando perscrutabimur.

Quidam de suo sensu gloriantes, quod de proprietatibus legitur ad modos loquendi referunt, non enim volunt intelligere proprietates esse aliquid, vel aliqua in personis, vel essentia divina, si diversis modis loquuntur auctores de personis, ut diversis modis astruunt plures esse personas. Cum ergo dicitur, *Paternitas in Patre, innascibilitas est in Patre*, non hoc refertur ad pluralitatem proprietatum, sed ad pluralitatem modorum quibus loquimur de Patre. Nam solas intelligunt pluralita-

tes nominum sine pluralitate proprietatum, sicut Sabellianus solam agnoscebat Trinitatem nominum sine pluralitate personarum. Ergo non sunt audiendi, quia dicit auctoritas (45): *In personis proprietates, et in essentia unitas*: et alia auctoritas Hieronymi (46): « Sabellii hæresim declinantes tres personas expressas sub proprietate distinguimus. Non enim nomina tantummodo; sed etiam nominum proprietates, id est personas, vel ut Græci expriment, hypostases, id est subsistentias confitemur. » Joannes etiam Damascenus (47): « Differentiam hypostaseon, id est personarum paternali, et filiali, et processibili proprietate recognoscimus. » Dicit enim Augustinus (48): « In Dei substantia nil est quod non sit substantia, tanquam aliud sit ibi substantia, aliudque quod accidat substantiæ. Quidquid enim ibi intelligi potest, substantia est. » Et alibi (49): « Sic habetur in natura uniuscujusque trium, ut qui habet, hoc sit quod habet, excepto quod persona habet personam; non est tamen illa quam habet. » Infinitæ nobis occurrunt auctoritates, quas in medium deducere non gravaret, nisi lectores vel auditores læderet.

Rationibus etiam idipsum ostendi potest. Pater est Pater; ergo aliquo est Pater; ergo paternitate, aut aliquo quod non est paternitas: si aliquo quod non est paternitas, et nullo est Pater quod non sit in eo quod non sit divina essentia; ergo Pater divina essentia est Pater. Si vero paternitate est Pater; ergo paternitas est in Patre; ergo ipsa est Pater, quia nil in Patre est quod non sit Pater. Item hoc nomen *paternitas* nomen substantivum est, alicui vel nulli convenit: si alicui convenit, ergo aliquid est paternitas: non potest aliud reperiri quod non sit paternitas Patris nisi Pater; quia, si aliud est paternitas Patris, cum illud sit in Patre, jam aliquid esset in Patre quod non esset Pater. Si dicatur quod nulli convenit hoc nomen *paternitas*, ergo nil est paternitas; ergo nil est Pater, sicut, si nihil sit albedo, ergo nihil est album. Item paternitas vel est vel non est aliquid: si est aliquid, ergo Pater, vel aliud; non aliud, tunc enim non esset in Patre; ergo est Pater: si vero paternitas non est aliquid, quomodo ergo est relatio, vel quomodo secundum eam aliquid dicitur ad aliquid? Multa alia contra eos possunt induci; sed quia non sunt audiendi, non sunt etiam digni qui similiter in hoc sint impugnandi.

Ipsis tamen super hoc oblatrantibus respondendum. Aiunt enim nil quod sit commune trium personarum, esse proprium unius earum; divina essen-

(44) Mag. dist. 27, etc., d. 33, etc.

(45) In præfat. *De Trinitate*, quæ est Pelagii papæ.

(46) Imo Pelagii hæresiarchæ ad Innocent. scribentis expositionem Symboli, de qua in notis ad Robertum Pullum, pag. 291.

(47) Lib. III *De fide orthodoxa*, cap. 5; nec dissimiliter Lib. I *De fide*, c. 10: *In his enim solis personarum proprietatibus differunt ab invicem tres*

sanctæ hypostases, hoc est subsistentiæ ac personæ, non substantiæ, sed characterismo propriæ hypostaseos indivisibiliter discretæ. Et cap. seq.: *Unum agnoscimus Deum, in solis quidem proprietatibus paternitatis, filialitatis et processionis; secundum causam et causalem, et personalem perfectionem, id est existentiam modum differentiam intelligimus.*

(48) I. *De fide et Symb.*, c. 9, sub finem.

(49) Lib. XV, cap. 17, *De Trinitate*.

ia est communis trium personarum; ergo non est proprium unius earum; ergo non est proprium Patris. Sed paternitas est proprium Patris; ergo divina essentia non est paternitas; quod tam frivolum est quod etiam indignum sit responsione. Ita enim possunt inferre: Divina essentia non est characteristicon; ergo non est character; non enim determinat vel distinguit divina essentia; est tamen character. Sicut divina essentia non gignit, est tamen persona generans, et est persona genita, et persona procedens. Item cum dicatur, divina essentia est paternitas, videtur tamen accidere quod fere ab omnibus negatur, quod Pater eodem sit Pater quo est Deus, cum omnes recipiant, Pater alio est Pater et alio est Deus, et ita invenitur in auctoritate. Ad quod ita tantum, idem est paternitas et divinitas, Pater paternitate est Pater et divinitate est Deus; ergo Pater eodem est Pater quo est Deus. Fallacia. Idem est divina essentia quod Filius; Filius gignitur, divina essentia non gignitur; ergo idem gignitur et non gignitur. Item divina essentia est id quo Pater est Pater; ergo divina essentia Pater est Pater.

Nota igitur in Trinitate, nunquam esse necessariam illationem a nomine personæ aut notionis ad nomen generale aliquod quod essentiam (si proprie ponatur) significet. Fallacia: divina essentia est Pater qui gignit.

Item: Paternitas est, et ea Pater est Pater. Hac propositione fit sermo **69** de divina essentia vel non; si ea fit sermo de divina essentia, et nil dicitur de ea nisi eam esse, et ea Patrem esse Patrem; ergo divina essentia Pater est Pater: si vero hac propositione non sit sermo de divina essentia, et de uno solo sit sermo, ea ergo de nullo fit sermo, eo quod sit divina essentia, et ita non fit sermo ea de paternitate, quia paternitas est divina essentia. Ad hoc dicendum quia hac propositione *Paternitas est, et ea Pater est Pater*, fit sermo de divina essentia, et ea dicitur paternitatem esse, et ea Patrem esse Patrem; sed aliud ab hoc, scilicet paternitatem esse, et ea Patrem esse Patrem. Quod est aliud enuntiabile, sicut *Charitas non est in diabolo*, hac propositione de divina essentia fit sermo, et de ea dicitur non ipsam esse in diabolo, quod quidem verum est, et est aliud ab illo falso. Hoc etiam exemplo dialectico potes facere manifestum, quia cum dicitur, *Sequanam currit*, de aliquo fit sermo; non tamen de aliquo dicitur quod currat, quod falsum esset, sed *Sequanam currere*, quod verum est.

CAPUT XXVI.

De his quæ significant relationes et copulant et personas supponunt, ut Pater et Filius.

(50) Sunt alia vocabula relativa quæ significant relationes et copulant, ut *Pater, Filius*, quæ, cum eisdem convenient cui vocabula enuntiabilia, dubitari potest, an ex eodem hæc et illa, ut utrum Pa-

A ter eodem sit Pater quo Deus, vel alio. Ad quod ita objicitur: Pater aliquo est Pater; Pater aliquo est Deus; ergo Pater eo est Pater quo est Deus, vel alio. Si eo, cum Pater uno solo sit Pater, et Pater uno solo sit Deus; ergo Pater tantum eodem est Pater quo est Deus; sed Pater paternitate est Pater; et divinitate est Deus; ergo Pater divinitate est Pater, vel paternitate est Deus. Si dicatur quod Pater alio est Pater et alio est Deus, sed uno solo Pater est Pater, et uno solo est Deus; ergo Pater tantum alio est Pater, et tantum alio est Deus; ergo nil quo Pater sit Pater, est id quo Pater sit Deus, quod falsum est, quia paternitas qua Pater est Pater est Deitas qua ipse est Deus. Item, nihil est id quo Pater est Pater, quod non sit id quo Pater est Deus; **B** ergo Pater non alio est Pater quam Deus. Ad hoc dicunt quidam satis probabiliter quod non debet dari: *Pater alio Pater, et alio est Deus*, nisi ita intelligatur, id est alio modo dicitur Pater quia relative, et alio modo Deus quia simpliciter et sine respectu, quia nomina neutrius generis ad essentiam referuntur, masculina ad personam. Unde non est dicendum, Pater aliquo est Pater, et ita quod aliquo sit neuter. Non enim Pater essentia est Pater, et si alicubi invenitur, ita, ut dictum est, intelligatur.

Item Pater est paternitas; ergo aliquo vel nullo est paternitas. Si Pater aliquo est paternitas, aut essentia, aut proprietate; si essentia, igitur cum **C** Pater et Filius sint una essentia, sunt una paternitas, quia idem secundum hoc erit Patri esse paternitatem, et esse essentiam. Si dicatur Pater paternitate est paternitas; ergo idem est Patri esse paternitatem et esse Patrem; eadem ratione idem est Patri esse Patrem et esse spirationem, et esse innascibilitatem. Unde potest inferri quod idem est Patri esse paternitatem, et spirationem et innascibilitatem. Item, id quod est paternitas, est innascibilitas vel spiratio; ergo paternitas est innascibilitas vel spiratio: si idem est Patri esse Patrem et esse spirationem, et idem est Filio esse Filium et esse spirationem, quod eodem modo probatur; ergo idem est Patri esse Patrem et Filio esse Filium; vel ita, idem est Patri esse spirationem et esse Patrem, **D** Pater et Filius sunt una spiratio; ergo sunt unus Pater. Item, paternitas in eo quod est paternitas non est innascibilitas; ergo in eo quod est paternitas distinguitur ab innascibilitate; ergo distinguitur aliqua proprietate, vel aliquibus; ergo aliqua proprietate distinguit paternitatem ab innascibilitate quæ est in paternitate: et non est in innascibilitate, et ita proprietates inter se distinguuntur **70** proprietatibus, sicut et personæ. Item, paternitas in hoc convenit cum innascibilitate quod ipsa est Pater; paternitas paternitate est Pater; ergo innascibilitas. Eadem vel alia paternitate est Pater; ergo innascibilitas eadem vel alia paternitate est Pater.

Item, spiratio spiratione est Pater, spiratio spiratione est Filius; ergo spiratio eadem est Pater quæ est Filius; ergo idem est esse Patrem et esse Filium, et ita aliquid est divina essentia cui idem est esse Patrem et esse Filium. Vel si nolit recipere quod spiratio spiratione sit Pater, recipiet quod Pater spiratione est Pater. Qua enim ratione magis recipietur quod paternitate est hæc persona, scilicet Pater, qua est; et non recipietur Pater innascibilitate est eadem persona, vel spiratione est hæc persona, cum istæ sint tres proprietates in Patre? Quod si Pater spiratione est Pater, et Filius eadem spiratione est Filius; ergo idem est Patri esse Patrem et Filio esse Filium.

Hæc et similia quæ a quibusdam inquiruntur, difficilia sunt et obscura. In quibus omnibus potest dici quod sicut est in naturalibus, quod proprietates non distinguitur ab alia proprietate, ne fiat progressus in infinitum, cum sola substantia sit capabilis accidentium; ita nec in Trinitate, si liceat ab illis ad hæc similitudinem transferre, proprietates per proprietatem ab alia distinguitur. Unde non est concedendum quod Pater aliquo sit paternitas, vel spiratio, vel innascibilitas. Nec etiam paternitas aliquo est paternitas, nec etiam paternitas aliquo est Pater, si tamen verum sit quod paternitas sit Pater. Nam hoc dubium est cum possit hoc nomen *Pater* solam ibi notionem prædicare, sed quod non videtur dandum, quia paternitas non gignit; imo absena videntur hujusmodi verba. Sed hoc postea perspicacius tractabitur. De hac quidem dubium esse posset: *Paternitas aliquo est divina essentia*. Videtur enim quod paternitas divinitate sit Deus, nec video aliquod inconveniens, quod ex hoc dato possit accidere; non tamen convertitur, quod Deus divinitate sit paternitas, neque relatione est paternitas. Si quis ita dicat: Hoc nomen *paternitas* dicitur de Deo secundum relationem, ergo Pater relatione est paternitas; non valet, quia, cum dicitur dici secundum relationem, hic est sensus, id est prædicat relationem. De Deo dictum est, sed non copulat, nec secundum ipsum potest fieri mutua relatorum conversio, ut dicatur, *Paternitas filiationis, paternitas*, nec econtrario. Non enim principalia inter se referuntur, sed sumpta ut Pater, Filius. Ita constat quod spiratio, cum sit Pater, non aliquo est Pater; et ita non est spiratione Pater.

Quod vero dictum est, an Pater spiratione sit Pater, ita solvunt quidam. Dicunt enim quod Pater paternitate est hæc persona, non tamen spiratione vel innascibilitate est hæc persona. Similiter Filius filiatione est persona Filii, licet in eo sit spiratio. Hoc autem inde est, quia paternitas et filiatio sunt personales proprietates sicut et processio quæ est in Spiritu sancto; non tamen spiratio vel innascibilitas est personalis proprietas, id est non est factiva personæ. Tres enim tantum sunt personales proprie-

tates, id est factivæ personarum, scilicet paternitas, filiatio, processio: reliquæ duæ distinctivæ tantum sunt et non personales, id est innascibilitas, spiratio (51). Ad hoc enim ut aliqua proprietas sit personalis, oportet ut duo habeat, et ut conveniat uni soli personæ, quod non habet spiratio quæ convenit duabus personis; et quod per eam una persona ad aliam referatur, quod non habet innascibilitas; et ideo licet uni soli personæ conveniat, non est personalis. Si quis ita inferat: *Hæc proprietate distinguitur una persona ab alia*. Fallacia. Albedine differt substantia a substantia; ergo ipsa est proprietates substantialis. Utrum tamen hæc solutio sit approbanda, post plenius declarabitur ubi de innascibilitate specialiter agetur.

Item paternitas, filiatio, spiratio, innascibilitas et processio sunt quinque proprietates a se distinctæ, et quælibet earum est persona in qua est; videntur ergo esse quinque personæ sicut quinque proprietates. Ad quod dicunt quidam quod in paternitate intelligitur, innascibilitas, et ideo non sunt quinque proprietates, sed tres. Quod tamen postea manifestius fiet, ubi dicitur eas esse quinque a se distinctas, nec ideo tamen sunt nisi tres personæ. Si quæretur, an sint adorandæ, cum sint Deus, dicimus quod usus hoc non habet, et ideo talia verba magis curiositati quam utilitati tribuimus. Qui vehementer emungit elicit sanguinem.

Item paternitas est Pater et econtrario filiatio est Filius et econtrario Pater in Filio et Filius in Patre; ergo paternitas est in Filio, vel filiatio est in Patre; sed istud non valet, nam secundum accidens fit. Unde etiam in divina essentia sumitur instantia, sed divina essentia est Pater qui gignit, eadem est Filius qui gignitur; ergo Pater gignitur, vel Filius gignit. Item, Filius proprietate distinguitur a Patre, divina essentia est Filius; ergo divina essentia proprietate distinguitur a Patre. Fallacia. Filius est una persona, non plures; divina essentia est Filius; ergo est una persona et non plures. Item, sicut generatio confert Filio ut sit, ita processio Spiritui sancto, ut dicit Augustinus; ergo Filius habet per generationem essentiam a Patre, sed divina essentia non est a Patre: ergo Filius habet a Patre quod non est a Patre. Ad quod et si ita dari possit instantia: Sacerdos habet ecclesiam ab episcopo, et ecclesia non est ab episcopo; ergo habet ab episcopo quod non est ab episcopo; tamen conclusio concedi potest.

Item, Filius generatione a Patre est, idem est Filius esse, et esse sapientem; ergo Filius generatione sapiens est a Patre; ergo Filius generatione sapiens est. Ad quod dicendum quod generatione, id est per generationem habet Filius a Patre quod sit sapiens; non tamen generatione, imo essentia sua est sapiens. Item, filiatio est Deus; ergo est a Patre, vel est Pater. Ad quod etsi ita possit instari:

Trinitas est Deus; ergo est a Patre vel est Pater; A tamen concedendum est filiationem esse a Patre; ergo est a Patre vel per generationem vel processionem, vel creationem, quod falsum est; quia illud de personis et creaturis intelligendum est, et est argumentum ab insufficienti enumeratione.

CAPUT XXVII.

De his quæ significant relationes et copulant, sed non appellant nec personas supponunt, ut gignens, genitus, procedens.

(52) Solet quæri an proprietates cum sint in divina essentia eam determinant, ut ita vere dicatur, *divina essentia gignit*, et hujusmodi, ut [et] ita agatur de illis vocabulis quæ proprietates significant et copulant. Circa id hujusmodi solent formari objectiones, proprietates et sunt in personis et sunt in essentia: ergo aut non determinant personas, aut determinant essentiam: quod si est, ergo divina essentia gignit, aut gignitur, procedit aut spirat; quod etiam auctoritate videtur posse probari. Ait enim Augustinus (55): « Deus Pater cum Verbum genuit, id quod est ipse genuit, non de nihilo, nec de aliqua jam facta conditaque materia, sed de seipso genuit id quod ipse est; » et alibi (54): « Pater et Filius sunt simul una sapientia sicut una essentia, et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. » Item (55): « Deus Pater de nullo genitus de sua semel natura genuit sine initio Filium sibi æqualem, et eadem qua ipse est divinitate cœternum; » et alibi (56): « Id dici accipiamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur sapientia nata; in uno eorum quod est nata, et Verbum, et imago, et Filius intelligitur. At in altero quod est sapientia, etiam essentia demonstratur. »

Si autem dicatur de essentia divina quod gignat essentiam, ita objicitur: Pater gignit divinam essentiam, et ipse est divina essentia; ergo Pater eo est quod gignit. Nec ergo illud quod gignit Pater, est a Patre, 72 et ita non gignens genito, vel genitum gignenti causa est ut sit et Deus sit. Sic enim probat Augustinus (57) quod Pater non est sapiens sapientia quam genuit, nec ea esse videtur. Propterea dicendum quod proprietates, cum sint in essentia, non eam determinant sicut vinum est in dolio, et in cellario dolium, quid humectat? non cellarium; et propria qualitas est in prima substantia, secunda substantia est in significatis eorum; et primam substantiam determinat non tamen secundam. Quod enim non determinetur essentia per proprietatem, Joannes Damascenus (58) ait characteristicis idiomata sunt, id est determinativæ proprietates hy-

postaseos, et non naturæ: hypostasim enim determinant et non naturam. Essentiam enim determinari proprietate hoc esset, quod ab ea denominatione acciperet ut diceretur *essentia divina gignit aut gignitur*, et per eam ab alio distingueretur.

Auctoritates autem quæ prædictæ sunt ad hoc probandum et omnes similes quæ induci solent, ita exponimus, ut quod de essentia videtur dictum, ad personas quæ sunt ejusdem essentia referatur. Nam quia unius essentia sunt tres personæ, ideo quod personarum est, propriae essentia attribuitur sancti. Ut cum dicitur: *Deus Pater cum Verbum genuit id quod est ipse genuit*, id est Filium qui est ejusdem essentia cum Patre; ita quoque in aliis. Sed negato quod divina essentia gignit, videtur negandum, *Deus gignit Deum*, cum idem sit dicere *Deus et divina essentia*. Et ex eo dato videtur sequi inconvenientia, sicut Deus gignit Deum; id est se Deum, vel alium Deum: si alium Deum, ergo alius Deus est a Deo Patre. Si se Deum; ergo idem est qui gignit et gignitur. Item, *Deus gignit Deum*, ergo Deum qui est Pater, aut Deum qui non est Pater: si Deum qui est Pater, ergo idem est qui gignitur: si est Pater, ergo idem est qui est Filius et qui est Pater; si Deum qui non est Pater, ergo Deus est qui non est Pater.

Ad hoc dicendum quod hoc nomen *Deus* quandoque accipitur personaliter. Et hoc dignoscitur ex adjuncto, et non ex nomine, sed verbo significante notionem; vel cum præpositione refertur ad personam, ut cum dicitur *Deus genuit Deum*; *Deus de Deo*, et hujusmodi, pro personis intelligitur. Cum vero dicitur per se, ut *Deus est*, ad essentiam pertinet; ut cum dicitur, *Deus gignit Deum qui non est Pater*; ergo *Deus qui non est Pater*, fallacia est univocationis. Nam hoc nomen *Deus*, quod prius cum hoc verbo *genuit* ad personam referebatur, post sine illo de essentia intelligitur. Fallacia. Aliquod animal potest esse et non est homo; ergo aliquod animal non est homo, posito quod omne animal sit homo, et hic est eadem fallacia. Cura vero dicitur, *Deus gignit se Deum, vel alium Deum*, multplex est intelligentia. Nam si per divisionem intelligas, *Deus gignit alium Deum*, id est alium qui alius est, id est Deus (non dico alius Deus), verum est, nam Filius persona a Patre, sed est idem Deus. Si vero per intransitionem intelligas et compositionem, alium Deum, falsum est: non enim Filius est alius Deus quam Pater. Tale genus locutionis invenis in Evangelio: *Crucifixi sunt cum eo alii duo nequam* (59), id est, alii duo qui erant nequam. Illi

(52) Mag. 1, d. 33, § 7 et 8, et dist. 4 et 5.

(53) Lib. unico *de fide et Symb.* cap. 3. Simile quid habet lib. 10, *cont. Max.*, c. 14, post initium.

(54) Lib. VII *De Trinit.* cap. 2.

(55) Fulgent. *De fide ad Petrum*, c. 2, post initium.

(56) Aug., lib. VII, c. 2. ut supra, sed paucis

omissis.

(57) Lib. VII, *De Trinit.* et apud Magist. 1, d. 32, § 5.

(58) Lib. III *De fide*, c. 6, et l. 1, c. 10 et 11, ut sup.

(59) Luca: XXI: *Ducebantur autem et alii duo nequam cum eo.*

ergo argumentationi quæ sic formatur, *Deus gignit Deum*; ergo se Deum, vel alium Deum, fertur instantia sic istud: Est lumen de lumine; ergo de se lumine, vel de alio lumine; vel Verbum assumpsit hominem; ergo se hominem vel alium homineum. Item hæc propositione fit sermo, de Deo Filius est alius a Patre, et pro eo est vera de quo fit sermo; ergo Deus est alius a Patre. Iste sacerdos cras suspendetur, hæc propositio fit sermo de homine et de eo est vera pro quo fit sermo; ergo iste homo cras suspendetur. Item, paternitas est in divina essentia, idem est generatio et paternitas, ergo generatio est in divina essentia, ergo divina essentia generat. Fallacia primi. Divina essentia est in lapide, idem est divina essentia et charitas Dei, ergo charitas Dei est in lapide, quod falsum 73 est; hic enim est sensus quod divina essentia sit in lapide, et quod faciat lapidem Dei dilectorem. Similiter non est verum quod generatio sit in divina [essentia], esset enim sensus quod esset in ea ad generandum.

Item divina essentia est ille qui generat, generans est divina essentia; ergo divina essentia est generans; ergo generat. Ad quod dicendum quod si generans accipiatur in masculino genere subterpositum, verum est quod divina essentia est generans, id est ille qui generat; et secundum hoc idem est esse generantem et esse Patrem, nec tamen necessario inferitur quod divina essentia generet. Si quis ita inferat: *Divina essentia est generans, divina essentia non est genita, vel procedens*, ergo divina essentia est generans vel genita, vel procedens, non est necessarium quod hoc nomen *generans*, quod prius tenebatur substantive, in conclusione ponitur adjective, propter duo adjectiva cum eo posita. Non enim analogia [analogia] grammatice sustinent ipsum poni substantive. Fallacia. Hoc argumentum est necessarium, ipsum non est impossibile, ergo hoc argumentum est necessarium vel impossibile; quod falsum est, nam hoc nomen *necessarium* ibi ponitur substantive, cum prius teneretur adjective.

Melius tamen videtur his qui dicunt hoc participium *generans* poni adjective, cum dicitur *divina essentia est generans*, ut ponatur illa oratio pro uno solo verbo. Unde non est dandum: potest tamen concedi divina essentia est genitus, quia ibi tantum substantive intelligitur *genitus*. Nec ideo dicitur divina essentia est genita vel gignitur. Si quis quærat, an gignens sit divina essentia, si *gignens* substantive teneatur in masculino genere, verum est; quia de persona hoc dicitur; si vero in neutro genere intelligatur, incongrue dicitur, quia divina essentia non gignit, nec est aliquid quod gignat.

(60) Item solus Pater in Trinitate est Pater, idem est Patri esse patrem et gignere, ergo idem est gignere et esse Patrem; ergo nil est Pater quod non gignat, divina essentia est Pater, ergo gignit. Item

divina essentia est Pater, et divina essentia paternitas. Ergo divina essentia paternitate est Pater, ergo divina essentia gignit; vel, ergo determinatur paternitate. Ad quod dicendum quod hoc nomen *pater*, quandoque solum notionem prædicat, quandoque personam cum notione, si iudicandæ sunt appositiones ex subjectis; quia talia sunt subjecta qualia prædicata permiserunt. Cum enim dicitur, *divina essentia est Pater*, ponitur persona cum notione: cum vero dicitur, *Pater est Pater*, ibi sola notio ponitur de persona. Unde cum ex eo quod est Pater est Pater, possit inferri necessario, *Ergo gignit*, non ex eo quod est divina essentia est pater, potest idem inferri. Est enim accidentalis prædicatio cum dicitur, *Divina essentia est pater*; quia idem est ac si dicitur, divina essentia est generans persona, ut prædicetur persona de essentia, generans de persona; ut cum dicitur, *Marius est bonus dux*, ponitur *dux* de Mario, *bonus* de duce; sed occultius fit in uno termino quam in duobus. Si quis ergo inferat: divina essentia est pater, ergo gignit, fallacia. Iste homo est tiro, ergo novus. Nam sicut hoc nomen *Pater* duo facit intelligi, ut ita dicam, personam et notionem; ita hoc nomen *tiro* idem significat quod *novus miles*.

Item isto dato ita objicitur: divina essentia est Pater alicujus vel nullius; si nullius, ergo aliquid est Pater quod nullius est Pater: si est Pater alicujus, et nullius nisi Filii, ergo divina essentia est Pater Filii quem ipsa non genuit. Eadem ratione divina essentia est Filius Patris qui eam non genuit. Quod si quis abhorret dicere, neget omnes locutiones in quibus fit relatio; per quod personæ illæ ad Patrem vel Filium, vel divinam essentiam in hujusmodi locutionibus [*subaudi* referuntur]. Nil tamen periculi video accidere si simpliciter admittantur.

Quidam tamen sunt qui non ex diversitate subsectorum iudicant appositiones factas hoc nomine *pater*, 74 semper enim, ut aiunt, potest hoc nomen personam cum notione prædicare, et semper solam notionem. Unde cum dico *Pater est Pater*, dupliciter intelligitur, et utrobique veritas, cum dico divina essentia est Pater; in uno sensu verum, in alio falsum. Ad quod sic, divina essentia est Pater, Pater est Pater; utrobique similiter accipitur hoc nomen *Pater*; ad alterum sequitur gignere vel genuisse, ergo ad reliquum. Ipsi tamen qui hoc recipiunt debent dicere quod ad neutrum sequitur gignere vel genuisse. De hoc tamen magis dubium est an sit concedenda *divina essentia est Pater paternitate*, hoc enim volunt probare quasi argumento necessario; cum dico, Pater est Pater; divina essentia est Pater; idem prædicatur his, quia persona cum notione *Pater* paternitate est Pater, ergo divina essentia paternitate est Pater; sed forte hæc est falsa, Pater paternitate est Pater si sumatur

subjective, quod postea discutimus. Item divina A essentia est Pater, ergo paternitate, vel seipsa est Pater. Eadem ratione divina essentia filiatione est Filius et processione est Spiritus; ita divina essentia proprietatibus distinguitur, et sic aliud est ei esse Patrem et aliud esse Filium et aliud Spiritum sanctum. Ad hoc dicendum quod cum divina essentia sit Pater, nec seipsa, nec paternitate est Pater, sicut paternitas nec se nec notione est paternitas.

Sed dicit quis: Si paternitate Pater est hæc persona, cur non et divina essentia paternitate est hæc persona scilicet Pater (61)? Ad quod patet solutio, quia paternitas cum sit in divina essentia non eam determinat sicut determinat personam Patris, ilco non recipitur, *divina essentia paternitate est Pater, vel persona Patris*, quia nec etiam aliquo est persona Patris. Item instant etiam sic: paternitas est divina essentia, ergo secundum eam non dicitur aliquid ad aliquid. Item divina essentia unit Patrem cum Filio, paternitas distinguit. Ergo hæc non est illa, vel paternitas est relatio, ergo non est substantia oppositis. Quod ergo videntur confirmare posse auctoritate Augustini dicentis (62): «Eo quod, vel quo Deus est, substantia est; et quia ejusdem substantiæ est Filius, procul dubio et Filius est Deus. At vero quod Pater est, quia non substantiæ est, sed refertur ad Filium non sic dicimus Filium Patrem esse sicut dicimus Deum esse.» Quod ita exponendum est: Quo Pater est non est substantia, id est non quo Pater est eo est substantia; quia proprietate generationis Pater est, quia substantia non est; ipsa tamen proprietas substantia est. Non valet argumentum quod videtur ab oppositis. Non enim sunt opposita in Deo. Nam Dei justitia, Deus est justus, cum in creatura aliud sit justitia ipsius, aliud ipsa.

CAPUT XXVIII.

De his quæ ad paternitatem pertinent et filiationem.

(63) Postquam ea quæ circa proprietates in Trinitate communiter inquirenda videbantur, prout potuimus determinavimus; quæ specialiter inquire solent, de his videamus. Sunt ergo quinque, quarum duæ sunt propriæ Patris, id est innascibilitas et paternitas; una propriæ Filii, scilicet filiatio; una propriæ sancti Spiritus, scilicet processio; una communis Patri et Filio, quæ a magistris nostris solet dici spiratio. Quod tamen vocabulum non habent de auctoritate sanctorum. Prius ergo de paternitate et filiatione dicamus, quia istæ duæ quasi mutuum habent ad se respectum. Et nota quod eadem proprietates significatur his nominibus *Pater genitor*; et eadem his *Filius, Verbum, imago*. Unde Augustinus (64): «Dicitur Filius relative sicut Verbum et imago, et in omnibus his ad Patrem refertur. Nec

aliquod horum Pater dicitur.» Quandoque tamen nomine imaginis Trinitatem intelligimus, ut ibi: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen. 1). Unde Augustinus: «Una est essentialiter divinitas Trinitatis et imago ad quam factus est homo.»

75 Quæritur primo circa hujusmodi, an Pater aliquo sit persona Patris. Aut enim essentia sua, aut notione est persona Patris. Si aliquo est persona Patris, ergo idem est Patri esse personam Patris et esse essentiam; ergo vel Pater et Filius non sunt una essentia Patris, vel sunt una persona Patris. Si vero Pater notione est persona Patris, et nulla potius quam paternitate, ergo Pater paternitate est persona Patris et eadem est generans. Ergo idem est Patri esse personam et esse generantem. Eadem notione idem est Patri esse Patrem et esse personam Patris, et esse innascibilem vel spirantem. Ergo idem est Patri esse innascibilem et gignentem et spirantem. Vel si idem est Patri esse personam Patris ut esse gignentem, ergo idem est Patri esse personam cum notione et esse notionem. Si quis illam distinctionem, quæ supra posita est approbet, quod proprietatum alia est personalis, alia non, facile est dicere quod Pater paternitate est persona Patris; non tamen spiratione, vel innascibilitate est persona Patris; vel, sicut tradunt alii, quod Pater nec essentia, nec proprietate est persona Patris, sed quasi concursu istarum proprietatum innascibilitatis, paternitatis, spirationis; ita quod nulla earum est hæc persona, sicut Socrates nec rationalitate sua, nec humanitate sua, nec alia proprietate, sed omnium quæ in eo sunt concursu, est Socrates. Ex quibus conficitur singularis essentia Socratis qua distinguitur ab omni re. Cave tamen ne intelligas *aliquorum concursu*, sed *qualicumque concursu*. Non enim aliud una proprietates quam alia, imo idem, scilicet divina essentia; licet enim similitudines naturalium transferre ad Trinitatem. Quod ergo Hilarius dicit: «Pater paternitate est hypostasis,» quod huic videtur contrarium, est intelligendum, id est quasi concursu istarum proprietatum. Similiter Filius quasi concursu duarum proprietatum est persona Filii, ita Spiritus sanctus processione est persona Spiritus sancti quia non est in eo alia proprietates.

(65) Solet quæri an Pater quotidie gignit Filium. Quod videtur negare Gregorius, dicit enim: «Dominus Jesus Christus in eo quod est virtus, quia sapientia Dei de Patre ante tempora natus est, vel potius quia non cœpit nasci nec desit, dicamus verius semper natus. Non autem possumus dicere semper nascitur, ne imperfectus videatur;» quod

(61) Mag. 1, d. 53, § 6 et 7.

(62) Enarrat. in ps. LXXVIII, ad vers. 2: *et non est substantia.*

(63) Mag. 1, d. 27 et 28.

(64) Libro v *De Trinit.*, cap. 15; imo Fulgent.,

c. 1 *De fide ad Petrum*. Plura hujusmodi habet verus August. multis in loc.

(65) Mag. 1, d. 9 & 10; Gregor. I. xxix, *Moral.*, cap. 1.

ideo dicit, quia non ita manifestatur veritas cum dicitur, *Filius ante tempora natus*, vel cum dicitur, *Filius semper nascitur*, et ideo non dicitur, *Filius semper nascitur*. Non quod istud non sit verum, sed quia non est adeo evidens veritas hic sicut ibi. Origenes enim alibi dicit (66): «*Salvator noster splendor est claritatis; splendor autem non semel nascitur et desinit, sed quotiescunque ortum fuerit lumen ex quo splendor oritur, toties splendor oritur claritatis. Sic ergo Salvator noster semper nascitur.*» Nec est intelligendum quod generatio illa iteretur, quia semper est; nec comestio mea iteratur dum continue comedo, nec bis fundit lumen hæc lucerna, dum continue fundit.

Et nota quod hoc nomen *Pater* aliquando dicitur determinate, sed non in ea significatione in qua dicitur de Patre, quia nil venit cum de Deo dicitur. Unde Trinitas nullo modo dici potest Pater; nisi per transumptionem, forte per adoptionem filiorum. Item Pater est persona Patris paternitate, et seipso est persona Patris, ergo idem est Patri esse personam Patris et esse paternitatem. Quod autem Pater seipso sit persona Patris, ait Hieronymus sic: «*Personæ personis et nominibus distinguuntur.*» Ad hoc dicendum quod ibi nomine *personæ* accipitur personalis proprietas; potest etiam dici quod Pater seipso est persona Patris, sicut et Deus seipso est Deus, ut ita triplex sit solutio ad illud quod supradictum est, *Pater aliquo est persona Patris*, ut dicatur Patrem paternitate esse personam Patris non tantum spiratione vel innascibilitate; et dicta est causa quare vel dicatur Patrem esse personam Patris non paternitate, sed tribus proprietatibus, ita quod earum nulla quæ in eo sunt (67), **76** vel dicatur Patrem esse personam Patris seipso et non essentia vel proprietate.

Item paternitas est divinitas. Ergo esse Patrem est esse Deum. Fallacia. Cæcitas est insensibilitas. Ergo esse cæcum est esse insensibilem. Item: Filius habet a Patre filiationem; ergo filiatio est a Patre, ergo in eo quod Filius est Filius, Pater ejus est Pater vel principium. Quod autem filiatio sit a Patre, ita volunt ostendere aliqui auctoritate Hilarii. Ait enim Hilarius (68): «*Sicut nativitas est ab auctoritate, ita æterna nativitas ab æterno auctore.*» Hoc tamen ita ipsi exponunt. Nativitas est ab auctore, Filius a Patre, et ita æterna nativitas ab æterno auctore, id est æternus natus ab æterno auctore. Instant argumentationi. Sacerdos habet ecclesiam ab episcopo; ergo ecclesia est ab episcopo. Non video tamen cur debeat negari conclusio. Item quidquid habet Filius sic habet ut accipit, Filius accipit essentiam nativitate, ergo habet

essentiam nativitate. Idem est Filio habere essentiam et esse Deum; ergo Filius est Deus nativitate. Solutio: *Sic habet, sicut accepit*, id est: veluti accepit eam invariabilem et immutabilem, ita eam habet. Sed si dicatur: Sicut nativitate accepit, ita nativitate habet, falsum est. Fallacia. Filius est Deus de Deo Patre generatione, et quidquid est de Patre, illud ita est sicut est de Patre, igitur est Deus generatione. Item Pater genuit Filium, ergo eo prior est. Fallacia. Splendor procedit de igne, ergo ignis prior est calore vel splendore.

Item paternitas est in Patre, et non est in Spiritu sancto, paternitate distinguitur Pater ab aliquo, ergo a Spiritu sancto, ergo paternitate refertur Pater ad Spiritum sanctum, ergo Pater est Pater Spiritus sancti: quod falsum est. Ad hoc dicitur a quibusdam quod paternitate Pater distinguitur a Spiritu sancto; non ideo tamen ad illum refertur. Sicut enim in naturalibus ita est, quod omni proprietate quæ in subjecto est, distinguitur subjectum in quo est, ab omni subjecto in quo non est; ita et omni proprietate quæ est in Patre et non in Spiritu sancto, distinguitur Pater ab eo. Aliis tamen videtur quod non distinguitur Pater a Spiritu sancto paternitate, sed a solo Filio, ad quem solum refertur hac proprietate. Item Filius est Filius Dei per naturam, ergo per essentiam, ergo essentia, ergo non notione, vel simul essentia et notione.

CAPUT XXIX.

De innascibilitate.

(69) De cætero agendum est de innascibilitate quæ est propria Patris, de qua plurimum dubitatur. Videtur enim hoc termino nil poni, sed excludi tantum. Unde Augustinus (70): «*Cum ingenitus dicitur non quid sit, sed qui non sit dicitur.*» Item: «*Si pro eo quod dicitur ingenitus dicatur non genitus, non aliud dicitur.*» Item alibi: «*Tantum valet non genitus quantum ingenitus.*» Ex quibus videtur iste terminus nil ponere et ita notionem non significare. Sed intellige (71) Augustinum hoc dixisse etymologiæ nominis alludendo, non rationem prædicationis assignando. Item alibi (72): «*Pater dicitur ingenitus, quia a nullo est.*» Si autem non dicitur ingenitus nisi quia a nullo est, videbitur iste terminus nil ponere, sed posset hoc movere, si dixisset Augustinus, Non dicitur ingenitus nisi quia a nullo. Sed cum ait: «*Ingenitus dicitur quia a nullo est,*» non dixit pro eo solo; illud enim excludendo potest aliquid ponere. Unde idem Augustinus alibi ait (73): «*Spiritum sanctum neque genitum neque ingenitum fides creata declarat, quia si ingenitum dixerimus, duos Patres affir-*

(66) Hom. 6 in Jerem.

(67) Addendum videtur, *causa sic per se, si solitarie sumatur.*

(68) In l. xii *De Trinitate*, circa medium libri.

(69) Magist. 1, dist. 28.

(70) Lib. v *De Trinit.* c. 6, in fine; l. eod. c. 7,

in initio; l. v, cap. 7.

(71) Hæc solutio Magistri ibid. § 2, sub finem.

(72) Videtur esse Aug. xv *De Trin.*, c. 26, sub finem.

(73) Pseudo Aug. l. lxxv, Q. ad Orosium, q. 2. in initio. Vide etiam l. xv *De Trin.*, c. 26, sub finem.

mare videbimur; si vero genitum, duos filios credere culpabimur. Et alibi (74): « Cum Spiritum sanctum non dicamus genitum, dicere non audeamus ingenitum, ne in illo vocabulo vel duos Patres in Trinitate, vel duos qui a nullo sunt confiteri videamur. » Et videtur significare vel illa duo, vel alterum illorum hoc termino *Ingenitus* significare vel consignari; ut cum dicitur, *Pater est ingenitus*; vel duo dicuntur **77** de Patre, scilicet quod est Pater et quod a nullo, vel alterum tantum illorum. Si autem hac locutione significetur Patrem esse Patrem et præterea a nullo; videtur idem significari hoc termino *Ingenitus*, et hoc termino *Pater*, quod videtur contrarium verbo Augustini dicentis (75): « Non est idem dicere Patrem quod ingenitum, quia etsi Filium non genuisset nil prohiberet dici ingenitum, » quod tamen secundum superficiem verborum videtur esse falsum: si enim Pater non genuisset Filium, Pater non esset: si Pater non esset Pater, ingenitus non esset, ergo si Pater non genuisset Filium, Pater non esset ingenitus. Falsum est ergo quod si non genuisset Filium nil prohiberet dici ipsum ingenitum. Potest igitur resolvi per interpretationem hujusmodi: Si Pater non genuisset Filium, Pater non esset, sequitur tamen, si Pater non genuisset Filium, Pater non esset Pater, sed non sequitur, si Pater non esset Pater, Pater non esset ingenitus; quia etsi non esset Pater vel non genuisset Filium, nil prohiberet ipsum dici ingenitum, sed si hæc duo simul essent, quod esset et non esset Pater; quæ tamen esse non potuerunt. Vel ita simpliciter intelligatur; si non genuisset Filium nil prohiberet ipsum dici ingenitum, id est non dicitur ingenitus respectu Filii.

Dicunt ergo quidam quia Pater dicitur ingenitus, non tantum quia a nullo, sed quia alii ab eo. Unde potest inferri quod si Filius et Spiritus sanctus non essent ab eo, non diceretur ingenitus, cum propterea dicitur ingenitus quia ab eo sunt, et ipse a nullo. Item innascibilitate et a nullo est, et alii ab eo, ergo innascibilitate Filius et Spiritus sanctus sunt a Patre, ergo innascibilitate Filius est a Patre, et ita innascibilitas est in Filio. Non enim proprietate quæ in eo non sit videtur esse Filius a Patre. Item innascibilitate est Spiritus sanctus a Patre et non est ab eo nisi per processione, ergo innascibilitate Spiritus Sanctus procedit a Patre; sed [videtur addendum si] non procedit Spiritus sanctus nisi proprietate quæ est in ipso, id est processione, videbitur innascibilitas esse processio et esse potius in Spiritu sancto quam in Patre. Forte dicet quis quod innascibilitate ita sunt Filius et Spiritus sanctus a Patre quod neuter. Sed nec idem [fort. id] suffragatur. Quod si hoc est, videtur potius innascibilitas esse in duobus quam in Patre cum nulla

A sit communis notio Filii et Spiritus sancti. Non videtur ergo dandum quod innascibilitate Pater a nullo sit et alii ab eo.

Ad hoc dicunt quod innascibilitate hoc habet Pater quod a nullo est, et quod Filius et Spiritus sanctus sunt ab eo, non tamen innascibilitate Filii et Spiritus sanctus sunt a Patre; sicut iste domino suo habet quod isti sint subjecti, non tamen isti domino istius, sed servitute sua sunt ei subjecti vel subditi. Item Pater innascibilitate hoc habet quod Filius et Spiritus sanctus sunt ab eo; ergo Pater innascibilis dicitur respectu Filii et Spiritus sancti; ergo innascibilitate refertur Pater ad Filium et Spiritum sanctum. Potest igitur dici: Pater est ingenitus Filii et Spiritus sancti. Quod etiam videtur Augustinus dicere, scilicet quod Pater innascibilitate ad Filium et Spiritum sanctum referatur. Unde: « Cum ingenitus dicitur, non aliud dicitur quam esse non Filius. Negativa porro particula non id efficit ut quod sine illa relative dicitur, ea præposita substantialiter dicatur; sed id tantum negatur quod sine illa aiebatur (76). » Item, sicut genitus non ad se dicitur, sed quod ex genitore sit, ita ingenitus non ad se dicitur, sed quod ex genitore non sit ostenditur. Item sicut Filius ad Patrem, et non Filius ad non Patrem dicitur relative, ita ingenitus ad genitorem, et non genitus ad non genitorem referatur necesse est. Hilarius etiam dicit (77): « Est unus ab uno, genitus ab ingenito proprietate in unoquoque innascibilitatis, et originis. » Videtur ergo quod Pater dicatur innascibilis respectu Filii in quo est origo.

Ad quod dicunt quia in prædictis auctoritatibus ita accipit Augustinus hoc nomen *ingenitus* quod nil ponit sed removet, ut idem sit *ingenitus*. ac si dicitur *non genitus*; et cum hoc dicitur, relative dicitur; nec tali **78** locutione Patri attribuitur proprietate, sed removetur proprietate Filii a Patre et hoc relative; sicut cum dico, *Filius non est Pater*, removetur proprietate Patris a Filio. Quod ergo dictum *Ingenitus* hoc ponat in Patre; quod Pater a nullo est et alii ab eo sunt, videntur confirmare auctoritate Augustini qui ait (78), *In Patre est unitas*, potuit dicere, in Patre est innascibilitas, sed expressius sic dixit, volens innuere nomine *unitatis* illa duo intelligi, ac si diceret, *aliæ personæ a Patre, Pater a nullo*: ut omnis numerus ab unitate, unitas a nullo. Quod enim Augustinus ait: « In Patre est unitas, » et Hilarius (79): « In Patre est æternitas; » et alii legunt, « In Patre principii auctoritas, » et alii « innascibilitas. » Hæc omnia eundem inveniunt intellectum. Idem est enim in Patre innascibilitas quod principii auctoritas. In eo autem quod dicitur, « In Patre est innascibilitas, » proprie intelligendum quod Pater a nullo et alii ab eo. Non

(74) Lib. xv *De Trin.*; c. 26 ut sup.

(75) Lib. v, c. 5, sub fin.

(76) Lib. v *De Trin.*, c. 7.

(77) Lib. iv *De Trin.*, non longe a fine.

(78) Lib. i *De doctrina Chr.*, c. 5. Mag. i, d. 51, § 8.

(79) Apud August., l. vi, c. 10, *De Trinit.*

enim in eo proprie diceretur principii auctoritas, si ipse a nullo esset et nullus ab eo; vel si ipse ab aliquo et aliquis ab eo: sed quia ipse a nullo est, et alii ab eo sunt, de quo omnia. Ideo proprie dicitur in eo principii auctoritas, in quo etiam dicitur in eo esse innascibilitas, vel unitas, vel æternitas. Quæ omnia vocabula hac ratione Deo conveniunt.

Sunt alii qui dicunt hoc nomine *Innascibilis* duo significari, scilicet quod Pater a nullo sit, et quod Pater. Unde cum dico Pater est innascibilis, in hoc intelligitur quod Pater sit Pater, in quo etiam intelligitur quod Filius sit a Patre, sed non quod Spiritus sanctus sit a Patre. Non ergo facit innascibilitas intelligi quod alii sunt a Patre, sed alius, scilicet Filius: facit enim intelligi quod Pater sit Pater, in quo intelligitur Filium esse ab eo; et quod Pater a nullo sit. Innascibilitas ergo importat paternitatem sicut paternitas et filiatio spirationem. Ideoque non sunt nisi tres proprietates in Trinitate, cum paternitas innascibilitate intelligatur. Unde non reputatur alia, nec venit cum ea in numerum. At spiratio in paternitate sicut in humanitate intelligitur rationalitas.

At contra hoc obijcitur ita: Paternitas aut est alia proprietas ab innascibilitate, aut eadem; si est alia, sunt igitur quinque in Trinitate proprietates, quod ipsi negant: si est eadem, idem ergo significatur istis terminis *Pater, innascibilis*. Et sic idem significant istæ propositiones Pater est Pater, Pater est innascibilis, etc.; sicut ergo Pater paternitate refertur ad Filium, ita et innascibilitate, ex quo hæc proprietas isti eadem. Quod videtur ex auctoritate Hilarii supraposita (80): « Est unus ab uno genitus ab ingenito proprietate in unoquoque innascibilitatis et originis. » Videtur enim dicere quod innascibilis et origo sint proprietates quæ Patrem et Filium ad se referri faciunt, sicut paternitas, et origo et filiatio, quod idem est. Item eidem opinioni videtur contradicere Augustinus in supradicta auctoritate (81): « Non est hoc dicere Patrem quod ingenitum, quia etsi Filium non genuisset, nihil prohiberet dici ingenitum. » Ergo si Pater non genuisset Filium, nihil prohiberet Patrem habere innascibilitatem, et innascibilitas est aliqua proprietas et paternitas, ergo alia est hæc quam illa. Item, si Filium non genuisset, nihil prohiberet Patrem dici ingenitum, sed idem est dicere Patrem ingenitum et Patrem esse Patrem et a nullo esse. Ergo nil prohibet eum esse Patrem, etsi Filium non genuisset. Item, si Pater, est Filius, et e contra. Ergo si Filius non est, Pater non est et e contra; sed si Pater non est, Pater non est ingenitus; et si Filius non generatur a Patre, Filius non est et e contrario. ergo si Filius non generatur a Patre, Pater non est ingenitus, ergo falsum est quod dicit Augustinus: « Si Pater non genuisset Filium nihil prohiberet dici Patrem ingenitum. » Itaque non videtur ut

A ostensum est ex prædictis, quod in eo quod dicitur *Pater est ingenitus*, intelligatur quod Pater sit Pater, vel habeat Filium, quod idem est.

Ideoque auctoritatem illam sic exponunt quidam, id est, sic hoc esset quod Pater esset aliqui. et Filium 79 non haberet (quod utique impossibile est) tunc nil prohiberet dici Patrem ingenitum, id est non genitum, ut nil ponat iste terminus, sed removeat. Alii dicunt sic: Nil prohibet Patrem ingenitum esse et non habere Filium, quia si similiter judicemus de Trinitate et de rebus creatis, nil prohibet Patrem esse ingenitum et non habere Filium. Sic enim contigit in Adam; prius enim fuit innascibilis vel ingenitus quam habuerit filium, et post se fuisse ingenitus et non habuisse Filium. Alii autem videtur quod hoc nomen *ingenitus* duo removeat et unum ponat, quia ponit esse personam et excludit gigni, vel procedere, ut hic sit sensus, Pater est ingenitus, id est cum sit persona, nec gignitur nec procedit. Ideoque Pater et non Spiritus sanctus est ingenitus, cum tamen neuter sit genitus, sicut hæc duo verba *tædet, legere*, non discernunt personas, et tamen hoc et non illud est impersonale, quia hoc nomen impersonale non tantum privat, sed ponit, quia cum habeat terminationem impersonalium non discernit personas. Secundum hoc accidit nullam notionem significari hoc termino *innascibilis*. Sed cum dicitur: *Pater est ingenitus, innascibilis*, non per ablativum notatur prædicatio notionis, sed ratio accommodationis, id est causa quare accommodatur Patri hoc nomen *ingenitus*. Si enim prædicaretur proprietas, eadem ratione posset dici in Filio esse proprietas per quam excluderetur a Filio quod esset genitor vel procedens; et poneretur esse persona quæ esset alia ab innascibilitate et ab aliis quatuor. Similiter in Spiritu sancto esse proprietas quæ poneretur esse persona et excluderetur quod non esset Pater vel Filius et ita essent plures proprietates in personis quam inveniantur a sanctis determinatæ.

Ut ergo breviter quæ dicta sunt colligantur, dicitur primo modo ingenitus, quia a nullo, et quia alii ab eo; secundo modo, quia a nullo et quia Pater est. Tertio modo quia est persona et non gignitur, nec procedit. Elige cui dicas: *Tu sola mihi places* (82). Cuilibet tamen istarum videtur contradicere Hieronymus (83), cum ait: « Spiritus sanctus non est Pater sed est ingenitus et infectus; non est Pater sed est Patris et in Patre; a Patre habet processionem, non nativitatem. » Hic videtur dicere quod Spiritus sanctus sit ingenitus, quod ostensum est esse falsum. Ad quod dicendum quod hoc nomen *ingenitus* accipitur tantum remote non positive; ut idem sit *ingenitus* quod *non genitus*: quod patet ex divisione, quam postea ponit talem: « Omne quod est, aut est ingenitum et infectum ut Pater et Spiritus sanctus; aut genitum et non fac-

(80) Hilar. iv *De Trinit.* ut supra.

(81) Lib. v, c. 5, *De Trinit.*

(82) Mag. i, d. 13, § 6, 7 et 8.

(83) Hieron. ibid. apud Magist.

mare videbimur ; si vero genitum, duos filios credere culpabimur » Et alibi (74) : « Cum Spiritum sanctum non dicamus genitum, dicere non audeamus ingentum, ne in illo vocabulo vel duos Patres in Trinitate, vel duos qui a nullo sunt confiteri videamur. » Et videtur significare vel illa duo, vel alterum illorum hoc termino *Ingenitus* significare vel consignari ; ut cum dicitur, *Pater est ingenitus* ; vel duo dicuntur **77** de Patre, scilicet quod est Pater et quod a nullo, vel alterum tantum illorum. Si autem hac locutione significetur Patrem esse Patrem et præterea a nullo ; videtur idem significari hoc termino *Ingenitus*, et hoc termino *Pater*, quod videtur contrarium verbo Augustini dicentis (75) : « Non est idem dicere Patrem quod ingenitum, quia etsi Filium non genuisset nil prohiberet dici ingenitum, » quod tamen secundum superficiem verborum videtur esse falsum : si enim Pater non genuisset Filium, Pater non esset : si Pater non esset Pater, ingenitus non esset, ergo si Pater non genuisset Filium, Pater non esset ingenitus. Falsum est ergo quod si non genuisset Filium nil prohiberet dici ipsum ingenitum. Potest igitur resolvi per interpretationem hujusmodi : Si Pater non genuisset Filium, Pater non esset, sequitur tamen, si Pater non genuisset Filium, Pater non esset Pater, sed non sequitur, si Pater non esset Pater, Pater non esset ingenitus ; quia etsi non esset Pater vel non genuisset Filium, nil prohiberet ipsum dici ingenitum, sed si hæc duo simul essent, quod esset et non esset Pater ; quæ tamen esse non potuerunt. Vel ita simpliciter intelligatur ; si non genuisset Filium nil prohiberet ipsum dici ingenitum, id est non dicitur ingenitus respectu Filii.

Dicunt ergo quidam quia Pater dicitur ingenitus, non tantum quia a nullo, sed quia alii ab eo. Unde potest inferri quod si Filius et Spiritus sanctus non essent ab eo, non diceretur ingenitus, cum propterea dicatur ingenitus quia ab eo sunt, et ipse a nullo. Item innascibilitate a nullo est, et alii ab eo, ergo innascibilitate Filius et Spiritus sanctus sunt a Patre, ergo innascibilitate Filius est a Patre, et ita innascibilitas est in Filio. Non enim proprietate quæ in eo non sit videtur esse Filius a Patre. Item innascibilitate est Spiritus sanctus a Patre et non est ab eo nisi per processione[m], ergo innascibilitate Spiritus Sanctus procedit a Patre ; sed [videtur addendum si] non procedit Spiritus sanctus proprietate quæ est in ipso, id est processione, debetur innascibilitas esse processio et esse in Spiritu sancto quam in Patre. Forte dicitur quod innascibilitate ita sunt Filius et Spiritus sanctus a Patre quod neuter. Sed nec idem suffragatur. Quod si hoc est, videtur innascibilitas esse in duobus quam in Patre.

(74) Lib. xv *De Trin.* ; c. 26 ut supra

(75) Lib. v, c. 5, sub fin.

(76) Lib. v *De Trin.*, c. 7.

(77) Lib. iv *De Trin.*, non longe

A sit communis notio Filii et Spiritus sancti detur ergo dandum quod innascibilitate nullo sit et alii ab eo.

Ad hoc dicunt quod innascibilitate dicitur quod a nullo est, et quod Filius et Spiritus sanctus sunt ab eo, non tamen innascibilitate et Spiritus sanctus sunt a Patre ; sed Spiritus sanctus suo habet quod isti sint subjecti, non a nullo istius, sed servitute sua sunt subditi. Item Pater innascibilitate Filius et Spiritus sanctus sunt a nullo innascibilis dicitur respectu Filii ergo innascibilitate refertur ad Spiritum sanctum. Potest igitur dicitur quod ingenitus Filii et Spiritus sancti.

B Augustinus dicere, scilicet quod dicitur ad Filium et Spiritum sanctum : « Cum ingenitus dicitur, non esse non Filius. Negativa potest efficit ut quod sine illa relatione substantialiter dicatur ; sed sine illa aiebatur (76). » et se dicitur, sed quod ex se ad se dicitur, sed quod dicitur. Item sicut Filius non Patrem dicitur, sed Patrem, et non genitorem, et non genitorem necesse est. Hilarius ab uno, genitus est quæ innascibilitate Pater dicitur in origo.

C Ad quod dicitur ita accipit Augustinus ponit sed non dicitur non genitatur ; nec proprietate, hoc remotionem dicitur nullo ante

Spiritus sanctum; ergo Pater et Filius sunt idem principium Spiritus sancti; ergo Pater est principium Spiritus sancti quod est Filius; eadem ratione, Pater est principium Spiritus sancti quod est vel non est Spiritus sanctus. Ad quod ipsi dicunt quod illi nocet si recipiatur quod Pater et Filius sunt idem principium Spiritus sancti, id est eadem spiratione spirant Spiritum sanctum; sed quando ponitur ibi *quod est*, non admittendum sicut homo idem est genere cum asino, non tamen homo est idem genere quod est asinus vel non asinus. Magister tamen meus (88) in nullo volens detrudere veritati theologiæ propter grammaticorum considerationem conservandam, longe ulterius hic progreditur, dicens quod Pater est principium Spiritus sancti, *quod non est Spiritus sanctus*, passim admittens relationem; et quod Pater est principium Spiritus sancti *quod est Filius*, sub hoc sensu, 82 id est Pater est spirans Spiritum sanctum, et Filius eadem notione est spirans, et prædicatur ibi hoc nomine *principium* spiratio, et copulatur, et adjective ponitur ibi hoc nomen et ad ipsum fit relatio per hoc nomen *quod*; quod in naturali facultate nequam reperitur ut ad nomen adjective positum fiat relatio per hoc nomen *quod*. Si quis ergo inferat ita, Pater est aliquid principium Spiritus sancti quod non est Spiritus sanctus; ergo aliquid quod est principium Spiritus sancti et non est Spiritus sanctus. Fallacia. Pater est aliquis generans qui non est Filius; ergo est aliquid quod est generans et non est Filius, quod falsum est; nisi dictio neutrius generis scilicet *aliquid* accipiatur personaliter: *aliquid*, id est *aliqua persona*, sic etiam reciperet, ipse Pater est aliquid quod est principium Spiritus sancti et non est Spiritus sanctus, et aliqua personæ quæ est principium Spiritus sancti et non est Spiritus sanctus. Quo tamen dato, si quis inferat, ergo Pater est aliquid quod non est Spiritus sanctus; in eodem instaret sic, Pater est aliquid quod generat et non est Filius; ergo est aliquid quod non est Filius.

Item contra hoc ita objicitur, idem est Patri esse principium Spiritus sancti et spirare Spiritum sanctum, et Filio similiter; Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti; ergo sunt unum spirans Spiritum sanctum. Vel ita, idem est tam Patri quam Filio esse principium Spiritus sancti et spirare Spiritum sanctum, Pater et Filius sunt spirantes Spiritum sanctum; ergo sunt principia Spiritus sancti; sed manifestum est hoc non esse recipiendum: videretur enim pluralitas intelligi, vel circa modos vel circa spirationes. Cum tamen apponitur hæc dictio *spirans* pluraliter, non ponitur pluraliter significatione, sed voce, ut supra ostensum est, in omnibus verbis quæ de Deo dicuntur secundum essentiam, quæ pluraliter, prolata singularia sunt

Pater, habet...
 intelligit...
 Spiritus...
 scilicet...
 Pater, in...
 quod Pater...
 generans...
 quod...
 est...
 rationem...
 id...
 Pater et...
 quod...
 Al...
 Spiritus...
 secundum...
 quod...
 Spiritus...
 et esse...
 principium...
 est...
 nisi...
 quod...
 et substantive;
 substant...
 hoc quidam dicunt...
 grammatico...
 quod...
 Pater...
 Spiritus...
 et non...
 Illi non recipiunt, Divina...
 Spiritus...
 Nam cum hoc nomen Pater...
 notione, hoc nomen *princi...*
 apponit. Nec minus tamen...
 unum causa...
 cum dicitur, Pater et Filius...
 Spiritus...
 ut per hoc...
 Pater eadem spiratione spirat Spi...
 quæ et Filius, non ideo tamen ad...
 ut dicitur, Pater est principium...
 quod est vel non est Spiritus sanctus;
 differant genere vel specie; non ta...
 quod est, vel quod non est.
 aliquis, Pater et Filius sunt unum prin...
 Spiritus...
 sanctum scilicet) qua non spiret Filius

... scilicet Lombardus, 1, d. 29 sub fin. Si tamen ad hunc locum alludat, et non ad alium

tum, ut Filius, aut factum et genitum ut lapis, aut factum et genitum et renatum ut homo, aut factum et genitum, sed non renatum ut brutum animal.

CAPUT XXX.

De communi Patris et Filii notione, id est de spiratione.

(84) Post hæc de communi notione Patris et Filii dicendum est, id est de principio. Sciendum est igitur quod tropica est locutio cum dicitur: *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti*; et duplicem facit intellectum. Potest enim intelligi vel quod Pater et Filius uno modo spirant Spiritum sanctum, vel quia una notione spirant Spiritum sanctum, ut notetur, vel identitas modi, vel identitas notionis. Illa notio *spiratio* dicitur, et est istud verbum in ore hominis, licet non authenticum, imo usui odiosum videtur; cum dicatur ab utroque spirans flamen; et analogiæ grammatice qui hoc verbo absoluto utuntur quando utuntur, quando proprie ponitur non transitive. Nos tamen cum aliis dicamus: Cum Pater et Filius spirant Spiritum sanctum, cum hoc habeant commune, id tamen habet Filius a Patre quod spirat Spiritum sanctum. Nam quidquid habet, a Patre habet. Cum ergo et Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sit principium; alio modo dicitur hoc de Patre, **80** alio de Filio, alio de Spiritu sancto. Pater dicitur principium Filii generatione, unde ab æterno est ejus principium. Est etiam Pater principium Spiritus sancti spiratione. Unde ab æterno est ejus principium. Est etiam principium creaturarum creatione quæ est non in Patre sed in creaturis; et tunc significat temporalem relationem quæ est in creatura non in Creatore: et, secundum hoc, Pater in tempore cœpit esse principium creaturæ. Sed cum de Filio dicitur, tantum duo potest significare; vel spirationem quæ notatur cum dicitur, *Filius est principium Spiritus sancti*; vel creationem quæ significatur cum dico, *Filius est principium creaturæ*, et est ista relatio in creatura, non in Creatore. Spiritus sanctus uno solo modo dicitur principium creaturarum: scilicet ex tempore non ab æterno. De Patre igitur tribus modis dicitur; de Filio duobus, de Spiritu sancto uno solum modo: et hoc potes videre in subjecta figura (85).

Quæri autem potest, cum Pater et Filius una spiratione spirent Spiritum sanctum, an sint Pater et Filius unum principium Spiritus sancti, an plura? et ad hoc ita objicitur: In eadem significatione dicitur hoc nomen *principium*, de Patre et Filio, Pater et Filius est principium Spiritus sancti, ergo Pater et Filius sunt principium Spiritus sancti, vel principia. Si sunt Pater et Filius principium Spiritus sancti, cum idem sit utrique esse principium Spiritus sancti, et esse personam spirantem Spiritum sanctum, ergo Pater et Filius sunt una per-

sona spirans Spiritum sanctum. Item, idem est esse principium Spiritus sancti et esse auctorem Spiritus sancti, Pater et Filius sunt principium Spiritus sancti, ergo sunt unus auctor Spiritus sancti. Ergo una persona. Item, Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, ergo sunt unum principium, quod est Spiritus sanctus, ergo Spiritus sanctus est principium Spiritus sancti. Si sunt unum principium, quod non est Spiritus sanctus, ergo Pater et Filius sunt aliquid quod est principium Spiritus sancti, et non est Spiritus sanctus, ergo sunt aliquid quod non est Spiritus sanctus.

Sed ut multas objectiones sub paucis coarctemus, hujusmodi quæstionis difficultas expediri non potest, nisi hujusmodi nominis *principium* diversæ appositiones aperiantur quas facere posse videtur in prædicato positum. Hoc igitur nomen vel apponit essentiam, vel personam cum notione, vel notionem puram. Si essentiam apponeret, constaret falsum esse, *Pater est principium Spiritus sancti*. nam hic esset scusus, id est *essentia quæ spirat Spiritum sanctum*, cum essentia nec gignat nec gignatur, nec procedit, nec spiretur. Quod enim invenitur scriptum (86): *Pater est principium deitatis totius* (unde volet quis habere quod divina essentia procedat a Patre), ita intelligendum, id est, *Pater est principium Filii et Spiritus sancti*, in quibus est tota deitas. Constat igitur hoc nomine non prædicari essentiam. Si vero eo prædicetur persona cum notione, verum quidem est et Patrem et Filium esse principium Spiritus sancti, id est personam spirantem Spiritum sanctum; sed cum Pater alia sit persona spirans Spiritum sanctum quam Filius, erit Pater aliud principium Spiritus sancti quam Filius; et ita Pater et Filius erunt duo principia Spiritus sancti. Quod negat Augustinus dicens (87): « Sicut Pater et Filius ad creaturam relative unus Creator et unus Dominus noster, ita relative ad Spiritum sanctum unum principium sunt sicut unus Creator et unus Dominus. »

Relinquitur ergo quod hoc nomen notionem significat, ex quo nec essentiam nec personam cum notione apponit, sed notionem illam potest duobus modis significare, vel adjective, sive concrete... vel copulando; vel subjective, aut mathematice, aut non copulando. Verbi gratia hoc nomen *Pater*, vel *albus*, vel aliquod tale adjectivum significat talem proprietatem et eam copulat et adjective eam significat. Hoc nomen *albedo*, vel *paternitas* significat mathematice, et non copulando, et subjective, cum sint subjecta. **81** Hoc igitur nomen *principium*, cum significet spirationem, significat eam copulando, sicut hæc dictio *spirans*; et ita adjective, quod si est, non videtur congrue dici Pater et Filius sunt principium Spiritus sancti, cum non sint cui inni-

(84) Mag. 1, d. 29, per totam: item dist. 11, 12, etc. eod. lib.

(85) Non exstat in nostro codice.

(86) Apud August. 1. iv, *De Trinit.*, Mag. 1, d. 29, § 1.

(87) Lib. v, *De Trinit.*, c. 14, sub fin.

tatur hæc dictio *principium* adjective posita. Sicut incongrue dicitur Pater et Filius sunt spirans Spiritum sanctum, vel Socrates et Plato sunt bonus. Unde illi argumentationi qua hoc concludebatur, in his posset ferri instantia. Multo minus videtur congrue dictum, Pater est aliquod principium Spiritus sancti vel unum; cum dictionibus adjective positis incongrue complentur hæc nomina *unum*, *aliquod*. Quis enim, dicit Socrates, est aliquis albus homo? multo minus potest fieri relatio ad hanc dictionem per *quid*, vel per *quod*, cum hoc nomen non referatur nisi ad dictionem positam subjective, quemadmodum in naturalibus secundum quosdam, cum dico *dies est tempus*, cum hoc nomen *tempus*, quod substantivum est, adjective ponitur, non recipit adjunctionem hujus nominis *unum*, vel relationem hujus nominis *quod*, ut dicatur *dies est aliquod tempus*, vel *tempus quod est*, vel *quod non est*. Similiter etata est opus hominis; secundum alios non potest dici aliquod opus hominis, vel opus quod est, vel quod non est.

Si vero dicatur hoc nomine significari relationem eo modo quo significatur hoc nomine *spiratio*, id est mathematice; verum quidem est quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti quod non est Spiritus sanctus, id est una spiratio Spiritus sancti quæ non est Spiritus sanctus: sed secundum hoc, cum idem sit Patrem esse principium Spiritus sancti, et esse spirationem Spiritus sancti; sicut non est idem Patrem esse Patrem, et esse paternitatem, non erit idem Patrem esse principium Spiritus sancti et spirare Spiritum sanctum, nisi dicatur quod hoc nomen *principium* æquivoce significat illam proprietatem, et adjective et substantive; cum tamen eam magis significare videatur substantive, cum sit substantivum. Ad hoc quidam dicunt (in parte recedentes a consideratione grammaticorum, non ex toto tamen) quod cum dico, *Pater et Filius sunt principium Spiritus sancti*, hoc nomen relationem significat et copulat et apponit, et non personam vel essentiam. Illi non recipiunt, *Divina essentia est principium Spiritus sancti*, sicut *divina essentia est Pater Filii*. Nam cum hoc nomen *Pater* apponat personam cum notione, hoc nomen *principium* solam notionem apponit. Nec minus tamen congrue ponitur cum eo hoc nomen *unum* causa majoris expressionis, cum dicitur, *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti*, ut per hoc ostendatur quod Pater eadem spiratione spirat Spiritum sanctum qua et Filius, non ideo tamen admittunt relationem ut dicatur, *Pater est principium Spiritus sancti, quod est vel non est Spiritus sanctus*; sicut ista duo differant genere vel specie; non tamen genere quod est, vel quod non est.

At dicet aliquis, Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti; nulla spiratione spirat Pater (Spiritum sanctum scilicet) qua non spiret Filius

A Spiritum sanctum; ergo Pater et Filius sunt idem principium Spiritus sancti; ergo Pater est principium Spiritus sancti quod est Filius; eadem ratione, Pater est principium Spiritus sancti quod est vel non est Spiritus sanctus. Ad quod ipsi dicunt quod nil nocet si recipiatur quod Pater et Filius sunt idem principium Spiritus sancti, id est eadem spiratione spirant Spiritum sanctum; sed quando ponitur ibi *quod est*, non admittendum sicut homo idem est genere cum asino, non tamen homo est idem genere quod est asinus vel non asinus. Magister tamen meus (88) in nullo volens detrudere veritati theologiæ propter grammaticorum considerationem conservandam, longe ulterius hic progreditur, dicens quod Pater est principium Spiritus sancti, *quod non est Spiritus sanctus*, passim admittens relationem; et quod Pater est principium Spiritus sancti *quod est Filius*, sub hoc sensu, 82 id est Pater est spirans Spiritum sanctum, et Filius eadem notione est spirans, et prædicatur ibi hoc nomine *principium* spiratio, et copulatur, et adjective ponitur ibi hoc nomen et ad ipsum fit relatio per hoc nomen *quod*; quod in naturali facultate nequaquam reperitur ut ad nomen adjective positum fiat relatio per hoc nomen *quod*. Si quis ergo inferat ita, Pater est aliquod principium Spiritus sancti quod non est Spiritus sanctus; ergo aliquid quod est principium Spiritus sancti et non est Spiritus sanctus. Fallacia. Pater est aliquis generans qui non est Filius; ergo est aliquid quod est generans et non est Filius, quod falsum est; nisi dictio neutrius generis scilicet *aliquid* accipiatur personaliter: *aliquid*, id est *aliqua persona*, sic etiam reciperet, ipse Pater est aliquid quod est principium Spiritus sancti et non est Spiritus sanctus, et aliqua persona quæ est principium Spiritus sancti et non est Spiritus sanctus. Quo tamen dato, si quis inferat, ergo Pater est aliquid quod non est Spiritus sanctus; in eodem instaret sic, Pater est aliquid quod generat et non est Filius; ergo est aliquid quod non est Filius.

Item contra hoc ita objicitur, idem est Patri esse principium Spiritus sancti et spirare Spiritum sanctum, et Filio similiter; Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti; ergo sunt unum spirans Spiritum sanctum. Vel ita, idem est tam Patri quam Filio esse principium Spiritus sancti et spirare Spiritum sanctum, Pater et Filius sunt spirantes Spiritum sanctum; ergo sunt principia Spiritus sancti; sed manifestum est hoc non esse recipiendum: videretur enim pluralitas intelligi, vel circa modos vel circa spirationes. Cum tamen apponitur hæc dictio *spirans* pluraliter, non ponitur pluraliter significatione, sed voce, ut supra ostensum est, in omnibus verbis quæ de Deo dicuntur secundum essentiam, quæ pluraliter, prolata singularia sunt

(88) Petrus scilicet Lombardus, 1, d. 29 sub fin. Si tamen ad hunc locum alludat, et non ad alium qui jam non exstat.

significatione. Sicut etiam cum dico, *Athenæ sunt*, A hoc verbum plurale est voce, sed singulare significatione, nec tamen in neutro admittendum est, Pater et Filius sunt spirantia Spiritum sanctum, sed spirantes. Fallacia. Idem est Patri et Filio esse personam et esse essentiam, Pater et Filius sunt personæ; ergo sunt essentia. Item, Spiritus sanctus principaliter procedit de Patre et non principaliter de Filio; ergo aliquo modo de Patre quod non de Filio, quod falsum est; quia una et eadem processione ab hoc et ab illo. Ideo dicendum quod principaliter *procedere* non ponit modum procedendi, sed principaliter a Patre dicitur, quia hoc dedit Pater Filio ut ab ipso Filio Spiritus procedat, fallacia. Filius est Deus de Deo Patre; Pater non est Deus de Deo Patre; ergo aliquo modo est Deus Filius quo non est Deus Pater. Item auctoritas habet (89) quia Spiritus sanctus procedit ab utroque, Spiritus sanctus est spiritus utriusque: igitur qui procedit ab utroque personaliter differt ab utroque; ergo quia procedit ab utroque, est alius ab utroque; ergo a simili quia Pater et Filius sunt principium Spiritus sancti, Pater et Filius sunt aliud vel alii a Spiritu sancto, quorum neutrum dandum, fallacia. Quia iste genitus est a Patre suo, est alia persona a Patre suo; ergo quia Pater suus genuit eum, Pater suus fuit alia persona ab ipso. Non; quia prius fuit aliqua persona quam eum genuerit.

Item si Pater non genuisset Filium et esset principium Spiritus sancti, eo quod esset principium Spiritus sancti esset alius a Spiritu sancto, nec aliter nec alio modo esset principium Spiritus; ita aliquis modo est alius a Spiritu sancto per hoc quod est principium Spiritus sancti; est ipse alius a Spiritu sancto; ergo Pater vel alius quam Pater; sed alius, non ergo Pater: si vero Pater est, Pater eo ipso quod est principium Spiritus sancti; ergo contrario Pater in quantum est Pater, est principium Spiritus sancti; sic ergo Pater jam esset Pater Spiritus sancti, quod absurdum est, fallacia primi: si quis habens duos filios unum primogenitum, et alium secundo loco natum, non genuisset **83** illum qui est primogenitus, si genuisset alterum qui est secundo loco natus, ipse esset primogenitus, nec tamen aliter esset ejus filius quam modo; ergo sicut tunc esset primogenitus, ita nunc est prior genitus. Vel ita, si aliquis qui videt dextro oculo et videt sinistro, videret tantum sinistro non tamen alio modo videret sinistro quam modo, cum videt dextro et sinistro; ergo modo videt tantum sinistro, sicut tunc tantum videret sinistro.

Non ideo quia dicimus quod proprietas illa qua Pater est principium Spiritus sancti; non est personalis proprietas, personalem proprietatem dicimus quia aliqua [qua] persona differt a qualibet alia. Sed objicitur, proprietas qua Spiritus sanctus procedit a Patre, est personalis; ergo proprietas

qua Pater spirat Spiritum sanctum est personalis. Fallacia. Proprietas qua Spiritus sanctus procedit a Patre convenit uni soli personæ. Item aliud est esse Patrem, aliud principium; ergo sicut Pater est alius a Spiritu sancto in quantum est Pater, ita in quantum est principium est alius ab eo. Quam argumentationem confirmat Augustinus sic: *Aliud est gignere, aliud genitum esse, aliud procedere. Ita altus Pater, alius Filius, alius Spiritus S.* Quod tamen sic intelligitur. Aliud est gignere, aliud gigni, id est alia est personalis proprietas generatio, alia nativitas, alia processio. Cum vero dicitur, aliud est Pater, aliud principium, non potest intelligi aliqua personalis proprietas qua Pater sit principium. Ideoque Pater non est alus in quantum est principium. Non enim esset Pater, cum non possit esse alius, et sic esset Pater Spiritus sancti. Cum ergo dicitur, *aliud est esse Patrem, aliud principium*, ita intellige, id est alterius proprietatis ostenditur esse Pater cum dicitur *Pater*, alterius cum dicitur *principium*. Item quia Spiritus sanctus procedit, ab utroque est alius ab utroque; ergo quia Pater est principium Spiritus sancti, est alius a Spiritu sancto, quod ideo non sequitur, quia illa proprietas qua Spiritus sanctus procedit ab utroque est personalis, illa autem *Pater est ejus principium* non est personalis.

Item cum dicitur principium Spiritus sancti est Pater et Filius, de aliquo fit sermo quod est in Trinitate; ergo vel de persona vel de essentia, vel de proprietate: si de persona, cum de eo de quo fit sermo dicatur quod sit Pater et Filius; ergo persona est Pater et Filius: si de substantia, ergo subjectus terminus significat substantiam; ergo substantia est principium Spiritus sancti; ergo Spiritus sanctus est divina substantia; ergo non est divina substantia, quia nil est illud a quo est. Si vero de proprietate, ergo subjectus terminus significat proprietatem; ergo de aliqua proprietate dicitur quod sit principium Spiritus sancti, et ita Spiritus sanctus est ab aliqua proprietate.

Dicunt quidam quod de nullo sit sermo, sed de duabus personis, scilicet de Patre et Filio. Contra sic, principium Spiritus S. est Pater et Filius: Ergo Pater et Filius sunt principium Spiritus S. cum sit locutio a simplici conversa. Item, idem significatur hoc termino posito in subjecto et prædicato; idem est ergo *Pater et Filius sunt principium Spiritus S.* ac si diceretur *Pater et Filius sunt Pater et Filius*. Sed una est sola proprietas qua sunt principium; ergo una est qua sunt Pater et Filius, et ita una proprietas est paternitas et filiatio. Dicunt ergo quod nec de aliquo nec de aliquibus, sed contra: hac propositione *Principium Spiritus S. est Pater et Filius*, cum sit vera, significatur aliquod necessarium, illud pro aliquo vel aliquibus verum est, et ita habemus præmissam

(89) In Symbol. Constantin. ex additione Latinorum.

objectionem. Dicunt ergo quod ibi hoc nomen *principium* significat proprietatem, id est signum proprietatis, sed non appellat, nec nominat, nec prædicat, nec subjicit.

Item Pater et Filius sunt principium Spiritus sancti; ergo sunt unum vel idem principium Spiritus sancti, a quo procedit Spiritus sanctus, aut non procedit: sed sunt principium a quo procedit Spiritus sanctus; ergo sunt aliquid a quo procedit Spiritus sanctus; et ita essentia, **84** vel proprietas, vel persona a qua procedit Spiritus sanctus. Ideo distingue, Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, id est sunt unum a quo procedit Spiritus sanctus, falsum; sed una et eadem proprietate spirant Spiritum sanctum. Item Spiritus sanctus procedit a principio Patre et Filio; ergo est aliquid principium Spiritus sancti quod est Pater et Filius; igitur vel substantia, vel proprietas, vel persona est principium Spiritus sancti, quod est Pater et Filius. Distingüenda est hæc, aliquid est principium Spiritus sancti quod est Pater est Filius; id est principium Spiritus sancti est aliquid quod est Pater et Filius, falsum. Si vero sic, Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, verum est.

Solet quæri quid supponat hoc nomen *principium* cum ex parte suppositi nomen ponitur et dicitur, *principium Spiritus sancti est Pater et Filius*; quia aut essentiam aut personam cum notione, aut notionem supponit; sed non supponit essentiam; quia tunc esset sensus, *aliquid*, id est aliqua essentia quæ spirat Spiritum S. est Pater et Filius, et ita esset locutio positiva falsi, scilicet quod divina essentia spiraret Spiritum sanctum, quod falsum est si supponat personam cum notione, idem est igitur dictu, persona spirans Spiritum sanctum est Pater, ac si dicitur principium Spiritus sancti est Pater. Cum ergo alia persona spirans Spiritum sanctum sit Pater, et alia Filius, videbitur aliud principium Spiritus sancti esse Pater et aliud Filius, cum non eadem persona spirans Spiritum sanctum sit Pater et Filius. Item iste terminus *principium Spiritus sancti* æque indifferenter dicitur de Patre et Filio. Cum ergo dicitur de Patre *principium Spiritus sancti est Pater*, facta suppositione pro Patre, vere poterit dici, principium Spiritus sancti non est Filius, cum Filius et Pater sint opposita prædicabilia, ut videtur, quia Pater nec est nec esse potest Filius.

Videtur ergo indefinita hæc propositio *principium Spiritus sancti est Pater*, ut indifferenter accipi possit hoc nomen *principium* pro Patre et Filio. Quod si dicatur hoc nomen *principium* non posse accipi, nisi pro persona Patris propter hoc nomen *Pater* quod in prædicato ponitur, secundum illud: *Talia erunt subjecta qualia prædicata permiserunt*, videtur dandum, *principium Spiritus sancti est tantum Pater*. Unde infertur; ergo principium Spiritus sancti non est Filius; vel, idem principium Spiritus sancti est Pater et Filius. Item, principium Spiritus sancti est Pater; ergo principium Spiritus

sancti est Pater et Filius; vel est Pater et non Filius. Si est Pater et non Filius, ergo principium Spiritus sancti non est Filius. Si dicatur quod principium Spiritus sancti est Pater et Filius, cum non supponat ibi hoc nomen *principium* pro essentia, ut dictum est, quia illa non spirat; nec pro persona, quia nulla persona est Pater et Filius, supponit ibi pro personis, et ita habet ibi vim nominis collectivi, cum supponat pro Patre et Filio simul; ergo cum vere dicatur *Pater et Filius non sunt Pater*, vere dicitur, *principium Spiritus sancti non est Pater, nec Filius*, in uno sensu hoc nomine accepto in vi collectivi nominis, et tamen principium Spiritus sancti est Pater, principium Spiritus sancti est Filius.

B Sed hæc nullo modo videntur vera, *principium Spiritus sancti est Pater et Filius*, sive principium supponat pro una persona, sive pro duabus; quod tamen ita potest probari: Principium Spiritus sancti est Pater, principium Spiritus sancti est Filius, principium Spiritus sancti est Pater et Filius; ergo principium Spiritus sancti est Pater et Filius. Item, nulli convenit prædicatum hujus propositionis, *principium Spiritus Sancti est Pater*, cui non conveniat subjectum; alicui convenit subjectum cui non convenit prædicatum, quia Filio; ergo subjectum ejus in vera propositione removetur a prædicato; ergo principium Spiritus sancti non est. Item aut aliquid principium Spiritus sancti non est Pater, aut nullum. Si dicat nullum principium Spiritus sancti non est Pater, et Filius **C** est principium **85** Spiritus sancti, et in eadem significatione dicitur hoc de Patre et Filio; ergo Filius est Pater. Item nullum principium Spiritus sancti non est Pater, nullum principium Spiritus sancti non est Filius: istæ duæ propositiones sunt universales et veræ in quibus prædicantur hæc duo prædicabilia, *Pater, Filius*, de eodem termino in eadem significatione accepto: ergo alterum eorum ponitur de altero. Item, Pater nec est nec esse potest Filius, et econtrario: ergo isti termini sunt opposita prædicabilia. Sed utrique convenit iste terminus, *principium Spiritus sancti*, et eis in eadem significatione; ergo est superius ad illa duo; ergo utrique duorum potest particulariter et vere **D** removeri ab hoc, *principium Spiritus sancti*. Item, nullum principium Spiritus sancti non est Pater, nullum principium Spiritus sancti non est Filius, Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti: ergo unum principium Spiritus sancti est Pater et Filius. Item, non est verum quod principium Spiritus sancti sit et Pater et Filius, principium Spiritus sancti est Pater, principium Spiritus sancti est Filius; ergo principium Spiritus sancti, vel non est Pater vel non est Filius. Item, aut aliquid principium Spiritus sancti aut nullum est Pater quod sit Filius. Si aliquid, ergo principium Spiritus sancti quod est Pater, est Filius; ergo unum principium Spiritus sancti est Pater et Filius. Si nullum principium Spiritus sancti est

Pater quod sit Filius, et Pater et Filius est principium Spiritus sancti; ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritus sancti. Multis aliis est ostendere modis quod non supponitur persona illo termino, nisi dicatur quod duo principia Spiritus sancti sunt Pater et Filius, quod nemo audeat dicere propter auctoritatem Augustini supra positam, quæ contradicit.

Si vero dicatur hoc nomen *principium* ibi supponere relationem, certum est quod non posset tunc poni adjective; tunc enim incongrua esset locutio. Sicut incongrue dicitur, *albus est homo*, si supponit illud adjectivum adjective positum; si vero substantive ponitur, idem est dicere principium Spiritus sancti est Pater, ac si dicatur, spiratio qua Pater spirat Spiritum sanctum est Pater. Et ita passim ibi admittetur relatio, quemadmodum si poneretur ibi hoc nomen *spiratio*, et ita dabitur, *principium Spiritus sancti quod est Pater, est Filius*, id est spiratio quæ est Pater est Filius, et principium Spiritus sancti quod est Pater non est Spiritus sanctus, id est spiratio quæ est Pater non est Spiritus sanctus, nec etiam illa propositio indefinita est, sed singularis. Et hoc dato, nullum video accidere inconveniens, nisi quod hoc nomen *principium* variat suam significationem in subjecto et in prædicato positum. Nam in prædicato significat notionem adjective, in subjecto substantive, et ita variat suam significationem, imo potius modum significandi, cum eadem notionem hinc inde significet, sed alio modo hic alio modo ibi.

Aliis videtur dandum, *Pater est principium Spiritus sancti*, quia ibi *Pater* sola notio, sed non econtrario; quia si diceretur, principium Spiritus sancti est Pater, supponeretur essentia cum notionem, et esset sensus quod essentia divina a qua est Spiritus sanctus esset Pater, et ita locutio illa esset positiva falsi, cum non sit ab essentia divina Spiritus sanctus. Ideo non incongrue dicitur principium Spiritus sancti est Pater. Verumtamen congrue dicitur principium creaturarum est Pater, id est essentia divina, a qua est creatura, est Pater, quia supponitur essentia cum relatione temporalis.

Solet quæri an sit recipiendum, *Pater est principium Filii et Spiritus sancti*, quod non videtur, quia alia ratione dicitur Pater esse principium Filii, scilicet generatione, quam Spiritus sancti cuius est Pater principium spiratione. Non est quidem dandum sub una prolatione *Pater est principium Filii et Spiritus sancti*, sed sub duabus sic, Pater est principium Filii, Pater est principium Spiritus sancti.

Item quæritur an Pater et Filius sint unus auctor Spiritus sancti an **86** duo? Si enim sunt unus

A auctor Spiritus sancti, ergo sunt una persona. Si vero sunt duo auctores Spiritus sancti, cum idem sit esse principium Spiritus sancti, et esse auctorem Spiritus sancti, videbuntur duo esse principia Spiritus sancti. Vel si sunt duo auctores Spiritus sancti, videbuntur duabus notionibus spirare Spiritum sanctum. Ideo enim supra negatum est Patrem et Filium esse duo principia Spiritus sancti, ne videantur alia spiratione vel alio modo spirare Spiritum sanctum quam Filius. Item, si ista duo nomina *homo et lapis* dicuntur una pars orationis, quia unum et eundem modum habent significandi, quia tropica est locutio; videbitur sic quoque quod Pater et Filius sint unus auctor Spiritus sancti, quia eadem ratione dicitur Pater auctor Spiritus sancti quæ et Filius; præsertim cum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti, et idem sit esse principium Spiritus sancti, et esse auctorem Spiritus sancti. Ad quod potest dici quod nil noceret si diceretur Patrem et Filium esse duos auctores Spiritus sancti, nec refertur pluralitas ad modos vel notionem, sed ad personas quæ eadem notionem spirant Spiritum sanctum. Non ideo tamen dandum quod Pater et Filius sunt duo principia Spiritus sancti, quia illud contradicit auctoritas. Quia non dicitur Patrem et Filium esse duos auctores creaturarum, sed unum, nec duo principia Spiritus sancti, sed unum, cum sint unum principium; et hoc sit idem illi, nec ponitur persona vel essentia hoc nomine, *auctor*, sed notio tantum, sic et hoc nomine *principium*. Utrumlibet tamen istorum recipiatur, semper consideranda est causa dicti. Nam, dato singulari, ad modum et notionem singularitas non ad personam est referenda; si plurale, propter pluralitatem personarum non modorum vel notionem, hoc dicitur.

(90) Solet etiam quæri quare Filius dicatur *principium de principio* et non Spiritus sanctus, et quid isto prædicetur de Filio? Ad quod dicendum quod si hæc oratio *principium sine principio* accipiatur in vi nominis, accipitur pro hoc nomine *inginitus*, et sic Pater aliqua notionem, scilicet innascibilitate, est principium sine principio, sicut innascibilitate est inginitus. Si vero habeat vim orationis, per nominativum notatur communis participialitas trium personarum; per ablativum vero innuitur modus dandi principalitatem de Patre, quo modo non dicitur principalitas de aliis duabus personis. Idem est ergo dicere principium sine principio, ac si dicatur Pater est Creator vel principium creaturarum, vel essentia divina a qua sunt omnia, et a nullo est. Sic quoque cum dicitur, *Filius est principium de principio*, hæc oratio potest habere vim nominis, ut idem sit ac si dicatur, *Filius est Filius*, et probatur eadem notio tunc, hoc verbo *principium de principio*, et hoc nomine *Filius*. Nam hæc

(90) Vide observationes nostras ad 6. cap. Pulli,

in 1. part

circumlocutio ab auctoribus sacræ paginæ Filio appropriata est. Si vero circumlocutio illa habeat vim orationis, idem est ac si dicatur: Filius est principium creaturarum, vel est divina essentia, et ipse est de Patre, ut per nominativum notetur communis principalitas trium personarum quæ est divina essentia; per ablativum modus dandi illam principalitatem de Filio, et non de Patre, ita scilicet quod Filius est de Patre unum cum eo principium. Sic ad solam diversitatem modorum dicendi nolunt quidam referre quod dicitur Pater principium Filii, ut potius sit æquivocatio dicendi quam essendi. Nec secundum eos, cum dicitur, Pater paternitate est principium Filii, notatur per ablativum prædicatio notionis, sed ratio accommodatur et probatur ratio theologica, scilicet principalitas, cum dicitur principium Filii, vel principium Spiritus sancti.

Si quæretur quare Filius et non Spiritus sanctus nuncatur *principium de principio*, poterit pro ratione sufficere voluntas auctorum Filio hujusmodi locutiones appropriantium. Quidam tamen volunt super hoc reddere rationem, quibus videtur, cum dicitur *principium de principio*, non per nominativum designari communem **87** principalitatem trium personarum, sed æternam relationem, scilicet spirationem; per ablativum vero paternitatem; et ita notantur duæ essentialiter relationes cum dicitur, Filius est principium de principio. Si autem dicatur, *spiratio est principium de principio*, per nominativum notatur temporalis relatio, cum Spiritus sanctus non sit principium ab æterno; per ablativum æterna relatio: et quia inconveniens videtur talis junctura relationum quæ diversæ sunt rationis quarum altera æterna, altera temporalis, nec sustinet hæc præpositio, *de*, talem juncturam. Ideo non dicitur *principium de principio* Spiritus sanctus. Sic igitur secundum eos sic notatur per nominativum æterna relatio, scilicet spiratio. Sicut tamen ex supradictis habemus, potest dici quod hæc nomina in tali junctura locutionis, *Deus de Deo*, *lumen de lumine*, *principium de principio*, et hujusmodi personaliter accipiuntur, non relative, sed pro relativis, ut primo positum dicatur pro persona Filii, secundo positum pro persona Patris; et ita necesse est accipi cum in subjecto positus hujusmodi appellationibus dicitur *principium de principio est Filius*. Non enim ibi essentialiter potest supponere hoc nomen *principium* vel relationem, cum nec divina essentia nec spiratio sit a Patre principio.

• Si ita objiciatur, Spiritus sanctus est principium et non est de principio; ergo est principium sine principio; ergo est Pater: solvitur per interemptionem. Est enim Spiritus sanctus de Patre principium. Unde si inferatur, Spiritum sanctum esse principium de principio, neutrum dandum, nec quod sit principium sine principio, nec quod sit

A principium de principio, quia istarum orationum una appropriata est Patri, altera Filio; eo quod Filius primo loco procedit de Patre (non dico primo loco, *vel tempore*, *vel natura*) sed quia ita est Filius a Patre, quod non ab alio. Spiritus sanctus ita est a Patre quod etiam a Filio. Ob quam considerationem non dicimus aliquem curare si dicat solum Filium esse principium de principio, vel Deum de Deo, sive lumen de lumine; quia solus ut dictum est, a Patre primo loco est.

CAPUT XXXI.

De proprietate æterna Spiritus sancti, id est de processione.

(91) His ita tractatis agendum est de propria Spiritus sancti proprietate, secundum quam dicitur *procedens*. In quo notandum quod dupliciter est processio Spiritus sancti, temporalis et æterna. Æterna est quæ ineffabilis est qua a Patre et Filio æternaliter et sine tempore processit; et temporalis qua a Patre et Filio ad sanctificandam creaturam procedit. De illa processione quæ æterna est primo agendum, quia non est susceptus hic sermo nisi de æternis relationibus, postea enim sigillatim tractabitur de temporalibus proprietatibus. Primo igitur quæri potest cum Spiritus sanctus vere procedat de Patre et sit de substantia Patris, cur non dicitur natus vel genitus? quod ita solvit Augustinus (92): « Si Spiritus sanctus Filius diceretur, amborum utique Filius diceretur, quod absurdum est; Filius quippe nullus duorum est nisi patris et matris. »

(93) Quæritur etiam cum Spiritus sanctus non dicitur genitus sed procedens, cur Filius non dicitur tantum genitus, sed et procedens, sicut in Evangelio ipse de se ait: *Ego a Patre processi et in hunc mundum veni* (Joan. viii). Ad quod dicendum, quia cum Filius procedat a patre processione [generatione], et Spiritus sanctus æterna processione, alio modo dicitur procedere Filius, alio modo Spiritus sanctus. Nam Filius nascendo, Spiritus sanctus non nascendo. Si vero tantum quæretur quare magis Filius nascendo quam Spiritus sanctus a Patre procedat, audi Augustinum dicentem (94): « Distinguere inter illam generationem et processionem nescio, non valeo, non sufficio. Ac per hoc quia et illa et ista est ineffabilis sicut propheta loquens de **88** Filio ait: *Generationem ejus quis enarrabit?* (Isa. lxi) ita de Spiritu sancto verissime dicitur, processionem ejus quis enarrabit? Sufficiat ergo nobis scire et credere quod a Patre sit et procedat Spiritus sanctus, modumque positum supra hominem pie ignoremus. Hoc tamen nobis certum quod hac proprietate refertur ad Patrem et Filium. Nam ab utroque procedit. Quod enim a Filio procedat, testatur Apostolus: *Misit Spiritum Filii sui in corda nostra* (Galat. iv).

(95) Græci tamen Spiritum sanctum a Filio procedere negant, quia in Evangelio loquens Veritas de

(91) Mag. 1, d. 13, etc. Item d. 11, etc., lib. 1.

(92) Lib. xv *De Trinitate*, cap. 27.

(93) Mag. sup., § 2.

(94) Lib. iii *contra Maxim.*, c. 14; quo locis pluribus collimavit auctor.

(95) Mag. 1, d. 11, § 2, hæc eadem habet.

processione Spiritus sancti, mentionem de Patre facit, non de Filio, dicendo: *Spiritus qui a Patre procedit* (Joan. xv); et quia in principalibus conciliis quæ apud illos celebrata sunt (in quibus quidem Symbolum ordinatum est, in quo solus commemoratur Pater his verbis (96): « Et in Spiritum sanctum Dominum et vivificantem protectorem ex Patre procedentem et Filio coadorandum et conglorificandum, » sancitum est sub junctis anathematibus: « Qui aliter docuerit, vel aliter prædicaverit anathema sit. » Ideoque nos anathematizatos dicunt qui Spiritum sanctum a Filio procedere dicimus; quod enim secundum nos ibi dicitur, *qui ex Patre Filioque procedit*, alterum a Latinis additum est, id est *Filio*.

(97) Sed nos verba illa determinamus; *qui aliud*, id est qui contrarium prædicaverit; sicut in Epistola ad Galatas (cap. 1): *Si quis aliud, id est contrarium evangelizaverit, anathema sit*; non dixit, *si addiderit*: ipse enim Apostolus cupiebat venire ad quosdam ut quod deesset in fide suppleret. Ad illud vero quod in Evangelio videtur dici Spiritum sanctum non procedere a Filio, sed a Patre, de quo solo fit mentio, ita respondemus: Quia, quamvis nominetur Pater, non ideo excluditur Filius; quia non dicitur *solo Patre*. Sed ideo solum Patrem commemoravit, quia ad ipsum etiam solet referre quod ipsius est, quia ab illo habet (98). In sensu tamen conveniunt Græci nobiscum, quia recipiunt Spiritum sanctum esse Filii, quod non est aliud quam ipsum procedere a Filio. Unde etiam quidam eorum doctores unam eandemque sententiam attendentes, Spiritum sanctum a Filio procedere testati sunt, ut Athanasius (99): « Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. » Joannes etiam Chrysostomus in homilia quadam (100): « Iste est Spiritus sanctus procedens a Patre et Filio qui dividit bona propria, prout vult. »

(1) Quæritur etiam an prius processerit Spiritus sanctus a Patre quam a Filio, vel non? Ad quod ita ratiocinabatur quidam hæreticus contra Augustinum: « Spiritus sanctus procedit de Patre; ergo nato Filio aut non nato. Si nato Filio, ergo natiuitas Filii præcessit processionem Spiritus sancti. Si vero nondum nato Filio, ergo processio Spiritus sancti præcessit natiuitatem Filii. » Huic quæstioni satis puerili respondet Augustinus (2): « In illa summa Trinitate quæ Deus est, intervalla temporum nulla sunt per quæ possit ostendi aut saltem requiri, utrum prius de Patre natus sit Filius, et postea de ambobus processerit Spiritus sanctus. »

(96) In Symb. Const. 1.

(97) Mag. sup. § 3, similiter ad Gal. 1.

(98) Hæc etiam Mag., § 4.

(99) In Symbolo.

(100) In expositione Symboli, ut apud Mag. sup. § 5.

(1) Mag. 1, d. 12.

(2) Lib. xv *De Trinit.*, cap. 26 In fult.

(3) Mag. sup., § 5.

(3) Solet etiam quæri, an plenius vel magis procedat Spiritus sanctus a Patre quam Filio, vel econtrario? Quod ita videtur Augustinus dicere (4): « Non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filium, nec donum Dei nisi Spiritum sanctus, nec de quo genitum est Verbum et de quo procedit Spiritus sanctus principaliter nisi Deus Pater. » Hic, videtur dicere quod Spiritus sanctus principaliter a Patre procedat quam a Filio. Quod ideo dicit Augustinus (5), quia cum etiam a Filio procedat Spiritus sanctus, id ipsum habet a Patre Filius, quia quidquid habet, habet a Patre, etiam essentiam suam. Ideoque omnia quæ sunt Filii ad Patrem referuntur.

Quæritur autem, cum processio Spiritus sancti sit proprietas per quam distinguitur a Patre et a Filio, an per eam referatur Spiritus sanctus ad Patrem et ad Filium. Quod si est, potest igitur dici Pater Spiritus sancti, et Filius Spiritus sancti. Unde habebitur quod Spiritus sanctus habet Patrem et Filium. Si vero dicatur, **89** *habet terminum d. ci de Deo*, secundum essentiam dicitur de Trinitate. Itaque erant Pater et Filius et Spiritus sanctus unus Spiritus sanctus, sicut unus Deus. Ad quod dicendum quod hæc oratio *Spiritus sanctus*, quandoque accipitur, essentialiter ut dicatur de tota Trinitate. Unde Augustinus (6): « Nullo modo Trinitas potest dici Filius; Spiritus vero sanctus potest dici, secundum quod scriptum est: *Deus Spiritus est* (Joan. iv). » Quidam tamen dicunt quod Pater et Filius sunt *Spiritus*, non tamen *Spiritus sanctus*, vel *non sanctus*. Sumitur et hæc oratio *Spiritus sanctus* in designatione relationis. Unde (7) « Spiritus sanctus, qui non est Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus sanctus, relative dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium referatur; relatio tamen non apparet in hoc nomine, apparet tamen cum dicitur donum. »

(8) Et nota quia alia ratione dicitur donum, alia donatum. Nam donum dicitur ab æterno; donatum, ex tempore. Unde Augustinus (9). « Semper procedit Spiritus sanctus et non ex tempore, sed ab æterno procedit, et quia ab æterno procebat ut esset donabile, jam donum erat antequam esset cui daretur. » Et nota quod Spiritus sanctus proprie dicitur donum Dei, id proprie charitas, licet hoc unum de tota Trinitate dicatur.

(10) Quod enim charitas ipsa qua Deum diligimus, vel qua Deus nos diligit Deus sit, audi Augustinum dicentem (11): « Cum de dilectione fratrem diligimus, de Deo fratrem diligimus. Nec veri

(4) xv *De Trinit.*, c. 17, post med.

(5) Ibid.

(6) Lib. v *De Trinit.*, c. 11.

(7) Aug., ibid.

(8) Mag. 1, d. 18.

(9) *De Trin.* c. 15.

(10) Mag. 1, d., 17, etc.

(11) Libro viii, *De Tr.* c. 8. Ad hunc lapidem graviter offendit Mag. citatus.

potest ut ipsam præcipue dilectionem non diligamus, qua fratrem diligimus, quia Deus ipse dilectio est. Et ne quis hoc dictum esse putet per causam, sicut eum dicitur, *Deus est spes nostra et refugium*, quia est causa spei et refugii; audi quid alibi dicat (12). Tale est: *Tu es patientia mea (Psal. LXX)*, quale est, *Domine, spes mea (ibid)*; et: *Deus meus misericordia mea (Psal. LVIII)*. Non autem ita dictum est: *Deus charitas mea*, sed ita dictum est: *Deus charitas est (I Joan. IV)*, sicut est dictum: *Deus Spiritus est.*

(13) Quod tamen si dicatur, quæritur cum charitas magis et minus habeatur, augeatur et minuat, an Spiritus sanctus augeatur et minuat, cum charitas sit Spiritus sanctus; sic enim videtur mutabilis. Ad quod dicendum quod Spiritus sanctus non recipit in se magis vel minus, nec in se exaltatur vel magnificatur, sed in nobis exaltatur qui eum habemus, et in quo proficimus diligendo et cognoscendo. Unde Augustinus (14): « Si Spiritus sanctus ab alio magis et ab alio minus non haberetur, sanctus Eliseus sancto Eliæ non diceret; *Spiritus qui in te est, duplo fiat in me (IV Reg. II)*. » Et alibi (15): « Probet se quisque quantum charitas in eo proficiat, imo quantum ipse in charitate. Si enim Deus charitas est, nec proficit nec deficit. »

(16) Item, aliquis habet charitatem qui prius non habebat, et charitas est Spiritus sanctus. Ergo aliquis habet Spiritum sanctum qui prius non habebat eum. Ergo in aliquo est Spiritus sanctus in quo prius non erat, cum tamen ille prius esset. Ad hoc dicimus, quia non omnis habet Spiritum sanctum in quo est Spiritus sanctus. Alioquin irracionales creaturæ eum haberent, sed illi soli habent in quibus est per inhabitantem gratiam. Item dicit Augustinus (17): « Unde est fides, nisi a quo est dilectio, » id est a Spiritu sancto. Ergo sicut fides quæ est a Spiritu sancto non est Spiritus sanctus, ita dilectio quæ est a Spiritu sancto non est Spiritus sanctus. Ad quod dicimus quod Spiritus sanctus a se quidem est in nobis; hoc supplendum est. Nam ipse se dat nobis; et ita tam fides quam Spiritus sanctus a se est in nobis. Item Augustinus (18): « Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris (Rom. V), non qua nos ipse diligit, sed qua nos suos dilectores facit. » Hic videtur distingui charitas qua Deum diligimus, ab ea qua ipse nos diligit; et ita cum Deus diligat nos charitate quæ est Spiritus sanctus, non videtur quod nos diliga-

mus eum ea qua ipse nos diligit; et ita cum Deus diligat nos charitate quæ est Spiritus sanctus, non videtur quod nos diligimus eum charitate quæ est Spiritus sanctus, sed charitate creata quæ est virtus mentis. Sed nos ita exponimus auctoritatem illam (19), ut non distinguatur inter dilectionem illam 90 qua nos diligit, et illam qua eum diligimus, quæ eadem est Spiritus sanctus. Sed ita, « non qua nos ipse diligit, sed secundum quod ea nos suos dilectores facit, » ut una etiam intelligatur utrobique dilectio. Item Augustinus (20) « Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum; et se ac proximo propter Deum. » Sed ita dicitur charitas esse motus animi, sicut dicitur *Deus spes nostra*, scilicet per causam; sicut Sapientia in sacra Scriptura dicitur actus *mobilis, certus, incoquinatus* (21), cum tamen ipsa non sit aliquid mobile, nisi per causam qua facit nos moveri de virtute ad virtutem. Sed cum charitas operetur in nobis actum credendi et sperandi, sicut et diligendi, cur dicitur quod charitate diligimus, et non charitate credimus vel speramus? Cujus quidem patet solutio, quia charitas modum credendi operatur mediante fide virtute, sicut modum sperandi mediante Spiritu sancto, sed modum diligendi nulla virtute mediante (22). Unde a charitate credimus, speramus, sed non charitate: a charitate diligimus et charitate diligimus.

Quidam tamen imo fere omnes propter verbum Apostoli dicentis: *Fides, spes, charitas, tria hæc: major autem horum est charitas (I Cor. XIII)*. Quod genus locutionis incongruitatem intellectus faceret, nisi charitas esset virtus sicut fides et spes, cum non soleat fieri comparatio per superlativum, aut communicatio nisi rerum ejusdem generis, maxime Creatoris ad creaturas. Dicunt hoc nomine *charitas* duo significari, virtutem animi quæ intensior est in quibusdam quam in aliis; et Spiritum sanctum, qui tamen per charitatem solam et improprie dicitur charitas secundum quosdam, sicut spes et misericordia.

(23) Præter hæc etiam dicitur charitas motus illius virtutis quæ est in anima. Cum ergo dicitur *Deus diligit nos charitate*, charitas ibi ad Deum refertur secundum omnes Catholicos, cum in Deo non sit virtus, nec qualitas mentis secundum quod Deus. Cum dicitur *nos diligimus Deum charitate*, non de Spiritu sancto hoc dicitur, sed de virtute mentis vel motu virtutis.

(12) Lib. xv *De Tr.* c. 17, paucis verbis detraclia.

(13) Mag. sup. §. 7.

(14) Tract. 74, in *Joan*

(15) Tract. 9, in *I Epist. Joan.* in init.

(16) Mag. hic §. 9. Vide etiam seqq.

(17) L. *De spir. et litt.* c. 32 sic habetur: *Unde ergo ista dilectio, id est charitas, per quam fides operatur, nisi unde illam fides ipsa impetravit.*

(18) Aug. ibidem sub finem cap

(19) V. solutionem Mag. hic §. 11.

(20) L. III *De doctr. Christ.*, cap. 10. Mag. sup. §. 17, et 18.

(21) Sap. VII: *mobilis, incoquinatus, certus.* — Mag. §. 18.

(22) Error hic discipuli ut magistri.

(23) Sequentia hujus capituli exstant in codice Victorino, qui tamen alibi in pluribus deficiit in quibus noster abundat.

CAPUT XXXII.

De hoc nomine, Trinitas.

(24) In quinto genere vocabulorum quæ de Deo dicuntur continetur hoc nomen *Trinitas*, quod quasi collectivum est, cum idem sit dicere *Trinitas est Deus*, ac si dicatur, tres personæ sunt Deus. Videtur tamen hoc nomen *Trinitas* dici de Deo secundum essentiam, quia est *Trinitas* ac si dicatur *trium unitas* (25), sed unitas trium est essentia trium, et hoc de Deo dicitur secundum essentiam, cum conveniat singulis personis et eis in summa singulariter non pluraliter. Ergo et *Trinitas* secundum essentiam dicitur. Ergo quælibet trium personarum est *Trinitas*, cum sit trium unitas. Ad quod dicendum quod non est idem, *Trinitas*, et *trium unitas*; sed est quædam allusio et etymologia vocabulorum non convertibilis, sed potius æquæ valet hoc nomen huic termino *tres personæ*, sicut dictum est.

Ad quod ita objicitur: Quidlibet est persona vel non persona, *Trinitas* est aliquid, ergo persona vel non persona. Si *Trinitas* est persona, ergo tres personæ sunt persona. Si *Trinitas* est non persona, et est unum solum, ergo *Trinitas* nil est quod sit persona. Dicunt ergo quidam hoc nomen quandoque accipi distributive, ut idem sit ac si dicatur: *quælibet trium personarum est persona*. Aliis videtur ipsum accipi collective nisi quando adjungitur ei hoc nomen *totus*. Tunc enim et distributive accipitur. Unde concedunt, *tota Trinitas est persona*, non tamen *Trinitas est persona*. Melius est tamen ut dicatur per se collective accipi cum hoc adjuncto *totum* distributive et collective, ut sit sensus, *tota Trinitas est persona*, id est *tres personæ sunt persona et quælibet earum est persona*: quorum primum est falsum. Sicut non datur, *totus iste populus est homo*. Secundum hoc igitur non est dandum, *Trinitas est persona*. Si vero dicatur, *Trinitas est non persona*, dicunt quidam tales 91 insinuationes nominum non reperiri in sacra pagina, et ideo non debere induci propter verborum profanas novitates (*I Tim. vi*). Augustinus tamen, ut supra diximus, sæpe his utitur, et ideo si quis nolit recipere, *Trinitas est non persona*, instet priori argumentationi sic:

Quidlibet est album vel non album, iste populus [est aliquid]. Ergo est album, vel non album. Item quælibet trium personarum est persona, *tota Trinitas est id quod est persona*. Ergo *tota Trinitas est persona*. Fallacia. Iste videbit quælibet quæ sunt de numero istorum agminum, iste videbit ea quæ sunt illa agmina. Ergo videbit hæc agmina, posito quod nunquam ea videbit collecta, sed separatim. Item *tota Trinitas est id quod est persona*, *Trinitas est aliquid*. Ergo persona vel non persona. Fallacia. Pater et Filius sunt id quod est Pater; Pater et Filius sunt aliquid. Ergo Pater vel non Pater. Item, nihil est persona Patris quod non sit persona Filii, persona Patris est id quod persona Filii, et persona Filii est id quod persona Patris. Ergo per-

(24) Mag. 1, d. 24.

A sona Patris est persona Filii, et e contrario. Fallacia. Nomen quod est hæc vox *album*, est hæc vox *alba*; et e contrario, hæc vox *albus* est nomen quod est hæc vox *alba*, et nomen quod est hæc vox *alba* est hæc vox *albus*. Ergo hæc vox *album* est hæc vox *alba*, vel e contrario. Item, diversa supponuntur his propositionibus *persona est Pater*, *persona est Filius*, et eadem supponuntur his, *Deus est Pater*, *Deus est Filius*. Igitur vel non diversæ personæ sunt Pater et Filius, vel diversi dii sunt Pater et Filius. Solvendum hic per interemptionem, quia cum dicitur *Deus est Pater*, *Deus est Filius*, supponitur divina essentia.

Sed cum hoc sit, queritur an possit fieri sermo de divina essentia, quin fiat sermo de persona, scilicet de Patre, de Filio, de Spiritu sancto? Quod si est, ergo, cum de divina essentia sit verum quod sit plures personæ, de persona est verum quod est tres personæ. Item, non potest fieri sermo de divina essentia quin de aliqua persona fiat sermo; de divina essentia est verum, quia nec gignit nec gignitur, nec procedit. Ergo de aliqua personarum idem est verum. Item non potest fieri sermo de divina essentia, quin fiat sermo de aliqua trium personarum; sed iste terminus *divina essentia* non determinat de qua persona, cum indifferenter cuilibet conveniat. Cum igitur hæc propositio sit infinita, *divina essentia est Pater*; sicut, *persona est Pater*; videtur ergo vere dici, *divina essentia non est Pater*, sicut *persona non est Pater*, ut utrinque intelligatur pro Filio. Si vero dicatur hoc termino supponi tres personas ita quod nulla earum, erit igitur hæc falsa, *divina essentia est Pater*, quia tres personæ non sunt Pater; et idem significabunt hæc duæ, *Trinitas est Pater*, *divina essentia est Pater*.

Ad id igitur deducitur ratiocinatio indirecte, ut dicatur posse fieri sermonem de divina essentia, et non de Patre, nec de Filio, nec de Spiritu sancto; et hoc per hunc terminum *divina essentia*, sed cum hac propositione, *divina essentia est Pater*, fiat sermo de omnipotenti, et non de Patre, vel de Filio, vel de Spiritu sancto. Ergo de *coomnipotenti* illo. Item divina essentia est Pater; hac propositione fit sermo de Deo, non est Deus qui non sit Pater, vel Filius, vel Spiritus sanctus; hac propositione fit sermo de Deo qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Ergo hac propositione fit sermo de Deo Patre, vel de Deo Filio, vel de Deo Spiritu sancto. Item, istæ sunt duæ propositiones, *Pater est Pater*, *divina essentia est Pater*, quarum utraque fit sermo de aliquo determinate. Ergo illis duabus de eodem, vel de aliquo una de quo non reliqua. Si dicat de eodem tantum, ergo utraque de Patre, vel neutra. Si de aliquo una de quo non reliqua, sed nil est id de quo fit sermo una, quod non sit de quo fit sermo reliqua; ergo de nullo una de quo non reliqua. Propterea dicunt quidam non esse dandum quod unus Deus sit plures personæ, quia oportet

(25) Isidor. l. 1 Orig., cap. 4.

teret hoc nomen *Deus* in subjecto positum ratione A
propositi, supponere pro una trium personarum; **92** et pro qualibet facta suppositione, falsum es-
set. Ipsi tamen non negant quin tres personæ sint
unus *Deus*, sicut in naturalibus plures voces sunt
unum nomen, sed non unum nomen est plures vo-
ces, quod videntur affirmare auctoritate Iulii (26)
qui ad hæreticum loquens de verbis Apostoli ait :
« Quæro nunc in Spiritu Dei, an naturam, an rem
naturæ intelligas, non enim idem est res naturæ et
natura, sicut non idem est homo et quod est homi-
nis; non idem est ignis et quod est ignis, ita non
idem est *Deus* et quod est Dei. » Alibi etiam legi-
tur. « Qui non distinguit inter personam et natu-
ram aut in divisionem Arij, aut in confusionem
Sabellii incidit. » Quibus quia sufficienter respon-
det Magister in libro *Sententiarum* (27), et eos iures
esse veritatis per circumstantiam litteræ arguit, ne-
cessarium non duximus hic respondere.

Sed id volumus ut solvant, si divina essentia
ab æterno est, et ita *Deus* est, et non est *Pater*,
Filius, vel *Spiritus sanctus*, quia non est ratio
quare magis una persona quam alia. Si enim di-
catur quod sit *Pater*, habetur etiam quod sit *Pa-
ter* et *Filius* et *Spiritus sanctus*; vel si est *Pater* et
non est *Filius*, divina essentia non est *Filius*. Est
igitur *Deus* qui non est *Pater* vel *Filius*, vel *Spi-
ritus sanctus*; et ita est quaternitas in Trinitate, non
trinitas. Si quis solutionem prædictorum velit su-
mere, scilicet similitudinem naturalium, et, ut di-
citur, quod quodcumque sit sermo de aliquo,
sumpta aliqua ejus appellatione, sit sermo de eod-
em, sumpta qualibet alia appellatione, scilicet
cum dicitur, *Sequana est hic et alibi*, de substantia
sit sermo de qua dicitur quod *Sequana est hic et
alibi*; et cum dicitur *Sequana currit* de aliquo dicitur
non quod ipsum currat, sed quod *Sequana cur-
rat*. Ita et cum sit sermo de statua, et dicitur, *hæc
statua est artificialis*, de opere [corpore] dicitur
quod statua sit artificialis. Si adhibeatur conside-
ratio in hujusmodi, accedunt multa inconvenientia.
Primo, quod cum dicitur, divina essentia est tres
personæ, de qua sit sermo? cum nulli conveniat
hoc nomen *persona*, cui non conveniat iste termi-
nus *divina essentia*; et ita de persona dicitur quod
divina essentia est tres personæ; et si, ea, de per-
sona sit sermo, Ergo de *Patre* vel *Filio* vel *Spiritu
sancto*, cum prorsus eidem conveniant isti tres ter-
mini *divina essentia*, *persona*, *Pater* vel *Filius* vel
Spiritus sanctus, et ita de *Patre* vel *Filio* vel de *Spi-
ritu sancto* est verum, quia divina essentia est tres
personæ. Imo cum nulli conveniat iste terminus,
divina essentia, cui non conveniat iste terminus,
Pater; et e contrario, quia uterque tantum conve-
nit divinæ essentiæ. Cum dicitur, *divina essentia est
Filius*, de *Patre* sit sermo, et de *Patre* dicitur quod

divina essentia sit *Filius*, ita etiam potest dici quod
sit sermo de qualibet trium personarum, cum dici-
tur *divina essentia est Filius*. Item cum nulli conve-
niat iste terminus *Pater*, cui non conveniat hoc
nomen *Filius*, quoties sit sermo de *Patre*, et de *Fi-
lio*; et ita cum dicitur *Pater est Pater*, de *Filio* sit
sermo, et de eodem dicitur quod *Pater* sit *Pater*;
ita etiam de *Spiritu sancto* et de qualibet persona-
rum. Ita etiam cum isti tres termini uni soli conve-
niant, scilicet *Pater*, *divina essentia*, *Trinitas*, quia
divinæ tantum essentiæ et nulli quod non sit illa;
habebitur quod hac propositione, *divina essentia est
Pater*, sit sermo de Trinitate, et dicitur de ea quod
divina essentia sit *Pater* et vere, et ita de tribus
personis est verum quod divina essentia est *Pater*.
B Item de uno solo sit sermo his tribus propositioni-
bus, *Pater est Pater*, *divina essentia est Pater*, *Tri-
nitas est Pater*. Ergo qualibet earum sit sermo de
Trinitate, vel nulla. Quod si est, cum dicitur *Pater
est Pater*, de Trinitate dicitur *Patrem esse Patrem*,
et ita de tribus personis est verum *Patrem esse
Patrem*, et ita de eodem quia divina essentia est
verum *Patrem esse*, et *Filium esse*. Item his tribus
propositionibus sit sermo de uno solo, *Pater est*,
divina essentia est, *Trinitas est*; duabus primis sit
sermo de *Patre*, ergo et hac, *Trinitas est*. Quod si
est, vere igitur dicimus de *Patre*, Trinitatem esse,
et ita de *Patre* esse verum tres personas esse, et
ita *Filium esse* et *Spiritum sanctum* **93** esse est
verum de *Patre*.

C Non videtur ergo transferenda consideratio dia-
lecticorum ad hujusmodi propter inconvenientia
prædicta, sed distinguendum est inter personam et
essentiam, non quantum ad modum essendi (cum
idem sit persona et essentia, quod quidam nega-
verunt, quos arguit Augustinus sic (28); *Tres per-
sonas ejusdem essentiæ, vel eandem essentiam dici-
mus, sed non ex eadem essentia; ne aliud ibi intel-
ligatur essentia aliud persona*) sed quantum ad ra-
tionem loquendi et intelligendi. Posito enim nomi-
ne *personæ* in subjecto, dicendum est sermonem
ferri de persona, non de essentia, licet idem sit
persona et essentia, ut cum dicitur, *Pater est Pater*,
posito hoc termino *divina essentia* sit sermo de di-
vina essentia, non tamen de persona, licet idem
sit divina essentia quod persona. Sicut cum dicitur;
iste scyphus valet decem marchas, cujus opus mate-
riam superat, sermo sit de hoc scypho in quo intel-
ligitur materia cum forma. Non autem sit sermo de
hoc argento, licet idem sit hoc argentum quod iste
scyphus. Et sicut non haberetur ex alia parte quod
fiat sermo de coomnipotenti, ita nec hic sit sermo
de chariori, licet pretiosior sit iste scyphus quam
hoc argentum, et est qualiscunque similitudo in na-
turalibus; non enim expressa potest inveniri. Ita
igitur distinctio adhibenda est inter personam et

(26) Lib. VIII. *De Trinit.* ante med.

(27) Lib. I, d. 34, § 1, 2, etc.

(28) Lib. VII, *de Trinit.* cap. 6, circa med., male
apud alios, l. v.

naturam, quantum ad modum loquendi et significandi et intelligendi, sed non ad modum essendi.

Utrum tamen hac propositione, *Trinitas est, vel tres personæ sunt*, fiat sermo de aliquo vel de pluribus. Et si de aliquo, an de eodem, de quo ista, *divina essentia est*, dubium esse potest: nec inutiliter inquiritur. Item, divina essentia est tres personæ, ita quod quælibet earum. Ergo divina essentia est una personarum quæ ista est, Ergo est una persona: Quod quidam non recipiunt, quia hoc nomen distinctionem notat, et idem esset ac si diceretur, *Divina essentia non est plures personæ*. Item, *persona est rationalis naturæ individua essentia*. Ita describit Boetius in libro *De Trinitate* (29). Sed Pater et Filius sunt duæ personæ. Ergo sunt duæ naturæ individua rationalis essentia; et est a definitione locus. Sed nostri theologi plerique non habent illam definitionem pro authentica, quia magis fuit philosophus quam theologus, et magis ad probabilitatem locutus est quam ad veritatem. Item Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt divina essentia, hoc dicitur pro particularibus personis. Ergo et cum dicitur, *divina essentia est Pater et Filius et Spiritus sanctus*, de pluribus personis fit sermo, et ita iste terminus supponit idem quod hoc nomen *Trinitas* fallacia. Cum dico, *alba, alba, album, sunt idem nomen*, pro pluribus vocibus hoc dicitur, Ergo cum dicitur, hoc nomen est plures voces.

Solet quæri an divina essentia possit introduci, ut loquens, vel ut sermonem suscipiens ut possit dici; *ego sum Pater*, vel, *ego sum Trinitas*. Quod si est, ergo illa propositione fit sermo de persona, et ita aliqua propositione fit sermo de divina essentia qua fit sermo de persona. Item, si divina essentia introducit loquens, cum vere possit dicere; *ego nec gigno, nec gignor, nec procedo, nec spiro*, et ad eam quoque sub eisdem verbis vere possit dirigi sermo, sic, *tu nec gignis nec gigneris, nec spiras nec procedis*, poterit et de ea fieri sermo per eundem tenorem, ut dicatur, *iste nec gignit, nec generatur, nec procedit, nec spirat*, sed certum est hic fieri sermonem de persona. Ad quod dicendum quod non ita potest introduci divina essentia loquens vel sermonem suscipiens, quia hoc soli personæ convenit, potest tamen de ea fieri sermo, licet non de persona: vel, etiamsi introduceretur ut loquens, oporteret hoc pronomen *ego* in neutro genere poni; similiter hoc pronomen *tu*. Unde in tertia quoque persona oportet dici *istud*, et non *iste* ut de essentia, non de persona sermo fieret.

94 CAPUT XXXIII.

De habitudine horum prædicabilium Pater, Filius, Spiritus sanctus; an etiam hæc propositio sit singularis, Deus est.

(30) De habitudine quoque istorum prædicabilium,

(29) Lib. *De duabus naturis*.

(30) Mag. I, d. 49, § 8, 9 et seqq.

(31) L. III *De fide orth.* c. 6, statim inchoato.

A Pater, Filius, Spiritus sanctus, divina essentia Trinitas, et huiusmodi, dubitari potest. Quod hæc sint opposita, *Pater* scilicet et *Filius*, facile videtur ostendi sic. *Pater* nec est, nec potest esse *Filius*, et e contrario; ista prædicabilia se habent aliquo modo. Ergo sunt opposita, et de eis ponitur hoc nomen *Deus*, et in eadem significatione. Ergo illa continentur sub eo, et omnia illa prædicantur in quid. Ergo hoc prædicabile *Deus* est genus vel species, et illa sunt individua, *Pater, Filius, Spiritus sanctus*. Quod ita videtur dicere Joannes Damascenus (31): « Commune autem substantia est, particulare vero hypostasis. Particulare autem dicitur non quod partem naturæ habeat, sed numero. Numero enim et natura dicuntur differre hypostases. » Item alibi (32); « Substantia significat communem et circumplectivam speciem homoi-deon [ὁμοειδῶν], id est similitum specie hypostaseon, id est personarum, ut puta Deus homo. Hypostasis autem individuum demonstrat, scilicet Patrem Filium, Spiritum sanctum. » Hic aperte videtur velle quod Deus sit universale, et *Pater* et *Filius* et *Spiritus sanctus* sunt individua. Quod ita improbat Augustinus (33), quia tunc non singulariter sed pluraliter participarent individua suo universali, ut diceretur *Pater, Filius et Spiritus sanctus* sunt duo dii vel tres, non unus Deus, sicut non dicitur *Socrates et Plato* sunt unus homo, sed duo homines. Ex quo non videtur posse probari quod *Pater* et *Filius* sunt paria prædicabilia, quia nulli convenit unum cui non convenit reliquum, cum utrumque divinæ essentia; et nil est *Pater* quod non sit *Filius*: et e contrario. Ergo ista prædicabilia sunt paria. Quod si est, ergo *Pater* et *Filius*, vel e contrario. Ad hoc dicendum quod huiusmodi prædicabilia nulla habitudine sese respiciunt, nec enim sunt paria vel opposita, nec excedentia et excelsa, nec pars et totum, cujusmodi multa in naturali facultate invenies, ut, *animal quod fuit*, et *animal*, et multa alia.

Quod ergo dicit Joannes Damascenus, non ita accipiendum ut universalis et individua ita accipiuntur sicut in philosophicis disciplinis; sed per similitudinem eorum locutus est. Nam sicut ibi universale dicitur quod ponitur de pluribus; individuum vero quod de uno solo; ita essentia divina dicta est universale, quia de omnibus et singulis dicitur separatiim; et *Pater* singulare vel individuum per eandem similitudinem dicitur (34): Augustinus vero videns majorem dissimilitudinem quam similitudinem, ab excellentia Trinitatis prædicta removet.

Si quærat an hoc prædicabile, *Deus*, sit universale vel individuum neutrum hic admittendum: Quod autem Joannes Damascenus dicit *Patrem et Filium differre numero*, sane intelligendum. Nam differre numero dicitur aliquid ab alio, quia non est illud nec aliquid quod sit illud vel in iHo. Non ita dicitur *Pa-*

(32) L. eod. c. 4.

(33) Lib. VII *De trinit.*, c. 6.

(34) Mag. citat: § 14 in fin.

ter differre à Filio numero, quia Pater est id quod A Filius et est in Filio : sed dicitur ab eo differre numero, quia venit in connumerationem cum eo cum possit dici Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres, sunt duo. Videtur tamen hoc prædicabile, *persona*, esse universale sub quo contineantur Pater et Filius et Spiritus sanctus, quia cum in eadem significatione dicatur hoc nomen de illis et pluraliter, non singulariter dicatur, Pater, et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ (propter quod solum negavit Augustinus hoc prædicabile *Deus* esse universale, quia non sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus tres dii, sed unus Deus) videntur illa contineri sub isto. Quod si est, cum nulli conveniat hoc nomen *persona*, cui non conveniat iste terminus), *divina essentia* (et ita sunt paria B 95 prædicabilia) si sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus personæ, sunt essentiæ. Item nulli convenit hoc nomen *persona*, cui non hic terminus *divina essentia*, et e contrario. Ergo a quocunque removetur iste terminus *persona*, et ille; sed iste terminus *persona* ab hoc termino *Trinitas* removetur. Ergo ab eodem iste terminus *divina essentia*. Item, nulli convenit hoc nomen *persona*, cui non conveniat iste terminus *divina essentia* et e contrario. Ergo quidquid removetur ab hoc particulari *persona*, et ab hoc termino *divina essentia*. Sed *persona* non est Pater, ergo *divina essentia* non est Pater; et sic ista propositio est indefinita *divina essentia est Pater*.

Ad hoc dicendum quod nulla habitudine sese respiciunt ista personalia [particularia]. Non enim exigenda est hic illa habitudo quam assignant dialectici, quemadmodum si nullum nomen esset nisi hoc nomen *albus*, et istæ voces essent *albus*, *alba*, *album*, non esset hoc particulare nomen universale vel individuum. Quod vero dicitur, quia quicunque convenit unum et reliquum, et e contrario. Ergo quidquid removetur ab uno et a reliquo, fallacia. Quicunque convenit iste terminus *animal*, convenit iste terminus *animal quod fuit*. Ergo quidquid removetur ab uno et a reliquo.

Item Pater est unus unitate, Filius est unus eadem unitate, Pater et Filius sunt unum. Ergo sunt unus : quod supra ostendimus esse falsum. D Item Pater et Filius sunt duo, Pater est unus unitate, Filius est unus unitate. Ergo Pater est unus alia unitate quam Filius. Item, Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres. Ergo ternarius est in eis. Ergo aliquid est subjectum illius ternarii, vel aliqua : si aliquid, ergo aliquid est tria; si aliqua, et illa sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus. Ergo illi sunt tria (35). Ad hoc dicendum, quod nomina numeralia in Deo nil ponunt, sed excludunt. Nam cum dicitur, *Deus est unus*, sensus est, id est, non est multi dii; quod ita dicit Ambro-

sius (36) : « Cum Deum dicimus unum, unitas excludit multitudinem deorum, non quantitatem Deo ponit; quia nec numerus, nec quantitas in Deo est. »

Sed dicet aliquis : Ergo in eodem sensu dicitur, *Pater et Filius sunt duo, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt tres*, quia utrobique excluditur quod non sint unus tantum. Ad quod dicendum quod plus excluditur per tres; excluditur enim quod non sit unus tantum, nec tantum duo. Minus per duo, tunc enim excluditur quod non sit tantum unus nec plures quam duo. Hoc etiam debes intelligere; alioquin Pater et Filius et Spiritus sanctus essent duo, quia non sunt unus tantum.

Item cum dicitur, *Deus est trinus*; aut de *persona*, aut de *essentia* fit sermo : si de *persona*, ergo verum personam esse trinam : et ita Pater est trinus; si de *divina essentia* est sermo, ergo *divina essentia* est trina, ergo triplex : quod negat sic Augustinus (37) : « Non quia Deus dicitur trinus vel Trinitas, ideo triplex est putandus. » Potest etiam quæri quid prædicet hoc nomen *trinus*, an sit tantum exclusivum, sicut hoc nomen *unus*; quod quidem iudicio majorum discutiendum relinquimus. Item tres personæ sunt in *divina essentia*. Ergo Trinitas est in *divina essentia*, et *divina essentia* est in tribus personis : *Essentia Dei ut unitas Dei* qui proprie (sicut testatur Boetius in *arithmetica*) dicitur *unum*. Ergo unitas est in personis, et ita habebitur quod Trinitas est in *essentia* et unitas in personis; et e contrario dicatur, Trinitas est in personis, unitas est in *essentia*. Ad quod dicendum quod ita intelligenda est hæc locutio, Trinitas est in personis, unitas est in *essentia*, id est *una est essentia et tres sunt personæ* : nec est dandum quod Trinitas sit in *essentia*. Nam videretur dici quod tres essent essentiæ. Fallacia. Charitas est *divina essentia*, et *divina essentia* est in diabolo. Ergo *charitas* est in diabolo.

(38) Item quæritur an sit dandum, *solus Pater est Deus* : Quod quidem verum est, si non intelligatur excludi *persona* vel *essentia*; nec videtur excludi *persona* cum dicitur *solus Pater*, propter unitatem essentiæ quæ est inter Patrem et Filium et Spiritum 96 sanctum. Si vero excluderetur *persona*, falsum esset. Item quæritur an sit concedendum *Pater est solus Deus*, ut videtur dicere Augustinus quod hoc soli Trinitati conveniat, quia sola est solus Deus, non Pater, non Filius, non Spiritus sanctus, quod ita videtur tradere (39) : « Si interroget quis Pater solus utrum sit Deus. Quomodo respondebitur non esse, nisi forte dicamus esse quidem Patrem Deum, sed non esse eum solum Deum; esse autem solum Deum dicamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum. » Quidam tamen volunt

(35) Mag. 1, d. 24, sed in hoc erroris notatur.

(36) L. 1, c. 2 *De fide ad Gr.*, et lib. III *De Spiritu S.*, cap. 14.

(37) L. VI *De Trinitate*, cap. 7.

(38) Mag. 1, d. 21.

(39) Lib. VI *De Trinit.*, c. 9.

intelligere *solum* in subjecto. Alibi (40) videtur dicere contrarium, ubi ait: « Quoniam ostensum est quomodo dicatur solus Pater, solus Filius, consideranda est illa sententia qua dicitur non solum Patrem esse solum verum Deum, sed Patrem et Filium et Spiritum sanctum. » Ibi enim aperte dicit Patrem esse solum Deum, quia nisi Pater esset solus Deus, incongrue diceretur, *non solus Pater est solus Deus*, sicut incongrue diceretur, *non solus Judas est malus*, nisi Judas esset malus.

Post hæc quæritur utrum, cum idem sit essentia Dei quod Deus, et recipiatur una essentia trium personarum, sit dandum *unus est Deus trium personarum*. Quam locutionem in sacra Scriptura non invenimus, quia ex ipsa junctura locutionis videretur aliqua subjectio esse trium personarum ad Deum, sicut cum dicitur *Deus Abraham*. Sicut e contrario, cum idem sit Deus et essentia, non dicitur una est essentia Judæorum et Christianorum, cum tamen dicatur *unus est Deus Judæorum et Christianorum*.

CAPUT XXXIV.

De hoc nomine, Creator, et similibus; an prædicent essentiam, vel relationem, vel neutrum.

(41) Sunt alia nomina quæ de Deo dicuntur ex tempore, ut *Creator, Dominus, principium*, sicut ibi accipitur: *Principium, qui et loquor vobis* (Joan. viii), et significant relationes temporales quæ in creaturis sunt, non in Creatore. De quibus primo occurrit quæstio, quid prædicent cum dicitur, *Deus est Creator, Deus est Deus omnium*, quia sicut aliquid prædicant, ergo temporale, vel æternum: si temporale, ergo aliquod temporale est in Deo; si æternum, ergo Deus ab æterno est Creator. Ergo ab æterno est aliqua creatura cujus est Auctor, vel Creator. Item si hoc nomen *Creator* æternum aliquod prædicat, ergo essentiam vel notionem, sed manifestum est quoniam nullam illarum quinque notionum prædicat quas supra distinximus, nec aliam, quia non est alia qua sit æterna. Ergo prædicat essentiam divinam. Sed Deus potuit non esse Creator. Ergo potuit non esse Deus. Ad hoc dicunt quidam quod hujusmodi nomina potentiam divinam significant communiter quodam respectu creaturarum, et eam prædicant. Et ita Deus ab æterno est Creator, id est essentia divina, cujus voluntate omnia de non esse prodierunt ad esse, et inducunt auctoritatem ab illo loco: *Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi* (Psal. lxxvii), id est *omnipotens*. Et Ambrosius: « Deus et Dominus nomen est potestatis, non est naturæ. » Si vero ita inferatur, Deus ab æterno est Creator, ergo ab æterno est aliqua creatura. Ipsi bene putant se instare per expositionem sic: Deus ab æterno est ille cujus causa omnia de non esse prodierunt ad esse. Ergo ab æterno est aliqua creatura.

Alii tamen dicunt hoc nomen, *Dominus*, secun-

dum quod dicitur a dominio, significare essentiam divinam; et ita ibi accipitur, *et sic ab æterno Dominus est*. Dicitur etiam a dominando, et secundum hoc relationem temporalem significat quæ est in creatura, et ex tempore Deo convenit. Si hoc nomen tamen significaret temporalem relationem, non ideo tantum minus verum esset secundum Ambrosium ipsum significare potentiam Dei, id est innuere. Nam et dictum de homine potentiam facit intelligi. Secundum hos nil prædicatur eum dico, *Deus est Dominus*, nisi sola appellatio relativa 97 per quam refertur ad creaturas; imo magis creatura ad Deum. Nam illa relatio in creatura est, non in Creatore. Sed per hoc non ab æterno Deus est creator, vel Dominus, vel principium, sed ex tempore, ut ita dicit Augustinus (42): « Si Dominus non dicitur nisi cum habere incipit servum, etiam ista appellatio ex tempore relativa est Deo. Non est enim sempiterna creatura, cujus Dominus est. Ergo Dominum esse non habet sempiternum, ne cogamur dicere creaturam sempiternam. »

Sed ad hoc objicitur, cum dicitur *Deus est creator*, de Deo sit sermo et locutio tantum affirmativa est: ergo aliquid Deo attribuitur, ergo temporale vel æternum: si æternum, ergo ab æterno est Creator, si temporale et tantum vera est propositio, ergo temporale est in Deo. Item cum dico *Deus est creator*, nihil attribuitur Creatori, sed creaturæ: ergo de creatura et non de Creatore sit sermo. Mirum enim videtur si de alio fieret sermo, et alii fieret attributio. Item cum dicitur, *Deus creator*, de aliquo dicitur quod sit Creator, vel de nullo: si de Deo, ergo Deo attribuitur esse Creatorem et vere: ergo Deo convenit esse Creatorem. Unde potest quæri, an hoc sit ei temporale, vel æternum? æternum non est, quia non est ab æterno Creator: si temporale, ergo temporale in Deo est. Ad quod dicunt quidam non esse mirum si de Deo fiat sermo, et nil ei attribuat per prædicationem, sed alii, id est creaturæ. Nam et cum dico, *Cæsar laudandus est, vel dignus laude*, Cæsari nihil attribuo, quia nihil ei convenit cum modo non sit, et tamen locutio tantum est affirmativa, innuitur tamen illa locutione quod Cæsar fuit strenuus imperator.

Aliis melius videtur quod hoc nomen essentiam divinam prædicat, et relationem in creatura esse significat qua refertur creatura ad Creatorem; non tamen Deus ab æterno est Creator, sed ex tempore. Nam in hujusmodi (quantum ad rationem prædicationis) inspicienda principalis significatio divinæ essentiae; quantum ad iudicium veritatis et falsitatis, intendenda est consideratio ad secundariam significationem. Unde non ab æterno est Creator, quod dico propter relationem quæ est in creatura, et quamvis potuerit non esse Creator, non ideo potuit

(40) Imo non alibi, sed in eodem c. 9. l. vi De Trinitate.

(41) Mag. 1, d. 29 et 30.

(42) L. v De Trin., cap. 15.

non esse Deus, cum significatur divina essentia A hoc nomine *præscius*.

Videtur tamen quod ab æterno sit Creator, quia hoc verum *Deum esse* ab æterno est et est a Deo, non per filiationem sicut Filius, nec per processionem sicut Spiritus sanctus: ergo per creationem, quia non est alius modus; ergo hoc verum ab æterno est creatura, ergo Deus ab æterno est Creator, et ita Spiritus sanctus ab æterno est principium, cum idem sit principium et Creator. Dicunt ergo quod insufficientis est illa enumeratio. Et cum hoc verum sit ab æterno, non tamen est æternum, quia esse ab æterno, est nunquam incepisse. Esse æternum, est ita esse, quod nihil sit ei præteritum, nil futurum: quod soli Deo convenit, sed omnia ei præsentia.

Sed dicit aliquis, cum omne verum sit a Deo sicut etiam dicit Augustinus: *Et hoc verum ab æterno est principium hujus mundi*, et ita Spiritus sanctus est principium ab æterno, quod supra negatum est. Ideo quærendus subtilior solutionis modus, qui non potest reperiri, nisi per definitionem comprehendatur quid sit verum; cujus quidem rei certitudinem nondum audivimus. Item, idem est Deo velle et facere, velle Dei est æternum: ergo et facere ejus est æternum, ergo Deus ab æterno fecit aliquid. Ideo dicunt quidam prædictam locutionem esse tropicam, et ita intelligendam, idem est Deo velle et facere, id est de sua propria voluntate sine exteriori adminiculo facit quod facit. Vult enim aliquid et statim sit illud. Alii dicunt quod proprie hoc dicitur. Idem enim prædicatur sive dicatur, *Deus vult hoc*, sive dicatur *Deus facit hoc*, scilicet essentia divina. Cum dico, *Deus facit hoc*, id est *Deus vult ut hoc modo fiat vel sit*. Item idem est creaturam esse creatam a Patre, et esse a Patre, omnia **98** sunt creata a Patre: ergo omnia sunt a Patre. Unde sic, omnia sunt a Patre et omnia a Filio: ergo omnia per Patrem et omnia per Filium. Omnia sunt a Patre per Filium: ergo omnia sunt a Filio per Patrem, quod non conceditur, ne videatur auctoritas respectu Patris esse in Filio. Fallacia. Ego habeo hanc præhendendam et ab episcopo et a capellano qui me investivit et pro me intercessit, et per capellanum habeo ab episcopo: ergo a capellano **D** per episcopum. Non videtur enim quod ipse episcopus intercessisset, cum ipse dedit.

Item quæritur quid prædicetur cum dico, *Deus est in omni creatura*, an essentia, an relatio? non essentia, quia non ab æterno est in creatura. Et potest dici quia essentia divina cum quodam respectu qui est in creatura, sicut dictum est quod dicitur *Deus est creator*.

Et nota quod si quis velit probare Deum ab æterno esse creatorem, quia essentia divina ponitur cum dicitur *Deus est creator*, eadem ratione potest

dici quia Deus ab æterno creavit mundum, si essentia divina ibi illo verbo prædicetur: si enim nil illa propositione prædicetur, oportet redire ad illam mediam opinionem, qua dicitur solam appellationem prædicari cum dicitur, *Deus est Dominus*, et est quælibet istarum propositionum satis probabilis, nec contra fidem in aliquo, dum tamen ea quæ suscepta sunt ad sustinendum, serventur secundum modum..

CAPUT XXXV.

De visibili missione Spiritus sancti.

(43) Præter prædicta vocabula quæ de Deo dicta significant relationes, sunt quædam quæsimiliter ex tempore Deo conveniunt et relationem temporalem significant ut *missus, datus*, et hujusmodi, quæ in **B** hoc differunt a prædictis, quia cum prædicta dicantur de tota Trinitate, hujusmodi vocabula vel de una persona dicuntur vel de duabus, ita quod non de tribus. Non enim Pater missus dicitur, cum hoc et de Filio et de Spiritu sancto dicatur. Est autem duplex missio Filii (præter illam æternam genitram Patris qua ab eo gignitur Filius, si tamen missio dicatur) scilicet visibilis et invisibilis. Visibilis, qua humana natura mundo innotuit, de qua Apostolus dicit: *Misit Deus Filium suum* (*Galat. iv*), etc. Et est alia missio invisibilis qua ex tempore, cujusquam mente percipitur Filius; quæ missio dicitur invisibilis, quia non apparet in natura aliqua creata. Prima missio tantum semel facta est, secunda toties fit, quoties contigit aliquem notitia et vita Deo appropinquare. Prima facta est in mundum, quia tunc visibilis mundo apparuit; secunda fit in homine. Non enim (44) ideo dicitur Filius mitti in mundum si per gratiam accedat alicui ad illuminandum. Unde Augustinus ait (45): *Non ex eo quod de Patre natus est Filius, missus dicitur, sed vel ex eo quod apparuit mundo Verbum caro factum, vel ex eo quod cujusquam mente percipitur*. De hac missione, quia eadem est quæ et Incarnatio, plenius postea agendum, hoc solo hic determinato.

An Filius sit missus a Spiritu sancto? quod videtur, aliter enim divisa essent opera Trinitatis. Si enim mittitur Filius a Spiritu sancto, minor est Filius Spiritu sancto secundum quod ab eo mittitur, quod constat esse verum, cum dicat *Isaias: Misit me Dominus et Spiritus ejus* (*Isa. XLVIII*). Dicit enim Augustinus (46) quod Christus, secundum quod homo, minor est et Patre et Spiritu sancto, et seipso secundum quod Deus. Unde *in forma Dei unigenitus Dei æqualis est Patri, in forma servi minor est seipso*. Ergo (47) cum videtur dicere Veritas in Evangelio: *Ego a meipso non veni* (*Joan. VIII*), ita intelligendum est: *Ego secundum humanam illam formam quam aspicias non operatus sum incarnationem, imo secundum divinam naturam*. [Quam expositionem notat hoc pronomen

(43) Mag. 1, d. 51.

(44) Hæc habet ex August. li. et c. ut infra

(45) Lib. iv *De Trinit.*, cap. 20, ante med.

(46) Lib. 1 *De Trin.*, c. 7. V. etiam l. 11 *De Trin.*, c. 1, et lib. 1 *contra Maximinum*.

(47) Aug., 11 *De Trinit.*, c. 5, in fine

ipso ibi positum. Nihil amplius hic determinandum de invisibili missione **99** Filii. De visibili autem dicendum, sed quia illa communis est et Filio et Spiritui sancto (Spiritus sanctus etiam visibiliter missus est sicut et Filius) ideo et de illa visibili missione Spiritus sancti non expediemus, ut postea de invisibili missione utriusque dicatur.

(48) Notandum ergo quia præter illam æternam missionem qua procedit Spiritus sanctus a Patre et Filio, duas habet missiones temporales, unam quæ sit visibiliter, alteram invisibiliter. Visibiliter autem mittitur Spiritus sanctus quando per alicujus rei extrinsecæ signum manifeste ostenditur infundi cordibus fidelium (49), sicut in die Pentecostes per linguas igneas capitibus apostolorum supereminentes (*Act. 11*), et in die Epiphaniæ per columbam descendentem supra Dominum in Jordane a Joanne baptizatum (*Matth. 111*). Hic primo quæritur, an Spiritus sanctus magis esset in columba ipsa, vel alio modo, quam in aliqua alia re. Si enim aliquo modo in ea erat quo non in aliis rebus, et nullo modo potest Spiritus sanctus esse in aliqua re nisi per essentiam, aut gratiam, aut unionem. Cum in omni re sit per essentiam, erat ibi alio modo quam per essentiam. Quod si per gratiam, ergo illa columba Deum diligebat. Nam hoc est esse per gratiam ut faciat illum in quo est Dei dilectorem. Si per unionem, ergo illa columba erat Spiritus sanctus. Si vero nullo modo erat in illa columba quo non esset in quolibet alio, quomodo dicitur apparuisse in columba vel in igne magis quam in alio corpore? Ad hoc dicendum quia nullo modo erat in illa columba quo non esset in qualibet re, quia non erat ibi nisi per essentiam; sed ad aliquid erat ibi ad quod non in aliis rebus; scilicet ad significandum quod Spiritus sanctus in cordibus illorum infunditur, super quos hujusmodi signa proveniunt.

Item quæritur, an Spiritus sanctus secundum illum temporalem missionem minor sit Patre et Filio, sicut supra diximus, quod Filius secundum quod visibiliter mittitur a Patre minor est eo. Ad quod dicendum quod non ideo minor est Spiritus sanctus quam Pater quia missus est ab eo, licet de Filio hoc verum sit. Filius (50) enim ita apparuit in carne quod fuit homo; et carnem cum anima in unitatem personæ sibi univit. Spiritus vero sanctus, etsi in substantia creaturæ apparuit, ut in columba vel in igne, neutram in unitatem personæ sibi univit. Non enim factus est Spiritus sanctus columba vel ignis, non incolumbatus, vel ignitus sicut Filius est humanatus vel incarnatus. Ideo cum Filius sit minor secundum humanam naturam Patre, non tamen Spiritus sanctus est minor Filio aut Patre secundum igneam aut columbinam naturam, quia neutrum assumpsit, nec etiam natura sua est minor Patre vel Filio, cum sit tantum ejusdem naturæ cum utroque;

A quod ita dicit Augustinus (51): « Non ita assumpta est creatura illa in qua apparuit Spiritus sanctus, ut caro illa vel humana forma quam assumpsit Filius. Non enim Spiritus sanctus columbam illam, vel ignem illum sic beatificavit, aut in unitatem personæ conjunxit. » Item, Spiritus sanctus apparuit in columba, et indivisa sunt opera Trinitatis. Ergo et Pater et Filius apparuit in columba. Sed constat hanc illationem esse falsam, quia cum prius proponitur *quid*, postea assumitur *quale*. Cum dico, *Spiritus sanctus apparuit in columba*, duo innuntur; et quod Spiritus sanctus sit infusus, et quod columba esset signum missionis illius, quorum utrumque verum. Cum vero dicitur: *Filius apparuit in columba*, duo similiter innuntur, et quod Filius sit missus, et quod columba esset signum illius missionis; quod ultimum falsum est. Fallacia. Filius est incarnatus, et indivisa sunt opera Trinitatis. Ergo Trinitas est incarnata. Item tota Trinitas operata est apparitionem Spiritus sancti; Spiritus sanctus apparuit in columba, ergo et tota Trinitas. Vel, tota Trinitas operata est passionem vel generationem Filii; Filius est passus vel generatus. Ergo tota Trinitas passa vel generata.

Sed dicit aliquis, cum non possit infundi una persona sine aliis, cum **100** Spiritus sanctus sit infusus in linguis igneis, nunquid ita est infusus, quod Pater vel Filius, cum eo, secundum Verbum Veritatis quod dicit: *Ego et Pater ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus* (*Joan. xiv*). In quo intelligitur Spiritus sanctus, ut habetur in Glossa super illum locum. Quod si est infusa quælibet personarum cordibus apostolorum in illa apparitione, ergo tota Trinitas est infusa in linguis igneis. Ad quod dicendum quod potest intelligi hæc præpositio *in*, temporaliter, ut sit sensus, *tota Trinitas est infusa linguis igneis*, id est dum linguæ igneæ super eos descenderent, verum; si vero ita, *tota Trinitas est in linguis igneis*, id est tota Trinitas apparuit in linguis igneis, id est quod linguæ igneæ essent signum missionis totius Trinitatis, falsum est, quia non erant signum nisi missionis Spiritus sancti. Unde recipimus, « Spiritus sanctus infusus est in linguis igneis et apparuit in eis. » De Trinitate vero dandum quod infusa est in linguis igneis, non tamen quod apparuit in linguis igneis. Nam *apparere*, duo notat, et infusionem et signum; sicut tota Trinitas judicabit, nec tamen tota apparebit.

At quæret aliquis, si linguæ igneæ descendentes fuerunt signum missionis Spiritus sancti, et tunc etiam infusa est tota Trinitas, cum una persona non poterat infundi sine aliis; cur non illarum linguarum descensus fuit signum missionis totius Trinitatis, ut dicatur et Pater in columba et in igne et Filius apparuisse, sicut Spiritus sanctus? Ad quod dicendum puto quod propter similitudinem hoc di-

(48) Mag. 1, d. xvi.

(49) Hæc eadem Pullus 1 part., cap. 6.

(50) V. Aug. 1. 11. De Trinit.; c. 6, post init.

(51) 1. 11, c. 6, ut supra.

etum est, quia Spiritus sanctus antonomastice *charitas* dicitur, et *ignis consumens* (*Deut. iv*; *Hebr. i*), quia secundum illud, *Deus noster ignis consumens*, consumit vitia et inflamat cor nostrum ad diligendum Deum (52). Unde: *Cor nostrum: ardens erat in via*, etc. (*Luc. xxiv*), et in linguis, ideo quia loqui linguis (quod datum est ea die apostolis) donum est Spiritus sancti. Item usu linguæ sibi sociantur homines, et Spiritus sanctus, qui est amor Patris et Filii, Deus est pacis, non dissensionis; et per charitatem, quæ in eo datur, sibi invicem homines sociantur: ideo plus dicitur apparuisse in forma linguæ, quam in alia. Similiter columba inter animalia simplicius, et simplicitas, sive bonitas vel humilitas in Trinitate Spiritui sancto attribuitur. Ideoque columba magis dicitur fuisse signum missionis Spiritus sancti quam Patris vel Filii.

CAPUT XXXVI.

De invisibili missione Filii et Spiritus sancti.

(53) Hoc igitur determinato quod nostræ memoriæ occurrit de visibili missione Spiritus sancti prout ipse Spiritus sanctus in sacræ Scripturæ lectione nobis ministravit, dicendum est de invisibili missione ejusdem. Tunc ergo invisibiliter mittitur Spiritus sanctus, quando animæ humanæ per gratiam infunditur, ita etiam infunditur Pater, infunditur et Filius, quia nulla personarum sine altera infunditur. Distinguitur tamen a quibusdam inter temporalem infusionem Patris, et eam quæ est Filii, et eam quæ est Spiritus sancti. Spiritus enim sanctus mitti vel infundi dicitur proprie temporali et invisibili missione, cum animæ humanæ per gratiam ita datur ut eam Deum diligere faciat, sive anima illa Dei habeat cognitionem sive non; sive habeat potentiam perseverandi, sive non, Filius dicitur mitti, quando a quoquam mente incipit cognosci (ut dictum est supra in auctoritate Augustini) sive ille qui cognoscit, habeat Deum per inhabitantem gratiam, sive non; sive perseveret, sive non, Pater dicitur infundi quando ita datur homini ut possit in bono perseverare; et istæ tres missiones vel infusiones temporales ex eo videntur sumptæ, quia Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas attribuitur. Ideo Pater proprie infundi dicitur quando homo potens est in bono perseverare, Filius quando homo habet notitiam Dei, Spiritus sanctus quando homo incipit per **101** gratiam esse bonus. Non tamen potest infundi Pater dando potentiam perseverandi, quin et infundatur Filius et Spiritus sanctus, cum sit una et eadem potentia; nec Filius dando scientiam, quin Pater et Spiritus sanctus, cum sint una sapientia; nec Spiritus sanctus dando gratiam virtutum, quin Pater et Filius, cum sint una bonitas. Videntur ergo secundum hujusmodi distinctionem tres esse temporales missiones invisibiles uniuscujusque personarum, ut dicatur Spi-

ritus sanctus infundi vel dari, quando datur homini gratia diligendi; quod est quasi proprium Spiritus sancti; et quando homo mente accedit ad cognitionem Dei, quod est quasi proprium Filii dare; et quando homo confirmatur in perseverantia bonorum operum, quod dare est quasi proprium Patris. Non dico *proprium* quia nil facit una persona sine altera.

Secundum hoc accidit Spiritum sanctum dari ei qui nullam habet virtutem, qui non habet charitatem, quia datur ei cognitio Dei, cum tamen non dicatur aliquis habere Spiritum sanctum, scilicet si non habeat per inhabitantem gratiam; nec alicui datur Spiritus sanctus, nisi diligat Deum et ei qui charitatem habet. Aliter enim diceretur dari infideli qui nullam habet de Deo cognitionem. Ideoque non videntur prædictæ distinctiones approbandæ; et, licet in omni re sit tota Trinitas per essentiam, non tamen dandum aliquid habere Spiritum sanctum vel Patrem, vel Filium, nisi habeat per gratiam charitatis, sive habeat per cognitionem vel perseverantiam, sive non. Quod ergo dicit Augustinus (54): « Tunc mitti Filium cum cujusquam mente cognoscitur; » intelligendum est de cognitione devotionis. Licet enim aliquis cognitionem habeat modo de Filio, et si prius non haberet illam, non ideo dicitur ei mitti, nisi charitatem habeat. Eadem enim ratione diceretur mitti Spiritus sanctus, quia nemo habet cognitionem de una persona sine alia. Unde: *Philippe, qui videt me, videt et Patrem* (*Joan. xiv*). Et illis solis et omnibus datur, mittitur, venit tota Trinitas, qui eam habent per gratiam: et sic una sola est missio Spiritus sancti communis Spiritui sancto cum Filio. Utrum autem Pater mittatur, postea determinabitur.

Prius tamen respondetur his qui contendunt non Spiritum sanctum dari vel mitti, sed ejus gratiam, et tunc dicitur mitti Spiritus sanctus, cum ejus gratia homini datur (55), nec ejus temporalis missio aliud est quam gratiæ infusio et virtutis largitio, quod volunt habere auctoritate Bedæ, qui in homelia quadam ait (56): « Cum Spiritus sancti gratia hominibus datur, Spiritus sanctus dari dicitur. Mittitur a Patre, mittitur a Filio; procedit a Patre, procedit a Filio. Ejus enim missio est ejus processio. » Quasi diceret Beda: ob hoc solum dicitur dari Spiritus sanctus, quia ejus gratia hominibus datur; non quod ipsa persona hominibus mittatur. Item Spiritus sanctus est in humana anima, antequam gratia Spiritus sancti infundatur; et nil nisi gratia Spiritus sancti. Ergo nihil præter hanc gratiam modo est in hac anima quod prius non esset in ea. Ergo nil præter hanc gratiam est infusum huic animæ, quod prius non esset infusum: quod forte verum est, quia Spiritus sanctus, qui modo infusus est per gratiam, prius

(52) V. Aug. tract. 6, in *Joan.*, etc.

(53) Mag. 1, d. 17.

(54) Lib. 14. *De Trinit.*, c. 20.

(55) Mag. 1, d. 14, § 2 et 3.

(56) l. 11 *Hom.*, hom. 2.

erat infusus per essentiam. Sed tamen infertur : Ergo nil præter hanc gratiam modo est datum huic animæ quod prius non esset ei datum, quod etiam potest admitti, quia, licet Spiritus sanctus sit datus huic animæ qui prius non erat datus, datio ejus non excluditur per hanc distinctionem præterjunctam cum nomine gratiæ quam dat Spiritus sanctus. Sicut cum dico : *nihil præter vocem sacerdotis auditur a me*, non excluditur sacerdos, cujus vox est. Si tamen inferat : Ergo nil quod non sit hæc gratia, modo datur huic animæ quod non prius esset ei datum ; vel, nil quod non sit hæc gratia habetur ab hac anima quod non prius haberetur ab ea. Fallacia. Nihil præter sacerdotem auditur a me. Ergo nil quod sit vox sacerdotis.

Item aut aliquid quod non est gratia modo est in hac anima quod prius non erat in ea, aut nil. Si dicat affirmationem, **102** non poterit dici de alio quam de Spiritu sancto, et ita Spiritus sanctus prius non erat in hac anima, quod falsum est ; quia erat in ea per essentiam. Si dicat : Nihil quod non sit gratia est in hac anima quod prius non esset in ea. Ergo nil quod non sit gratia datur huic animæ quod prius non esset datum ; aut aliquid ei datur quod prius erat in ea ; quod verum est. Nam Spiritus sanctus ei datur, ei mittitur, ei venit, eam illuminat, in ea manet, et tamen prius in ea erat per essentiam, modo per gratiam. Cum enim dicit Filius : *Ego et Pater ad eum venimus et mansionem apud eum faciemus* (Joan. xiv), non ideo hoc dicitur quin et Pater etiam et Filius et Spiritus sanctus prius essent in eo per essentiam. Sed tunc dicitur venire, cum venit per gratiam : tunc datur, tunc mittitur, tunc illuminat, tunc primo manet, inhabitat, habetur.

Cesset igitur illa obiectio quæ solet sic fieri (57). Filius vel Spiritus sanctus mittitur. Transit igitur de loco ad locum. Et ita in loco a quo mittitur desinit esse, et in loco ad quem mittitur incipit esse. Ergo non ubique est, cum tamen ipse dicat : *Cælum et terram impleo* (Jer. xxiii). Quam quidem objectionem et carnalem esse patet, et a carnalibus fieri (58), cum Deus non sit aliqua corporea res quæ locum occupet, nec loco definiatur. Non enim ita est in uno loco quod non in alio, sicut Spiritus creatus, anima vel angelus. Sed in omnibus est locis sine sui spatiosa magnitudine, et tamen mitti dicitur propter prædictam similitudinem.

Item, cum Spiritus sanctus detur huic, et gratia Spiritus sancti detur eidem ; et nec Spiritus sanctus est gratia quam ipse dat, nec illa gratia sit Spiritus sanctus. Dantur duo huic ? Non, quia unum dicitur dari per alterum, sicut non audiuntur duo a me qui audio et vocem sacerdotis et sacerdotem, et tamen Spiritus sanctus est datus, et aliquid quod non est Spiritus sanctus datur. Item Spiritus sanctus est in omni re per essentiam. Ergo et

A in diabolo. Ergo Spiritus sanctus est in diabolo, quod non videtur concedendum propter quandam subinnuentionem, quia videtur dici quod faceret eum Dei dilectorem, et hoc propter repugnantiam hujus termini *diabolus*, ad hunc terminum *Spiritus sanctus*, cum sint oppositi : nam unus notat pravitatem, alter benignitatem. Dandum tamen quod Spiritus sanctus est in omni re : in angelo qui est diabolus ; in creatura, quia nulla est ibi subinnuatio. Et divina essentia est in diabolo et tota Trinitas est in diabolo. Non tamen Spiritus sanctus, propter prædictam subinnuentionem. Et in omnibus his quæ hic obijci possunt, est fallacia accidentis.

Item, quæritur an possit una personarum esse in aliqua re uno modo, quin et utraque reliquarum sit in eadem re eodem modo (59). Si enim Deus in nulla re est, nisi per essentiam et per gratiam, et per unionem, et per essentiam, in nulla re est una personarum, in qua non sit altera, cum tota Trinitas sit in omni re per essentiam, et in omnibus habentibus Deum per charitatem, est tota Trinitas per gratiam. Sed cum Filius Dei sit in Christo homine per unionem, estne Pater vel Spiritus sanctus in eo per unionem ? Quod si est, Christus est Pater vel Spiritus sanctus. Si vero in eo est Filius per unionem et non Pater vel Spiritus sanctus, in aliquo igitur est persona aliqua per unionem in quo non est altera eodem modo. Sufficiat ergo hoc pro solutione quod et Pater et Spiritus sanctus est in Christo per unionem quam facit, non qua unitur. Sed Filius ibi est per unionem quam facit et qua unitur. Aliter enim haberetur, quia divina essentia in aliqua re est aliquo modo, in qua non est tota Trinitas eodem modo. Unde non videretur divina essentia esse Trinitas.

CAPUT XXXVII.

An quælibet persona quæ mittitur, a Trinitate mittatur.

(60) Cum ergo ex prædictis constet Spiritum sanctum dari, quæritur an detur a seipso. Cum enim **103** detur a Patre et Filio ; ergo datur a se, vel diversa sunt opera Trinitatis. Si vero dicatur Spiritum sanctum dari, et idem est Spiritum sanctum dari, et procedere temporaliter : ergo Spiritus sanctus a se procedit temporaliter, et ita Spiritus sanctus a se procedit. Ad hoc dicendum quod Spiritus sanctus a se mittitur, a se datur, a se procedit ex tempore. Nam ejus missio idem est quod datio et processio temporalis, sicut supra auctoritate Bedæ confirmavimus. Quod et Spiritus sanctus a se detur, auctoritate Augustini (61) potest probari. Ait enim : « Ita datur Spiritus sanctus, sicut Dei donum, ut seipsum det sicut Deus. »

(62) Item : cum id quod datur, referatur ad id quod dat, ut Spiritus sanctus ad Patrem et Filium referatur, a quorum utroque datur, et hoc cum di-

(57) V. Mag. i, dist. 37.

(58) V. Aug. ii, *De Trinit.*, c. 5.

(59) V. Mag. iii, *Sent.*, d. 1, § 4.

(60) Mag. i, d. 15.

(61) Lib. xv, *De Trinit.*, c. 19.

(62) Mag. i, d. 18, § ult. et dist. 30 § item ult.

aitur, *Spiritus sanctus Patris, Sviritus sanctus Filii*, A et divina essentia datur a Spiritu sancto. Ad hoc quæritur an Spiritus sanctus ad se referatur, ut dicatur *Spiritus sanctus Spiritus sancti*? Ad hoc dicendum quod non refertur ad se per hanc appellationem *Spiritus sanctus*, sed per istam *donum*, ubi dicitur, *Spiritus sanctus est donum Spiritus sancti*. Non tamen hoc proprie dicitur relatio, sed respectus quidam Spiritus sancti, eo quod datur ad se ex eo quod dat. At dicit aliquis, cum Spiritus sanctus sit donum Spiritus sancti, et septem sint dona Spiritus sancti, quorum nullum est Spiritus sanctus; ergo octo sunt dona Spiritus sancti? Ideo dicendum quod cum dicitur, *Spiritus sanctus est donum Spiritus sancti*, intelligendum est intransitive, id est *Spiritus sanctus est donum quod est Spiritus sanctus*. Cum vero de illis donis dicitur, quod sint dona Spiritus sancti, transitive intelligitur, id est dona quæ ita sunt a Spiritu sancto, quod non sunt Spiritus sanctus. Legitur tamen super Epistolam ad Corinthios: *Non proprie Spiritus sanctus dicitur donum nisi per dilectionem qua cætera tenentur*. Quod ita intelligendum, quia nullum vocabulum proprie Deo convenit (63). Nec etiam istud convenit ei, nisi quia facit nos eum diligere.

(64) Item, cum id quod datur ad id cui datur soleat referri, quæritur an possit referri Spiritus sanctus ad omnes illos in quibus est, ut dicatur spiritus Petri vel Pauli, vel Eliæ. Sed non omne quod ad aliud refertur, per quamlibet sui appellationem refertur. Non ergo per hanc appellationem refertur Spiritus sanctus ad Petrum vel Paulum in quibus est, sed per hanc *donum*, ut dicatur Spiritus sanctus est donum Petri, vel per hanc *Spiritus*, ut dicatur, *Spiritus Petri*, et subintelligitur *sanctus*; sicut cum dico: *Spiritus ubi vult spirat* (Joan. iii); sicut et Filius, cum detur nobis secundum illud Isaiæ: *Puer natus est nobis, et Filius datus est nobis* (Isa. ix); non tamen dicitur Filius noster, sed panis noster, sicut scriptum est: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie* (Matth. vi).

Item cum Filius procedat a Patre ut donabilis, sicut et Spiritus sanctus, cur non dicitur Filius donum Patris, sicut et Spiritus sanctus? Quod si est, quæritur an prædicetur persona an essentia, cum dicitur, *filius est donum Patris*? Si enim persona ponitur, erunt Pater, et Filius, et Spiritus sanctus tria dona Patris, quia tres personæ; et ita divina essentia est tria dona. Si vero dicatur divina essentia prædicari, erunt Pater, et Filius, et Spiritus sanctus unum donum Patris; et nullum donum Patris est Filius, vel Spiritus sanctus quod non sit etiam Pater; et Filius et Spiritus sanctus sunt unum donum Patris, nil est donum Patris quod non sit donum Filii et Spiritus sancti; ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unum donum Spiritus sancti, et ita Pater datur a Spiritu sancto,

et divina essentia datur a Spiritu sancto. Ad hoc fertur responsio, quia Spiritus sanctus dicitur donum Patris propter duo; et quia a Patre procedit ut donabilis, et quia ex eo procedit ab ipso donum dicitur. Nam hoc donum vocat relationem æternam, hoc nomen datum vel donatum temporalem. Unde Augustinus (65): *Spiritus sanctus qui est æqualis Patri et Filio, ex tempore habet hoc ipsum quod dicitur datum vel donatum; sempiternæ vero dicitur donum*. Filius vero licet procedat a Patre ut donabilis, non tamen ex eo quod ab eo procedit, donum dicitur, sed genitus, vel natus. Ideo hoc nomen *donum* de Filio dictum tantum temporalem notat relationem, et accipitur pro donatum. Dictum de Spiritu sancto et temporalem improprie, et æternam proprie notat relationem.

Sed non ideo minus urgebit quæstionem quærendo, an Filius et Spiritus sanctus sunt duo dona Spiritus sancti an unum, et quid prædicetur hæc *Filius vel Spiritus sanctus est donum Spiritus sancti* procedendo prædicto modo; et iterum sic: Nihil aliud est missio Patris quam ejus infusio, tota Trinitas infunditur animæ humanæ; ergo tota Trinitas ei mittitur; ergo Pater mittitur. Quod videtur contrarium verbo Augustini dicentis (66): *Pater et Spiritus per subjectam creaturam apparere possunt; absurdissime tamen a Filio quem genuit, vel a Spiritu sancto qui ab eodem procedit missus diceretur*. Hic enim videtur dicere quod Pater absurde et falso diceretur mitti, etiamsi visibiliter apparuisset; multo minus modo, cum non infundatur nisi invisibiliter. Nunquam enim legitur in creatura apparuisse, nisi forte dicunt quidam ipsum ad quercum Mambre apparuisse Abraham visibiliter (Genes. xviii). Sed forte adhærebit quis verbo, dicendo quia non est simpliciter dictum, *absurde diceretur missus*, sed a Filio vel a Spiritu sancto: ita etiam, ut dicunt, cum modo a se infundatur non dicitur absurde mitti a se, absurde tamen diceretur mitti a Filio vel Spiritu sancto. In hoc tamen videtur derogari auctoritati principii quæ est in Patre; non tamen derogatur, cum simpliciter dicatur quod mittitur, vel cum dicatur quod mittitur a se.

Sed et contra hoc dicit aliquis: Pater mittitur a se; ergo a Filio et Spiritu sancto, vel, diversa sunt opera Trinitatis. Istud tamen non valet, velut si dicatur: Filius est incarnatus; ergo Pater et Spiritus sanctus, vel, divisa sunt opera Trinitatis. Item infusio personæ Patris est opus operatum Patris; ergo est opus Trinitatis; ergo tota Trinitas infundit Patrem. Ut cum incarnatio sit opus totius Trinitatis tota Trinitas incarnavit Filium. Et cum missio Spiritus sancti in linguis igneis vel in specie columbæ fuerit opus totius Trinitatis, tota Trinitas misit Spiritum sanctum in linguis igneis. Sed cum his exemplis videtur talis complexio persuaderi, sicut alia

(63) V. l. xv *De Trin.*, c. 19.

(64) Mag. i, d. 18, § 40 et 11.

(65) Lib. v *De Trin.*, c. 15.(66) Libro iv *De Trin.* cao. 21 in fine.

multa quibus potest dissuaderi. Nam tota Trinitas operata est editionem illius vocis, *Tu es Filius meus dilectus* (Luc. iii), etc., non tamen Trinitas eam edidit; et tota Trinitas operata est incarnationem, non tamen tota Trinitas incarnata est; et tota Trinitas operata est apparitionem in linguis igneis, non tamen tota Trinitas sic apparuit. Sed licet complexio non arguat, nihilominus tamen concessibile est *Spiritus sanctus infundit Patrem*; quia, licet idem sit infundere Patrem et mittere, non tamen Spiritus sanctus mittit Patrem. Sicut essentia Dei est in hoc lapide, et idem est essentia Dei quod charitas, non tamen charitas est in hoc lapide, quia, sicut hoc termino *charitas* principaliter significatur quod divina essentia sit in hoc lapide, præterea innuit quod efficiat lapidem Dei dilectorem; ita hoc verbo *mitti* principaliter significatur quod Filius infundat Patrem, quod verum est; et subinnuitur quod Pater non sit principium sine principio. Si enim diceretur Pater mitti a Filio, videretur derogari auctoritati principii in Patre, quam assignificationem vel subinnuitionem attendens Augustinus ait (67): « Absurdissime tamen a Filio quem genuit, » etc. Ac si diceretur: Cum Pater habeat auctoritatem principii, absurde diceretur missus a Filio, etiamsi in creatura visibili apparuisset, quia hoc ipso videretur derogari auctoritati principii quæ est in Patre, multo minus modo cum datur. Pater tamen invisibiliter dicitur mitti a Filio vel Spiritu sancto. Nisi vero præmissa subinnuatio intelligatur in verbo Augustini, nil penitus videtur dixisse, si propter hanc solam considerationem dixit: « Absurde dici Patrem mitti a Filio quia gignitur ab eo, vel Spiritu sancto quia procedit ab eo. »

At dicit aliquis, si propter subinnuitionem negatur Patrem mitti a Filio, quia innuitur, *Filius est principium Patris*, cum potius Pater sit principium Filii, eadem ratione **105** debet negari *Filius mittitur a Spiritu sancto*, quia innuitur Spiritum sanctum esse principium Filii, quod falsum est. Ad quod dicendum, quod hac locutione *Pater mittitur a Filio*, principaliter significatur quod persona Patris infundatur a Filio, quod verum est. Præterea derogatur auctoritati principii Patris: non ita quod ponatur Filius principium Patris (quod forte videretur, quia ab eo dicitur mitti Pater), sed quia innuitur Patrem habere principium propter

naturam hujus verbi quod nunquam de aliquo dicitur respectu alterius quin notet illum habere principium, sive ab illo respectu cuius ibi ponitur, sive ab alio. Sed cum dicitur *Filius mittitur a Spiritu sancto*, innuitur, non quod Spiritus sanctus sit principium Filii, quia tunc falsum est quod sic diceretur; sed quod Filius habeat principium, sive Spiritum sanctum, sive aliud, quod verum est; quia Pater est ejus principium et hanc subinnuitionem facit natura hujus verbi *mitti* quæ prædicta est. Alii tamen dicunt hac locutione innui quod Spiritus sanctus sit principium Filii; unde negant hanc, *Filius mittitur a Spiritu sancto*; et sic cum a quibusdam concedatur, ab aliis negetur (quia diversæ, propter diversas subinnuitiones fertur intellectus) neutri hæretici sunt (68), quia « non sermo sed sensus, » ut dicit Hilarius, « hæreticum facit. »

(69) Postremo quæritur an viri sancti possunt dare Spiritum sanctum, et dicit Augustinus, quia non possunt (70): « Non aliquis discipulorum Christi dabat Spiritum sanctum; orabant quippe, ut super eos veniret quibus imponebant manus. » Sed contrarium esse videtur quod faciunt prælati in ordinandis clericis, ubi, impositis manibus supra capita ordinandorum, dicunt: *Accipe Spiritum sanctum* etc., (Joan. xx) et Apostolus dicit de se loquens ad Galatas (cap. iii): *Qui tribuit nobis Spiritum sanctum*. Sed ideo dicitur dari Spiritus sanctus ab apostolis vel prælatis, quia tale exercent officium in quo Spiritus sanctus datur. Nam per prædicationem Apostoli (71), multi ad fidem convertebantur: in qua conversione a Domino eis dabatur Spiritus sanctus. Sicut medicus non dat sanitatem homini, sed medicinam, qua operante, efficitur sanitas.

CAPUT XXXVIII.

De duobus ultimis generibus vocabulorum

Sunt alia vocabula quæ, cum dicantur de Deo ex tempore, non notant relationem temporalem, ut videtur. Nec omnibus conveniunt personis, ut *incarnatus, humanatus*. Sunt alia quæ per similitudinem et translationem Deo attribuuntur: quæ quoties occurrent in sacra Scriptura, pius ac diligens lector juxta intelligentiam auctoris, et per similitudinem intelligat, ut *leo, agnus, character, splendor*, et hujusmodi. Et hæc de illis novem generibus quæ a principio distinximus dicta, parvitati nostræ sufficiant.

(67) Ubi supra.

(68) V. Mag. iv, d. 13, § ultimo.

(69) Mag. i, d. 14, § 4, 5, 6.

(70) L. 15, c. 26, *De Trinit.*

(71) V. Aug. ad hunc locum in exposit. cap. iii ad Galat.

106 INCIPIUNT LIBRI SECUNDI DISTINCTIONES.

Quando fuit angelica natura facta. Ubi fuit facta.

Qualis fuit facta. Qualis postea effecta.

De excellentia et ordinibus angelorum.

De officiis eorum et quibusdam annexis officio.

De operibus sex dierum quantum ad dispositionem pertinet.

Qualis fuit primus homo secundum corpus ante peccatum.

Qualis ante peccatum fuit secundum animam.

Quæ sit causa peccati. In qua re sit peccatum. An peccatum sit aliquid. Et si est aliquid, an sit natura, an vitium naturæ.

De differentia inter voluntatem et finem, et intentionem.

Utrum voluntas sit peccatum, et si sit peccatum, utrum idem sit peccatum cum actione, vel aliud?

Utrum ignorantia excuset hominem a peccato.

Utrum omnis actio ex intentione et fine pensetur.

Et de peccato in Spiritum sanctum.

Utrum oppositi sunt fines bonarum voluntatum sicut malarum, ubi determinatur an sit serviendum Deo pro temporalibus.

An plus peccaverit Adam quam Eva.

Qualis effectus fuerit Adam per peccatum secundum corpus, ubi de peccato originali agitur.

Qualis effectus fuerit Adam per peccatum secundum animam. Ubi etiam de potentia animæ agitur, prius de naturalibus, post de gratuitis.

Qualia fuerunt naturalia ante peccatum, et qualia post; ubi de sensualitate, id est de primis motibus agitur.

Quid sit liberum arbitrium, quale fuit, et ante peccatum, et quale post.

Utrum potestas peccandi sit a Deo?

LIBER SECUNDUS.

CAPUT PRIMUM.

Quando fuit angelica natura facta.

(72) Si enumerationi executionis ordo respondeat, postquam dictum est de fide Trinitatis, dicendum est de casu hominis. Sed quia prius cecidit angelica natura quam humana et per hanc illa, ideo prius de angelicæ naturæ lapsu dicamus, unde pateat quare hæc reparata fuerit et non illa, id est humana et non angelica; et quomodo fuerit reparata, quod ostendetur ubi de Incarnatione et de sacramentis agemus. De angelica ergo natura agentes, primo ostendemus quando facta fuit; secundo ubi facta fuit; tertio qualis facta fuit; quarto qualis postea fuit effecta; quinto de excellentia et ordinibus angelorum; sexto de eorum officiis, et quibusdam officiis eorum annexis. Angelica autem natura fuit facta in principio temporis. Unde illud: *Primo omnium creata est sapientia (Ecl. i), 107* id est angelica natura. Sed huic videtur esse contrarium quod dicit Propheta: *In initio, Domine, terram fundasti (Psal. ci)*. Similiter illud quod legitur in Genesi: *In principio creavit Deus cælum et terram (Genes. i)*. Si enim in principio creata fuit terra vel cælum, non ergo prius creata est angelica natura? Ad quod dicendum quod simul creavit, scilicet in principio spiritualem naturam, id est angelicam, et corporalem, id est naturam quatuor elementorum, confusam scilicet et non ita distinctam sicut postea distincta fuit in operibus sex dierum. Unde: *Qui vivit in æternum creavit omnia simul (Ecl. xviii)*, id est angelicam naturam et corporalem. Nil enim modo creat Deus cuius vel naturam vel similitudinem non creaverit a principio. Materiam quantum ad corpora (73), similitudinem quantum ad incorporea, id est ad animas.

(72) Magist. ii. Sent., dist. 2, etc.

(73) Ita Pullus part. ii, cap. 1.

(74) Ad cap. 1. Ep. ad Titum.

A Sed huic videtur obviare quod dicit Hieronymus (74): « Sex millia millium nostri temporis implentur annorum, et quantas prius æternitates, quanta tempora, quantas sæculorum origines fuisse arbitrandum est in quibus angeli, throni, dominationes servierunt Deo absque temporum vicibus atque mensuris, Deo jubente, substitierint. » Sed dicendum est quod hoc non dixit Hieronymus asserendo, imo quorundam male dogmatizantium sententiam retractando. Cum ergo dictum sit, *primo omnium creata est sapientia*, non est intelligendum tempore, quia et cum ea creata fuit corporalis natura ut dictum est, sed *primo* tantum dignitate.

CAPUT II.

Ubi fuit facta natura angelica.

B (75) Nunc dicendum est ubi creati fuerint angeli? fuerunt autem creati in empyreo cælo. Cælum non dicitur hic firmamentum ex aquis congelatis constructum, sed empyreum cælum, id est igneum, non propter calorem, sed propter splendorem in quo est Christus secundum humanitatem, et angeli, et beata Virgo, et usque ad illud cælum implebatur elementorum machina antequam distingueretur. Sed nunquid cælum erat dum crearentur angeli? Erat quidem, quia creatum fuit in principio cum angelica et corporali natura, et angelica in illo cælo fuit creata. Unde in Evangelio: *Videbam Satanam ut fulgur de cælo cadentem (Luc. x)*. Sed quid est quod in Isaia legitur de Lucifero: *Ascendam in cælum et ero similis Altissimo (Isa. xiv)*? quomodo intelligendum, cum in cælo esset (76)? Sed dicendum quod cælum ponitur hic pro sublimitate divinitatis, quasi diceret: *Ascendam ad æqualitatem Dei et ero ei similis.*

(75) Mag. sup., § 6.

(76) Mag., § 8

CAPUT III.

Qualis fuit facta angelica natura.

(77) Amodo considerandum est quales fuerunt angeli creati. Notandum autem quod in ipsorum creatione tria fuerunt eis collata, scilicet essentialis subtilitas, intelligentiæ perspicacitas, liberi arbitrii habitus; non tamen pares erant in illa conditione. Quidam enim subtiliores erant aliis, alii perspicaciores, alii habiliores. Sicut in corporibus quædam aliis ponderosiora, quædam majora, quædam minorâ. Quæritur autem de illis angelis qui ceciderunt, utrum creati fuerint boni vel mali? De aliis enim non est dubium quin fuerint creati boni. Dicunt autem quidam quod illi angeli fuerint creati mali, et hi multas inducunt auctoritates, et multis se muniant rationibus. Legitur enim: *Homicida ille fuit ab initio et nunquam in veritate stetit* (Joan. viii). Augustinus etiam super Genesim dicit (78): « Non frustra arbitrandum est ab initio temporis vel suæ conditionis diabolum cecidisse, et nunquam in veritate stetit. » Job etiam dicit: *Hoc fuit initium figmenti Dei quod fecit Deus ut illuderetur ei ab angelis ejus* (Job xl., secundum Septuaginta). Prophetia etiam dicit: *Draco iste quem formasti ad illudendum ei* (Psal. lxx), id est diabolus. Præter has auctoritates inducunt rationes. Illi angeli fuerunt creati justi, vel injusti; si injusti, ergo mali; **108** si justus, ergo justitia erat in eis; sed justitia nunquam est otiosa; ergo merita habebant; ergo merebantur. Sed merita non sunt absque libero arbitrio, et ita libero arbitrio merebantur fieri tales quales facti sunt. Sed hoc probò esse falsum. Non poterant efficere ut in illo momento in quo creati fuerunt tales essent, quales creati fuerunt, sed per liberum arbitrium possent efficere, ut postea essent alicujusmodi: ipsum enim se habet ad futura et non ad præsentia vel præterita. Item illi angeli fuerunt creati perfecti vel imperfecti: si imperfecti, ergo Deus aliquid imperfectum creavit: si vero perfecti, quomodo cadere potuerunt. Vel si perfecti; ergo perfectionem habuerunt, ergo non ceciderunt. Item illi angeli fuerunt creati beati: vel non beati: si non beati, ergo miseri erant in culpa vel in pœna; si in pœna, ergo Deus prius fuit ultor quam aliquis esset peccator. Et si dicas quod in culpa erant miseri, ergo mali: si vero beati erant, ergo omnia sibi eventura præsciebant; sed casus erat eis eventurus; ergo casum suum præsciebant. Illum autem vitare poterant, vel non poterant: si poterant et non evitaverunt, ergo mali fuerunt. Si vero vitare non poterant casum illum quem præsciebant, non ergo beati erant: beatus est cui omnia optata succedunt. Econtrario si Deus creavit angelum malum, ergo Deus fuit auctor mali, quod non est dicendum.

Quod ergo dictum est: *Homicida ille ab initio fuit,*

(77) Mag. II., dist. 2.

(78) Lib. II. De Genes. c. 19 et 20.

A et in veritate non stetit. Et quod dicit Augustinus: *Non frustra arbitrandum est ab initio temporis, etc.*, ita solvendum: Ab initio temporis, id est post initium. Non enim angelus ab initio fuit malus, sed statim post initium; et consimilem expositionem invenimus in pluribus locis, ut ibi: *A prima substantia nulla est prædicatio*, id est post primam substantiam. Similiter apud Persium (sat. 1):

O Janx, a tergo quem nulla ciconia pinxit,

id est post tergum. Quod autem dicit Job, *Hoc fuit initium figmenti Dei, etc.*; quod etiam dicit prophetia: *Draco iste quem formasti ad illudendum ei*, solvunt dicentes, quod Job et Propheta hoc retulerunt ad tempora sequentia, non ad tempus creationis angelorum. Tunc enim angelus nondum erat figmentum Dei, sed postea fuit; figmentum autem dicitur diabolus, qui est factor et inventor malorum. Cum vero dicitur: *Illi angeli fuerunt creati boni vel mali*, dicunt quod bonum dupliciter dicitur, scilicet participans bonitate, id est virtute, vel statu innocentie. Si dicas: Angeli fuerunt creati boni et participantes bonitate, scilicet virtute, falsum est. Si boni, id est in statu innocentie, verum est. Quamdam autem innocentiam habebant, et nulla adhuc alia bonitas erat in eis. Item cum dicitur: *Angeli fuerunt creati beati vel non beati*, dicunt quod nec beati nec non beati, id est non omnino perfectionem beatitudinis habentes, nec miseriam aliquam, sed in quadam innocentia, ut dictum est. Item, cum dicitur, *aut perfecti, aut imperfecti creati sunt*, dicunt quod perfectum tripliciter accipitur, perfectum secundum tempus, perfectum secundum naturam; perfectum simpliciter. Perfectum secundum tempus dicitur illud quod habet omnia suo tempore convenientia ut puer iste qui nascitur dicitur perfectus, quia habet omnia illa quæ puer tempore tali debet habere, id est omnia membra sua. Similiter Noe dicitur fuisse perfectus et fidelis secundum tempus, quia credebatur quæ in tempore suo exigebantur, et hujusmodi perfectionem habebant angeli quando creati fuerunt, scilicet secundum tempus. Perfectum secundum naturam dicitur quod natura sua glorificationem perfectam habet. Hanc non habebant angeli, quia nondum eorum erat natura glorificata in eis. Perfectum universaliter dicitur ipse Deus qui habet in se omnium bonorum perfectionem.

109 CAPUT IV.*Qualis postea facta fuit angelica natura.*

(79) Post hæc dicendum quales postea fuerunt angeli effecti. Quidam conversi sunt ad Deum, quidam aversi sunt a Deo. Converti ad Deum fuit diligere Deum; averti a Deo, habere Deum odio. Sed quomodo dicitur quod fuerunt conversi ad Deum? Nunquid non prius diligebant Deum? Estne aliquid collatum eis in illa conversione? Ita. Gratia coopere-

(79) Mag. II., d. 5, § 4.

rans, qua potuerunt proficere de bono ad majus bonum. Est enim gratia operans, et est gratia cooperans. Gratia operans est quæ de impio facit pium, de malo bonum. Gratia cooperans est quæ cooperatur et coadjuvat; quæ facit ut quis non frustra velit, et ut quod cœperit perficiat; et talis gratia data fuit bonis angelis in conversione ad Deum, qua scilicet possent proficere et Deum magis diligere.

(80) Sed quæret aliquis et rationabiliter, cum illa gratia non fuerit a Deo collata illis angelis qui ceciderunt, nec in eis præcesserit culpa qua meruissent illam sibi non conferri, quare imputatum est eis ad culpam quod ceciderunt? Ad quod dicendum, quod, sicut quando data fuit gratia bonis, non præcessit aliquod meritum illam gratiam, tunc enim non esset gratia, sed esset ex meritis; sed potius gratia præcessit meritum (habebant autem quamdam gratiam qua nil merebantur): ita a simili per contrarium in malis culpa præcessit subtractionem gratiæ, non tempore, sed causa. Nulla enim tempore præcessit in eis culpa, sed tantum causa. Causa autem illius culpæ in hoc attenditur, quod ipsi ante subtractionem gratiæ habebant quamdam gratiam, qua saltem poterant stare (licet ea non possent proficere) et possent exspectare usque dum daretur eis gratia cooperans qua possent proficere; et quia non exspectauerunt quod exspectare possent, de propria voluntate peccaverunt, et Deus qui non eget alterius testimonio ad aliquem puniendum, statim puniuit eos; et hoc fuit de justitia. Cum enim statim punit, de justitia est; cum vero alicujus pœnam differt, hoc est de ipsius misericordia.

(81) Ex his patet quod boni angeli meruerunt confirmationem et beatitudinem illam per gratiam cooperantem; sed illa gratia non præcessit tempore, sed dignitate. Simul enim data fuit gratia, et meritum et præmium. Quam cito enim fuit data eis gratia, tam cito meruerunt et præmium habuerunt scilicet beatitudinem et confirmationem. Sunt alii (82) qui dicunt quod illi angeli meruerunt quidem beatitudinem per gratiam illis collatam; sed gratia illa et præmium præcessit meritum in tempore. In collatione enim gratiæ præmium habuerunt scilicet beatitudinem, sed eam postea per eorum officia meruerunt, sicut iste mercenarius meretur quod jam accepit ut coleret vineam. Nam præmium etiam tempore præcedit meritum.

(85) Oritur autem hic quæstio non prætereunda, utrum scilicet angeli quotidie mereantur et proficiant in merito et in præmio. Quidam asserunt quod angeli quotidie merentur et merebuntur usque ad diem iudicii, et proficiunt in merito et in præmio. In merito proficiunt cum humanis utilita-

tibus provident, et hominum student profectibus. In prænioproficiunt, ut ipsi asserunt, in cognitione, quia quotidie multa discunt et cognoscunt quæ non prius cognoverunt; et quod ita sit, nituntur ostendere auctoritatibus et rationibus. Dicit enim Isaias in persona angelorum videntium Christum ascendentem post passionem, tunc admirantium de mysterio passionis: *Quis est iste qui venit de Edom tinctis vestibibus de Bosra?* (Isa. LXIII.) Etiam Psalmographus ait sub persona angelorum: *Quis est iste Rex gloriæ?* (Psal. xxiii.) Apostolus etiam ait: *Hæc est dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo, ut innotescat multiformis sapientia Dei per Ecclesiam, principibus et potestatibus in cælestibus* (Eph. iii). Super hunc locum dicit **110** Hieronymus: Quod incarnatio Domini et passio non fuit angelis nota, donec fuit impleta et ab apostolis per mundum dilatata. His auctoritatibus, volunt ostendere; rationibus sic: Boni angeli meruerunt beatitudinem; sed certum est quod in illo statu innocentie quam primo habuerunt, non merebantur, quia nondum habebant gratiam cooperantem qua possent proficere. Ergo post eam meruerunt. Si in primo momento quo data fuit eis gratia, merebantur, eadem ratione et in secundo et in tertio momento merebantur. Et etiam multo magis, quia quanto magis in eis abundabat gratia, tanto magis ea proficiebant et merebantur. Eadem ratione quotidie merentur, et usque in diem iudicii merebuntur.

Sunt alii qui dicunt quod angeli nil modo merentur; nec proficiunt in alicujus cognitione, et ad hoc suas inducunt auctoritates et rationes. Dicit enim Augustinus (84): « Non latuit angelos mysterium regni Dei quod opportuno tempore revelatum est pro salute nostra. » Dicit etiam Isidorus (85): « Angeli omnia sciunt in verbo Dei, antequam fiant. » Gregorius etiam dicit (86): « Quid non sciunt angeli qui omnia scientem sciunt? » Hoc etiam rationibus probant: Nam si angeli boni aliquid nesciunt, et illud scire volunt, ergo non sunt beati; si illud scire non volunt et illud sciunt, ergo similiter non sunt plene beati. Velsic: Ergo in eis est mutatio, ergo in eis non est æternitatis beatitudo, quia in æternitate non est aliquid mutationis. Item, si homines tenebantur credere nativitatem et passionem, cur mirabantur angeli qui Deum facie ad faciem videbant? Item, si quilibet minimus angelus majori charitate meretur quam homo quantumlibet perfectus, non ergo pertingere possunt merita alicujus hominis ad merita minimi angeli. Item majorem habet charitatem quilibet angelus quolibet homine, et tam homo quam angelus propter suam charitatem dignus est præmio. Ergo majori præmio dignus est quilibet angelus, quam aliquis homo. Item, quilibet homo existens in via minor est quolibet angelo,

(80) Mag. sup., § 5 et 6.

(81) Mag. II, d. 5, § g.

(82) Ipse inter alios Lombardus sub finem ejusdem.

(83) Mag. II, d. 11, § 4, seu litt. d. et seqq.

(84) Lib. v *De Genes. ad litter.*, c. 19.

(85) L. I, cap. 10, *De summo bono*,

(86) L. IV *Dialog.*, cap. 53.

quia qui minor est in regno cælorum major est **A** Joanne (Matth. xi). Angelus majori charitate meretur quam homo, et nunquam tepescit angelus in charitate : quod sæpe patitur homo ; et angeli a principio mundi meruerunt, et quotidie merebuntur usque ad diem judicii, quia immortales sunt ; et homo non tantum potest vivere, nec omnibus diebus vitæ suæ meretur. Ergo merita cujuslibet perfectissimi hominis, nunquam contingent merita cujuslibet minimi angeli ; et ita non potest homo æquari angelo in beatitudine. Quod tamen dicit Augustinus super illum locum psalmi : *Adhuc pusillum et non erit peccator* (Psal. xxxvi) : « Nondum eris ubi sunt illi quibus dicitur : *Venite, benedicti Patris mei* (Matth. xxv) : sed eris in illa requie ubi dives vidit Lazarum ulcerosum, et expectabis usque ad diem judicii, donec recepto corpore, sancti æquabuntur angelis (87). » Dicunt ergo quod meritum cujuslibet hominis magis operatur ad beatitudinem, quam merita alicujus angeli, propter graves labores et molestias quas sustinet homo, quarum expers est angelus. Item, si angeli modo merentur, eadem ratione animæ sanctorum modo merentur. Et a simili per contrarium, animæ malorum demerentur, ut anima Judæ, et ad majora quotidie tendunt supplicia. Unde : *Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper* (Psal. lxxiii). Sed contra hanc auctoritatem est aliaquæ dicit : « Ibi est locus recipiendi et non merendi, hic est locus merendi et non recipiendi. » Item, ea quæ ipsi angeli agunt, vel modo vitæ, vel patriæ : si modo vitæ, ergo possunt lahi, ergo non sunt beati ; si modo patriæ, ergo non merentur.

Illi qui dicunt quod boni angeli proficiunt in merito et in præmio, dicunt (88) quosdam angelos esse majoris dignitatis, quosdam minoris. Illos qui sunt majoris, ut Gabrielem, non latuit incarnatio ; minores vero latuit. Et ita verum est quod non latuit angelos mysterium regni Dei, quosdam scilicet. Quod dicit Isidorus : « Angeli omnia sciunt in verbo Dei, antequam fiant, » solvunt dicentes : Non dixit, *omnes angeli*, non dixit **III** universaliter de omnibus, nec dixit quin ea quæ sciunt possint perfectius scire. Quod autem dicit Gregorius : « Quid nesciunt angeli, qui scientem omnia sciunt ? » Sic **D** solvunt : *Nescire* ponitur pro *ignorare*. Ignorantia enim culpam notat et debitum importat. Angeli autem si forsitan, multa nesciant, nil ignorant. Si autem fiat tale argumentum : *Angeli aliqua nesciunt, ergo aliqua ignorant*. Fallacia. *Adam antequam peccaret multa nesciebat ; ergo ignorabat*. Non, quia ignorantia pœna est. Quandoque tamen ponitur *ignorare* pro *non scire*, et tunc nil ponit, sed remouet. Solutis auctoritatibus solvunt et rationes.

Quod ergo primo dictum est, *Angeli aliquid sciunt quod non sciunt, illud volunt scire vel non volunt*, etc.

(87) August. conc. prima ad illum psal. xxxvi versus, sed quibusdam verbis immutatis.

(88) Ita Mag. II, d. 11, § f.

Solvunt dicentes, quod angeli aliquid sciunt quod non volunt scire, et aliquid sciunt quod non sciunt. Ergo aliquid mutationis est in eis. Fallacia. Deus præcepit Abraham ut immolaret filium, et postea prohibuit (Gen. xxii), ergo modo mutatio in eo fuit. Non. Vel satis potest concedi quod aliquid mutationis in angelis fuit ; nam non adhuc habent perfectionem æternitatis. Quod postea dicitur, si angeli modo merentur, eadem ratione et animæ sanctorum. A simili per contrarium : Animæ malorum quotidie majora merentur supplicia. Hoc totum concedunt, et illam auctoritatem quæ videtur contraria solvunt. *Hic est locus merendi, et non recipiendi*, et comparative legendum est ; id est, *ibi magis est locus merendi quam recipiendi ; et ibi, id est in alia vita magis recipiendi quam merendi ; vel ita, hic, id est ante diem judicii, sive intelligatur status vivorum, sive status mortuorum, est locus merendi ; ibi vero, id est post diem judicii est locus recipiendi et non merendi*. Melius tamen est ut dicatur quod anima nunquam meretur ex quo a corpore recedit, et aliter est in animabus sanctorum, aliter in angelis. Nam illæ jam sunt in patria, isti adhuc in via. Quod autem postea dicitur : *Angeli ea quæ agunt, modo vitæ* [agunt]. Ergo possunt **B** *labi*. Fallacia. Beata Virgo post nativitatem Domini quæ agebat, agebat modo vitæ, ergo tunc poterat cadere. Non, quia a Deo confirmata erat quod cadere non poterat.

Est autem quorundam (89) opinio quod angeli non possunt proficere in cognitione divinitatis. Eam enim non possunt plenius et perfectius cognoscere quam cognoscant et quam cognoverunt a sua confirmatione ; sed possunt et potuerunt proficere in cognitione exteriorum ; sicut fuit in incarnatione. Nec ideo possunt esse beatiore, quia talis cognitio non operatur beatitudinem, nisi illa quæ est in deitatis notitia in qua proficere non possunt ; nec possunt plus mereri, quam meruerunt a sua confirmatione, vel quam mereantur modo. Non enim possunt habere, vel potuerunt, majorem charitatem quam habeant, sed possunt per plura mereri. Et eorum meritum non potest augeri in quantitate, sed tantum in numero, id est per plura opera possunt mereri quam meruerunt. Sicut iste qui per decem annos fuit perfectus ; et adhuc est, non meruit majorem coronam operibus suis quæ fecit in illis decem annis, quam mereatur hoc opere meritorio quod ipse modo facit, quia nunquam majorem charitatem habuit quam, habeat, sed per plura opera meruit.

(90) Postea quæri potest, utrum angeli possint peccare, vel potuerint, postquam confirmati fuerunt, quod videtur probari posse, quia tam boni quam mali angeli habent liberum arbitrium. Ergo tam hi quam alii in utramque partem flecti possunt. Ergo peccare possunt. Item dicit Hieronymus (91).

(89) Apud Mag. sup. § 7, seu g.

(90) 2, d 7, § b, etc.

(91) In fine tract. *De Alio prodigo*.

« Solus Deus est in quem peccatum non cadit; cætera cum sint liberi arbitrii in utramque partem flecti possunt. » Item Isidorus etiam dicit (92): « Angeli mutabiles natura, immutabiles gratia. » Si illud proprie dicitur aliqua res habere quod habet ex natura, ergo angeli mutabiles sunt, ergo peccare possunt. Ad quod dicendum quod angeli ante confirmationem habebant liberum arbitrium tali modo quod ad utramque partem flecti poterant; post confirmationem vero dicti sunt habere liberum arbitrium, **112** sed non sic ut in utramque partem flecti possent; sed liberum arbitrium voluntarium, ut non ad malum, sed tantum ad bonum flecti possunt. Unde liberum arbitrium prout de angelis dicitur, potest sic distinguiri. Liberum arbitrium est facultas qua non necessitate, vel coactione [vel] libera voluntate possunt angeli eligere quod ex ratione decreverunt appetere. Hæc tamen non est generalis descriptio liberi arbitrii. Quod autem dicit Isidorus: « Angeli mutabiles natura, immutabiles gratia (95). » Quasi diceret, gratiæ qua confirmati sunt repugnat et non naturæ eorum quin mutari possint. Præter hæc quæ dicta sunt, multa possunt inquiri, scilicet in quem locum detrusi sunt angeli post casum, et utrum angeli sint corporei vel incorporei, et multa hujusmodi. Sed hæc magis lectionis quam disputationis sunt et ideo prætermittenda.

Prius tamen quam dicamus de ordinibus angelorum et officiis, de malis dicendum quales effecti fuerunt postquam a Deo aversi sunt. Sunt autem in eis depravata naturalia bona et gratuita ablata, non quod ea habuerint, sed quia haberent nisi peccarent. Sicut iste aufert mihi præbendam, non quam habui, sed quam haberem, nisi ipse impediret.

Sed obijciatur: Diabolo per peccatum non est ablatum aliquod bonum naturale. Ergo nec gratia qua naturaliter Deum diligebat. Ergo et illam habet. Ergo naturaliter Deum diligit. Et ita aliquis motus dilectionis est in eo; et ita non tantum odium est in inferno sed et dilectio quod ita improbat: Diabolus vellet Deum non esse, et vellet se non esse. Ergo nec se nec Deum diligit. Item diabolus diligit peccatum. Ergo diligit aliquid. Ergo placet ei quod aliquid diligit, et ita dilectione illa delectatur. Ergo aliqua delectatio est in eo, et ita non habet continuam miseriam cum sit ibi remedium. Item diabolus gaudet de pœnis impiorum, et de malitia malorum, gaudet etiam quia hominem fecit labi, et hoc gaudium non aufertur ab eo. Ergo continue erit in eo, et ita semper habebit remedium suæ pœnæ. Item plus peccavit Lucifer quam Judas, et Judas jam detrusus est in infernum. Ergo magis deberet intrudi diabolus. Item diaboli superbia semper ascendit secundum illud: *Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper* (Psal. lxxiii). Ergo quoti-

die magis ac magis peccat, et talia peccata sunt ei pœnæ simul et culpæ. Ergo quotidie magis ac magis punitur. Ergo semper crescit ejus miseria. Item, diabolus est aliqua natura. Ergo in eo est aliquod bonum, quia non sunt omnia bona in eo per peccatum corrupta, et quotidie magis ac magis peccat. Ergo quotidie magis ac magis corrumpuntur bona quæ habet per peccata quæ aliis superadjicit; et quanto plus corrumpuntur tanto fit Deo dissimilior. Ergo quotidie magis ac magis Deo dissimilis efficitur, et ita magis ac magis quotidie punitur. Item, semper diabolus peccatum peccato adjiciet. Ergo semper aliquod bonum, quod inerat, per peccatum adjectum corrumpitur. Vel ea quæ habet si omnia sint corrupta, magis et magis corrumpitur. Ergo semper diabolus magis ac magis punitur. Ergo semper crescit ei pœna. Item, licet semper sit peccaturus; nullum adeo grave peccatum erit in eo, nec tanta peccatorum multitudo, ut possit diabolus omnino in natura corrumpi et desinere omnino esse, quia Spiritus est. Item, quantumcunque malus est diabolus, tantum malus potest esse aliquis in via. Hoc ita probatur. Nullus adeo est malus in via, qui non possit ad illum cumulum malitiæ, in quo est diabolus, pervenire in via. Hoc enim necessario videtur sequi, cum et homo esse et diabolus in infernum [æternum] possit esse malus, iste in via, ille in patria. Ergo quantumcunque malus est ille, tantum malus potest esse iste in via. Nam sic probatur, quia quot sunt vera, tot sunt existentia, quia infinita sunt vera et infinita sunt existentia. Sed si quis hoc concedat, improbat. sic. Nemo adeo malus est in via qui non possit ad Deum converti; sed diabolus adeo malus est quod **113** non possit converti. Ergo nemo adeo malus potest esse in via quantum malus est diabolus. Item nemo adeo malus est in via, qui non naturaliter Deum diligit, sed quilibet diabolus Deum odio habet et vellet non esse. Ergo nemo adeo malus potest esse in via quam malus est diabolus. Nam etiam si quis hoc concederet, haberet a simili per contrarium quod aliquis existens in via potest adeo perfectus esse in charitate, ut est aliquis in præsentia [patria]. Cum tamen dicat veritas Evangelii: *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista, et tamen qui minor est in regno cælorum major est illo* (Matth. xi).

Item Lucifer (94) qui jam a passione Domini, ut dicunt, detrusus est in infernum, jam exclusus est omnino a luce Dei et patitur tenebras exteriores, id est a vera luce separatas et extrinsecas; quia non Deum videt per speciem: sicut nec aliquis hic; et ab eo elongatur per dissimilitudinem: quod multi hic; et vellet Deum non esse: quod nullus hic; et quamdam malignitatem odii et voluntatis oblivionis Dei sentit, quæ dicuntur tenebræ exteriores, quia interiorum et exteriorum tormenta

(92) Lib. 1, *De summo bono*, ut sup.

(95) V. Mag. hic. § 4, etc.

(94) tom. 2, d. 6, § f. Mag. iv, d. 50, § h. V. Aug. super ps. vi, v. 7.

torum doloribus adeo afficitur, ut ab illis ad cogitandum aliquid de Deo mente nunquam revocare possit. Nullus autem adeo potest esse malus hic qui non quandoque de Deo cogitet et de venia non speret, et spem non habeat et aliquam scintillulam rationis, quam ad Deum dirigat, licet super Isaiam legatur: « Solatium est malorum inimicos habere socios pœnarum; » alibi tamen contrarium: « Et si omnes animæ aliquando requiem habeant, tu nunquam. » Ex quo videtur quod diabolus nunquam sentiat mitigationem: quod verum est. Quod enim lætatur de adversitatibus nostris, non est verum solatium. De aliis tamen animabus utrum remedia sentiant, dubium est. Super Lucam (93) tamen ubi agitur de principio Domini, dicitur quod: « Pejores erant Judæi facti insistentes, quam Lucifer qui et eum tentans solo verbo insistebat dicens: *Mitte te deorsum.* » Sed non sequitur quod si pejores in hoc, ideo sint pluraliter pejores.

Ad prædicta respondemus dicendo quod semper crescit pœna diaboli sicut et culpa, et quotidie meretur mortem æternam, sicut et sancti angeli quotidie merentur majorem coronam, et magis punietur post diem iudicii quando cessabit ejus prælatio super peccatores, quia tunc puniet Deus per se, et non per ministros. Unde dicitur: *Ita maledicti in ignem æternum qui præparatus est diabolo et angelis ejus (Matth. xxv).* Tunc enim in infernum detrudentur, cum modo sint in aere caliginoso, et plus dolent modo; quia non plus puniuntur impii quam puniantur, quam quia puniuntur gaudeant: et ideo gaudium illud non est aliquod remedium, licet semper gaudeant illud fecisse. Non enim dicitur gaudium in malo proprie; sicut licet sint victuri æternaliter, non tamen habebunt vitam æternam.

Nota etiam quod nullus in via potest esse adeo malus sicut qui minus malus est in inferno, licet existentis in via malitia in infinitum possit crescere sicut calor hujus ignis in infinitum potest crescere appposito fomento, non potest tamen æquari calori solis qui invariabilis est.

Nota etiam quod diabolus nondum patitur exteriores tenebras, quia nondum omnino obliviscitur Deum. Quod autem nondum plenam pœnam sustineat diabolus, inde potest probari quod dicitur in Evangelio: *Quid nobis et tibi, Fili David? cur venisti ante tempus torquere nos? (Matth. viii.)*

CAPUT V.

De ordinibus angelorum.

(96) Sequitur de ordinibus angelorum. Videndum est ergo quid sit ordo prout de angelis dicitur, et qui et quot sint ordines angelorum; quæ sint causæ appellationum; et utrum ab initio suæ creationis ita fuerint distincti. Ordo, est multitudo cœlestium spirituum qui inter se aliquo munere gratiæ simi-

lantur, sicut in naturalium datorum participatione conveniunt. Sunt autem novem ordines angelorum per tres ternas distributi. Sunt autem tres superiores, tres inferiores, tres medii. Tres superiores, sunt seraphim, cherubim, throni. Tres medii, sunt dominationes, principatus et potestates. Tres inferiores, sunt virtutes, angeli, archangeli. Hoc nomen *angelus* generale nomen est omnium ordinum, quandoque speciale unius ordinis, sicut hoc nomen *confessor* et hæc dictio *persona* æquivoca est ad nomen proprium, cum sint quatuor species ad summum personæ. Et hæc dictio convenit quandoque quibusdam specialiter, ut hæc dictio *contingens* in dialectica.

Notandum autem quod isti ordines sortiti sunt hæc nomina non propter se (97), (ipsi enim in contemplatione divini majestatis sibi innotescunt), sed propter nos, ut scilicet per eorum cognomina nobis innotescant. Sciendum est etiam quod nullus illorum ordinum nomen accepit a dono quod ei singulare datum sit. Nullum enim donum datur uni quod non detur omnibus; sed ab eo dono in quo magis vigent et alios excellunt. Primus ergo ordo dicitur seraphim, id est *ardentia*; quia (98) illi angeli magis ardent in charitate quam alii; et dicitur primus, quia charitas prior est et dignior aliis virtutibus. Secundus ordo dicitur cherubim, id est *sciens*, quia in scientia præminent isti angeli potius quam in alio dono a Deo sibi dato: et merito post seraphim ponitur, quia post charitatem majus bonum est scientia. Tertius ordo dicitur throni, *quasi sedes*, quia in illis angelis ita præfulget Dei dilectio, quod in illis dicitur Deus sedere. Quartus dicitur dominationes, quia illi angeli sibi subditis dominantur. Quintus dicitur principatus, quia sibi subditis disponunt, et sua implendo officia eis principantur. Sextus dicitur potestates, quia illi angeli potestatem habent expulsandi dæmones, ut non tantum nocere possint quantum tentare queunt. Septimus dicitur virtutes quia per eos operatur Deus miranda. Octavus dicitur archangeli, quia majora nuntiant. Nonus, angeli qui nuntiant minora.

Nunc autem non prætereundum quod Gregorius dicit (99): « In illa superna civitate quisque ordo censetur ejus rei nomine quam plenius accepit in munere. » Sed objicitur: Cherubim censetur nomine scientiæ; ergo scientiam plenius accepit in munere quam seraphim. Sed qui magis cognoscit plus diligit, ut dicit auctoritas (100); ergo plus diligit cherubim quam seraphim, quod falsum est; quia seraphim ardent in charitate. Ideo illa auctoritas diversis modis exponitur: *In illa superna civitate quisque ordo, etc.*, cum plenius cæteris ordinibus inferioribus non excludatur superior, id est seraphim. Quanto enim altior est ordo, tanto plenior habet scientiam. Vel aliter, *quam accepit in*

(95) In Gloss. ad cap. iv, Luc.

(96) Mag. ii, d. 9.

(97) Mag., § c.

(98) Magister, § b.

(99) Ilom. 34, in Evang.

(100) Apud. Mag. sup., § d.

munere plenius cæteris rebus, id est cæteris donis, **A** quia, ut diximus, ab illo munere sortiuntur nomina quo magis vigent; vel *plenius accepit in munere*, id est in officio, quia etsi habeant seraphim majorem scientiam quam cherubim, tamen cherubim habent majorem in officio, quia promptiores sunt ad inspirandam scientiam quam illi seraphim.

Utrum ordines angelorum ab initio suæ creationis ita fuerint distincti quæritur, quod quidam dicunt (1). Legitur enim: « *De singulis ordinibus ceciderunt angeli*, » ut Lucifer de seraphim secundum quosdam. Lucifer autem nomen est spiritus et non ordinis ut quidam dicunt. Sed sciendum est quod ordines angelorum non fuerant ita distincti ab initio suæ creationis. Si enim hoc esset: ergo ab initio angeli essent seraphim et ita ardentis in charitate: similiter aliqui essent cherubim, id est scientes: et aliqui throni, id est adeo dilectione Dei pleni quod in eis diceretur Deus sedere; et ita de aliis. Quod si esset, non caderent. Sed certum est quod ita non fuit. Præterea certum quod ante confirmationem nullas habebant virtutes, sed in confirmatione eis collatæ sunt per gratiam. Unde patet quod ante confirmationem non fuerunt ita distincti per participationem donorum gratuitorum; sed distincti dicuntur esse angeli ab initio suæ creationis duobus modis, vel in participatione donorum **115** universalium; quidam enim erant alii subtiliores in essentia, alii in ingenio, alii tales: vel inhabilitate suscipiendi dona [non] naturalia, sed gratuita quæ postea illis fuerunt collata per gratiam. Quidam enim habiliores fuerunt aliis ad suscipienda illa dona, alii minus.

(3) Quæritur postea qualiter intelligendum sit quod dicitur decimus ordo angelorum cecidisse; propter quod etiam adhuc dicuntur homines decimas dare, ut in illo decimo ordine angelorum lapsorum ponantur. Videtur enim quod fuerit decimus ordo angelorum, et ita quod fuerint decem ordines angelorum. Ad quod dicendum hoc non ita esse intelligendum. Nunquam enim fuerunt decem ordines, sed tantum novem. Sed ideo dicitur decimus ordo cecidisse, quia tot angeli ceciderunt quot ex eis posset decimus ordo constitui, et tamen si illi remanerent et non caderent, non ex illis efficeretur ordo decimus, nec ex hominibus ad cælum ascendentibus sit ordo decimus. Certum est enim quod tot homines ad cælum ascendent, quot angeli corruerunt. Sed utrum plures ascensuri sint quam angeli lapsi sint, vel quot angeli in cælo remanserint, dubium est; plures enim remanserunt quam ceciderunt. Quod plures homines fuerint ascensuri quam ceciderint angeli, asserit Gregorius (3) dicens: « *Illa superna civitas nostra mater Jerusalem ex hominibus et angelis constat, ad quam tantum humani generis constat ascendere quantum illic au-*

gelorum credimus remansisse. Unde, statuit numerum populorum, juxta numerum angelorum (Deut. xxxii juxta LXX).

Item cum ruina angelorum repararetur de numero hominum, quæritur cum cujuslibet illorum loco qui ceciderunt aliquis resurgat, utrum Joannes qui fuit major inter natos mulierum (*Luc. vii*) posset obtinere locum quem habuisset Lucifer nisi cecidisset. Et ita cum Lucifer fuerit excellentissimus angelorum, erit Joannes supra omnes angelos et supra homines. Quæritur etiam utrum Christus in illa reparatione obtineat locum alterius angeli qui ceciderit; quod si est, magis videbitur obtinere locum quem habiturus erat ibi Lucifer, si staret, quam alterius, sed nemini dubium est quin caro Christi et anima præminentiam habeant supra omnem creaturam quæ fieri a Deo potuerit. Illud etiam quæritur utrum quilibet homo qui loco angeli reparabitur, in tanta perfectione resurget a quanta ceciderint mali angeli, vel quantam habituri essent si stetissent, aliter enim non videtur plena restitutio; quæ omnia, quia nondum sunt inquisitione certa, sub silentio præterimus.

CAPUT VI.

De officiis angelorum et quibusdam annexis officio.

(4) Relinquitur ut agamus de angelorum officio. Hoc enim fuit ultimum præhabitorum capitulorum. Officium autem angelorum est mitti. Quæritur ergo utrum omnes angeli mittuntur, an non. Quidam dicunt quod non omnes angeli mittuntur, et hoc volunt habere ex auctoritate Daniel centis: *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei*, (*Dan. vii*), quasi diceret: Non mittebantur cum assisterent ei. Alii dicunt quod angeli omnes mittuntur, et muniunt se auctoritate. Dicit enim Isaias: *Ad me volavit unus de seraphim* (*Isai. vi*), et si unus de seraphim missus fuit, qui est ordo supremus, ergo et illi de inferioribus mittuntur. Dicit enim propheta: *Qui facit angelos suos spiritus et ministros suos flammam ignis* (*Psal. ciii*). Præterea si Filius Dei missus est, qui est Dominus angelorum, qua ratione dicuntur angeli propter sui dignitatem non mitti. Solvunt autem sic auctoritatem Danielis, « *Millia millium, etc.* » Angeli quidem dicuntur assistere majestati divinæ, quia raro mittuntur; etsi etiam quando mittuntur, Deo assistant, quia Deum ubique inveniunt. Deus enim ubique est; et tunc quando mittuntur, angeli nuncupantur; licet hoc nomen *angelus* aliis, ut **116** dictum est, appropriatum sit.

Si autem quærat quare isti inferiores dicuntur potius angeli quam illi superiores, cum illi sicut et isti mittantur, respondetur, quia, ut jam dictum est, illi rarius mittuntur quam isti qui ex injuncto

(1) Mag., § c.

(2) Mag. sup. § g. duob. seqq. V. Greg. hom 24, super. xv c. Lucæ.

(3) Hom. 34, in Evang.

(4) Magist. II, dist. 40.

sibi officio habent ut mittantur, vel quia non habuerunt aliquam propriam proprietatem a qua denominarentur. Quod est commune sibi appropriaverunt, ut confessores dicuntur qui non habent præ eminentiam a qua denominentur, ut apostoli et martyres, cum tamen sit omnium sanctorum hoc nomen commune, et agiographa dicuntur libri alii a lege et prophetis, cum tamen sit nomen commune omnium illorum.

(5) Isti etiam dicunt quod huiusmodi nomina, Gabriel, Raphael, Michael, non sunt propria nomina angelorum, sed appellativa, et angeli ea sortiuntur secundum hoc quod propter diversa mittuntur; ut quando aliquis angelus ad aliquam fortem rem operandam vel nuntiandam mittitur, dicitur Gabriel, quod interpretatur *fortitudo Dei*; quando vero ad medicinam Dei exhibendam alicui, dicitur Raphael, quod interpretatur *medicina Dei*; quando per misericordiam, dicitur Michael, qui interpretatur *quis ut Deus*. Similiter malorum angelorum multa sunt nomina appellativa, ut diabolus, Sathan, Leviathan, Behemot, et huiusmodi.

(6) Est aliud officium angelorum quam mitti, scilicet custodire hominem. Unicuique enim homini deputati sunt angeli duo, unus bonus, et unus malus (7); bonus ad custodiam, malus ad suggerendum malum. Sed obicitur: Iste angelus deputatus est huic ad custodiam et eum non custodit quin quandoque peccet, ergo non explet officium sibi iniunctum. Ergo peccat. Ad quod dicendum quod angelus officium sibi iniunctum explet, quantum in se est, non quantum in homine. Dupliciter enim dicitur aliquis officium explere, vel quantum in se, vel quantum in altero; sicut vides quod est officium episcopi prædicare. Episcopus quotidie prædicat populo; et tamen non potest omnino omnes retrahere a peccato. Certe ipse explet officium suum, quantum in se est. Similiter officium est medici curare ægrum, et ipse apponit medicinam quam apponere debet et curam, et tamen æger non curatur, quia vel irascibilis est, vel præcepta medici transgreditur. Medicus tamen officium suum explet, quantum in se. Similiter cum nil omittat ex contingentibus, quandoque non persuadet orator, et tamen officium explet quantum in se est: similiter est de angelo. Culpa enim in hominis fragilitatem, et non in angelum est retorquenda. Item angelus vult, aut non vult istum hominem salvum fieri. Si vult istum salvum fieri, sed iste non salvabitur, ergo iste aliquid vult quod non fiet, ergo non est beatus: Nam beatus est cui omnia optata succedunt. Si non vult istum salvum fieri, quomodo ergo custodit eum a peccato? et quomodo potest intelligi quod sit ei deputatus ad custodiam, si eum salvari non velit? Nullo modo.

(5) § d. eadem dist.

(6) Mag. II, d. 11.

(7) Ita cum magistro suo Lombardo hic § A, sed minus bene.

A SOLUTIO. Voluntas boni angeli semper est consentanea voluntati Dei, et cum velit Deus istum non esse salvandum, hoc angelus vult, et tamen explet officium sibi iniunctum (8).

Item malus angelus impellit istum ad malum, et bonus non potest eum retrahere a malo. Ergo potentior est malus angelus quam bonus. Non. Quod enim bonus non potest eum retrahere a malo, hoc non est ex impotentia ipsius: certum est enim quod potentior est bonus quam malus; sed hoc ex corruptione hominis. Fallacia. Iste optimus medicus non sanat istum ægrum, data est ei peroptima medicina. Iste alius qui fere nil scit, sanat eum. Ergo est peritor illo.

Item, quæritur utrum homo existens in charitate magis meretur illis operibus quæ facit ex se sine admonitione angeli? videtur enim magis mereri in illis quæ ex se agit. Ad quod dicendum quod in operibus factis in charitate semper attendenda est intentio et affectus. Illa enim quæ ex meliori intentione et majori affectu **117** charitatis fiunt, meliora sunt, et illis magis merentur: quod autem homo aliqua faciat absque admonitione angeli, certum est; solus enim Deus novit consilia cordium, nec potest angelus cognoscere nisi per signa exteriora, sicut nec malus angelus. Item, angelus gaudet de isto qui ad tempus pœnitet, et postea fit malus; quantacunque bona prius habuerit angelus in se, tanta habet modo, et præterea hoc gaudium; et ipse potest esse beatorum quam sit. Ergo beatorum sit quam esset per illud gaudium. Similiter minus beatus fiet quando illud gaudium tolletur ab eo, isto incipiente male agere. Dicunt tamen quia æternum erit illud gaudium, quia etiam quando iste peccabit, placebit angelo istum aliquando bene fecisse. Vel melius est ut dicatur quod loco illius gaudii quod aufertur, habebit aliud gaudium de justitia Dei, scilicet quia ille excæcatur ut peccet. Sed quæritur an similiter præmium Petri augetur de profectu hominum, quia de multis noviter conversis exemplo sui multa gaudia habet quæ non prius habebat; sed non meretur Petrus sicut angelus, quia quod Petro est præmium, angelo est meritum (9).

Item quæritur an in homine est quod angelum præmium augeatur? quod videtur, quia quanto plura bona agit homo, tanto magis gaudet angelus, et illud augmentum gaudii, est augmentum præmii vel meriti in angelo. Ergo homo facit quod angelus proficiat in præmio et merito, quod verum est pro Item proficit ne angelus quando ejus bona admonitione, quæ invisibiliter fit, proficiunt subditi, quod videtur, quia sanctos magistros adjuvat discipulorum salus, sicut legitur super Isaiam cum ex contrario majorem pœnam mereatur malus angelus in prava suggestionem, ita

(8) V. notas ad cap. 12 Pulli in 1 parte (*Patrol.* t. CLXXXVI, col. 1017).

(9) Hic excusanda auctoris indoles, ut in aliis pluribus.

quotidie augetur premium boni, et poena mali. Eadem ratione premium Pauli augetur, quia multi ad fidem per ejus doctrinam convertuntur; et poena Arii augetur, quia multi per ejus haeresim decipiuntur. Cum tamen dicatur quod non est post mortem locus merendi; sed, ut supradictum est, de angelis qui sunt in via, aliter de animabus sanctis quae sunt in patria.

Item angelus malus deputatus est a Deo huic homini ad suggerendum mala; ergo Deus vult ut suggerat ei mala; ergo ut faciat eum peccare, et ita ut peccet. Item in libro Regum legitur Dominum dixisse: *Quis decipiet mihi Achab? Ego decipiam eum*, ait malus angelus, *qui ero mendax in ore prophetarum ejus*. Et dixit Dominus, *Egredere et fac ita*. Ergo praecipit ei Dominus ut deciperet regem, et ita ut peccaret. Item praecipit ei ut aliquid faceret, ut deciperet vel aliquid faceret, non ut aliud, ergo ut deciperet. Item praecipit ei ut aliquid faceret, et nihil poterat facere diabolus in quo non peccaret, et hoc sciebat Deus, ergo praecipit ei ut peccaret. Item diabolus fecit illam deceptionem, vel Deo auctore, vel se auctore: si Deo auctore, ergo non peccavit: si se auctore, non ergo ex pracepto Dei, vel Deus ei praecipit, ut auctoritate sua, id est diaboli, illam faceret, et ita ut peccaret. Item non videtur quod se auctore hoc fecerit; legitur enim super illum locum Isaiae: *Nunquid gloriabitur securis contra eum qui sciat in ea?* (Isa. x.) (10) « Sicut haec inanimata sunt instrumenta per se nil facientia, sed per eum qui movet ea; sic Sennacherib non per se, sed in Dei virtute operatus est. Opus Nabuchodonosor quod fecit in subvertendo Tyrum remuneratum fuit, quia data est ei Aegyptus, secundum illud: *Quia servisti mihi in Tyro, dabo tibi Aegyptum.* » Ergo non ex eo quod illud fecit, peccavit, quia nullum peccatum remuneratur bono, vel temporali vel aeterno. Nisi forte dicat quis in contrarium, quia in Evangelio reperitur: *Jam receperunt mercedem suam* (Matt. vi), de his qui orant in plateis ex quo et ipsi peccant: et iste quod inale acquisivit dat egenis, et ex hoc ipso peccat quia aliena dat, et tamen Deus illud remunerat temporaliter.

Ad hoc dicendum quod Deus praecipit illam deceptionem secundum **118** quod fuit poena, non secundum quod fuit culpa; vel praecipit ut vexaret eum, quod posset facere ut impleret praceptum Domini; non tamen propter hoc fecit; imo ut gauderet de ejus poena, et sic non praecipit ei Dominus ut peccaret, ipse tamen peccavit. Ironice dictum est *Egredere*, quod malo tuo facies, nec fuit praceptum. Sicut Dominus dicit ad Judam: *Quod facis fac citius* (Joan. xiii); et nota quod nullum peccatum Deus remunerat, sed dictus est remunerasse Nabuchodonosor quia istud permisit ea Deus facere

A post istud, et Deus fuit auctor illius poenae quam passus est Achab dum decipiebatur; quae poena potest dici deceptio; sed non fuit auctor illius deceptionis qua decipiebat enim malus angelus: nam illa fuit culpa in diabolo, nisi dicatur fuisse auctor illius secundum quod fuit poena.

(11) Item quaeritur utrum idem angelus diversis hominibus deputatus sit. Quod videtur sic. Plures sunt mali homines quam boni, *Multi sunt vocati, pauci vero electi* (Matth. xx): Sed tot sunt boni homines quot sunt boni angeli. Intellige sub hac universitate comprehendi omnes homines qui fuerunt, futuri, sive sint vel desiderint, vel incipient esse. Ergo plures sunt mali homines quam boni angeli: hoc certum est. Ergo plures sunt mali homines quam mali angeli. Ergo non omnis malus habet malum angelum sibi proprium, et ita malus angelus pluribus est deputatus: quod concedi potest.

CAPUT VII.

De operibus sex dierum.

(12) Duae sunt rationales creaturae, angelica scilicet et humana. De angelica dictum; nunc dicendum est de humana; et primo qualis factus fuit homo, deinde qualis effectus fuit per peccatum; ubi etiam de peccato et de generibus peccatorum dicemus. Sed quoniam quaedam videntur circa distinctionem operum sex dierum dubitabilia et disputationi accommodata, illa brevi lectione perstringamus: habet auctoritas quod *qui vivit in aeternum creavit omnia simul* (Eccli. xvii). Quod sic est intelligendum, id est omnium rerum naturam [materiam] vel similitudinem in illa confusa elementorum machina: naturam quantum ad corpora, similitudinem quantum ad animas. Sed objicitur: Deus non creavit ab aeterno illam machinam; ergo illam incepit creare, cum eam creavit. Ergo mutatio in Deo fuit. Ad quod dicendum quod aliter dicitur Deus facere aliquid, aliter homo. Homo quando facit aliquid, motum quemdam habet in volendo et passionem in laborando. Deus autem dicitur aliquid facere quando secundum aeternam ipsius voluntatem aliquid novi nobis apparet: nullus motus est in Deo, nulla passio, nullus labor. Cum autem Deus incipit aliquid facere, non est inceptio ad Deum referenda, sed potius ad rem quae incipit existere, sicut radius solis adeo calidus fuit heri, sicut hodie, et tamen magis hodie calefacit istum quam heri: hoc non est ex radio solis, sed ex suscipiente, vel ex aliquibus aliis causis. Radius enim solis semper est caloris [ejusdem]. Similiter quaedam medicina curat istum, quae ante non potuit eum curare, et tamen non magis acuta modo est quam prius fuerit, nec melior. Quare patet hoc non esse ex medicina, sed ex habitudine suscipientis.

Item objicitur: Antequam illa mundana machina crearetur, erant tenebrae; illae erant aliquid vel ali-

(10) In Gloss.

(11) Mag. sup. § c.

(12) Mag. ii, d. 12.

qua. Ergo aliquid fuit ante creationem illius ma- A
 chinæ, vel aliqua. Item, Deus ab æterno scivit se
 esse, ab æterno fuit verum Deum esse, et ita hoc
 fuit verum ab æterno; ergo ante creationem illius
 machinæ. Ergo illa machina non fuit materia illius
 mundi, cum illud non sit verum de his quorum si-
 militudinem creavit Deus, licet non. . . [ma-
 teriam]. Ejusmodi sunt animæ quas de nihilo quo-
 tidie creat, et tamen a principio creavit eas in simi-
 litudinem. Item, verum a Deo est. Ergo a Deo est per
 generationem, ut Filius, vel per spirationem, ut Spiritus
 sanctus, vel per creationem ut **119** creaturæ; quia
 quidquid a Deo est, aliquo istorum modorum trium
 est a Deo. Item machina illa creata fuit alicubi, quia
 in quodam inani: illud inane locus erat in quo creata
 fuit illa machina; ergo prius erat quam illa machina. B

(15) Ad id quod primo dictum est, dicimus
 quod hoc nomen *tenebræ* quandoque ponit, quan-
 doque non; dicuntur enim quandoque *obscuratio*
aeris, et tunc ponit hoc nomen, quandoque *ab-*
sentia lucis, et tunc non ponit. Dicendum est ita-
 que quod ante creationem machinæ, *tenebræ*
 erant, id est absentia lucis, nec aliquid erat,
 nec aliqua. Quod autem aiunt: Utrum vera sint
 ab æterno vel æterna, potius dialecticorum esse
 dicunt doctores nostri, quam theologorum. Sunt
 tamen ab æterno, sed æterna non sunt. Nam inter
esse ab æterno et esse æternum, distinguunt. Ab
 æterno est quod non incipit esse; æternum est, cui
 omnia sunt præsentia, quare solus Deus est æter- C
 nus. Dicimus etiam quod illud inane non erat
 locus, nec etiam erat aliquid sicut *tenebræ*.

Item Deus creat rem existentem; ergo quæ
 est, et ipsa non est Deus; ergo creat rem quæ
 [al. non] est creata. Si non existentem; ergo est
 Creator rei existentis: sed Creator relative di-
 citur ad creaturam; ergo res non existens est
 creatura Dei. Ideo dicunt quidam quod creare non
 dicitur relative ad creaturam sicut Creator, et
 ideo licet rem non existentem creet, non ideo est
 Creator rei non existentis. Sicut quis generat fi-
 lium qui nondum est, non est tamen genitor ejus
 qui nondum est. Sed et contra hoc objicitur. Ante
 convenit Deo creare aliquam rem, quam ipse esset
 Creator illius; ergo cum fuit Creator primi mo- D
 menti statim quando fuit, ante convenit ei creare
 primum momentum quam fuerit; ergo ante omne
 tempus creavit tempus; ergo ab æterno creavit
 tempus. Ideo verius dicendum est quod Deus creat
 tantum rem existentem, quia creare est divina
 potentia aliquid de nihilo facere noviter existere,
 et ita creat Deus rem quæ creata est, si hæc
 dictio *creatum* in vi nominis sumatur sine con-
 significatione temporis; si vero sit participium et
 notet tempus præteritum, falsum est.

CAPUT VIII.

*Qualis fuit primus homo secundum corpus ante
 peccatum.*

(14) Executis quam paucis de distinctione ope-
 rum sex dierum, duo prænotata capitula exsequa-
 mur, scilicet qualis factus fuit primus homo;
 secundo qualis effectus fuit postea per peccatum.
 Ubi etiam de peccato et de peccatorum generibus
 agetur. Sed quia duæ sunt partes hominis, corpus
 et anima, ideo qualis fuit secundum corpus prius
 ostendamus, deinde secundum animam. Sciendum
 ergo quod primus homo factus fuit mortalitatis et
 immortalitatis, id est potens mori et potens non mori.
 In primo enim statu potuit mori et potuit non
 mori. In secundo, scilicet post peccatum, po-
 tuit mori et non potuit non mori. In tertio, id est
 in patria non poterit mori, et poterit non mori.
 Tunc enim corpus ejus glorificatum erit et spiri-
 tuale, id est non egens alimonia ciborum; sed
 ante peccatum corpus ejus fuit animale et egens
 cibariis. Unde legitur in Genesi (cap. 11): *Fa-*
ctus est homo in animam viventem, id est in spiritum
 corpus alimonia ciborum vegetantem.

(15) Sed objicitur: Adam si nunquam peccaret,
 nunquam moreretur; sed et si nunquam comē-
 deret, nunquam moreretur; ergo potuit nunquam
 comedere et nunquam mori; ergo potuit nunquam
 comedere et semper vivere, et ita sine alimonia
 ciborum potuit semper vivere. Item, si non pec-
 caret, nullam penam sustineret, et si nullam pœ-
 nam, nullam famem; ergo si non peccaret, nul-
 lam famem sustineret; sed absque fame *superfluum*
 esset comedere, et ita si non peccaret, semper
 viveret; ergo potuit semper vivere et non comedere.
 Ad primum dicendum quod **120** assumptio falsa
 est: *Si nunquam comederet, nunquam peccaret*,
 imo si non comederet peccaret; nec potuit non
 comedere et non peccare (16). Duo enim præcepta
 dederat ei Dominus, unum assertivum et unum
 prohibitivum: unum quo sciret quid esset factu-
 rus, et unum quo sciret a quibus esset abstenturus.
 Præceperat ei Dominus ut ipse de omni ligno
 quod erat in paradiso comederet, ecce asserti-
 vum; sed et hoc præcepit ut de ligno scientiæ
 boni et mali non comederet, ecce prohibi-
 tivum. Cum ergo Deus præcepisset ei ut co-
 mederet de omnibus aliis lignis, si non comederet
 peccaret, et si de vetito comederet peccaret. Utrum-
 libet igitur præceptorum non observando peccaret.
 Patet ergo hujus falsitas: *Si nunquam comederet,*
nunquam peccaret. Secundam rationem similiter
 solvimus per intentionem hujus: *Absque sume*
superfluum esset comedere. Non enim debebat famem
 exspectare, dum solummodo appetitum comedendi

(13) Mag. hic § d. seu 4.

(14) ii, d. 19.

(15) Mag. ii, d. 20, § g.

(16) Mag. ii, d. 19, § 2 seu litt. b.

haberet (17). Est enim fames immoderatus appetitus comedendi; et huiusmodi appetitus si sit immoderatus, pœna est; aliter non est pœna. Nam poterat esse in Adam ante peccatum, nec licebat Adæ ultra statutum tempus jejunare, vel citra comedere.

Item peccatum erat Adæ comedere de ligno scientiæ boni et mali: hoc autem nisi esset prohibitum non esset peccatum. Est ergo aliquid factum quare esset peccatum. Hoc itaque factum est a Deo vel ab homine, sed non ab homine: non enim tunc fecerat quod sibi esset peccatum. A Deo igitur factum est quod hoc sibi esset: sic ergo Deus est auctor sive causa peccati. Item, illicitum erat Adæ post prohibitionem comedere de ligno scientiæ boni et mali, nec semper fuit ei illicitum: ergo aliquis hoc fecit esse illicitum. Ergo Deus vel homo, sed non homo. Ergo Deus fecit hoc esse sibi illicitum. Unde sic, quia illicitum erat, ideo peccaret homo si comederet. Ergo fecit quod homo peccaret si comederet, sed homo peccavit quia comedit. Ergo Deus fecit quod homo peccavit, quia comedit: igitur est auctor et causa peccati. Item, bonum est et placet Deo ut peccatum sit illicitum, sed peccatum esse illicitum est esse peccatum; ergo bonum est et placet Deo ut peccatum sit peccatum: igitur Deus causa est peccati. D

Primæ argumentationi respondetur falsificando, et indeterminando: falsificando sic: Peccatum erat ante lapsum angelum adæquari Deo, sed hoc non esset ei peccatum nisi ipse angelus vel Deus esset: ergo aliquid est factum quare hoc ei esset peccatum. Si enim per *quare* notetur causa efficiens vel sufficiens, falsum est. Si vero causa *sine qua* vel *ocasio*, verum est. In secundâ argumentatione eadem est solutio. Tertium ita distingimus. Deus fecit ut peccatum sit illicitum, id est non sit licitum: ut removeas, . verum est. Si vero ita ut peccatum sit illicitum, id est peccatum, falsum est.

Item peccatum erat Adæ de ligno scientiæ boni et mali comedere statim ex quo fuit prohibitum. Ergo fuit peccatum aliquo auctore vel nullo: id peccatum non potest esse sine illo auctore: hoc ergo fuit ei peccatum Deo auctore, vel homine, sed non homine; ergo, Deo auctore. Ideo ita distingue primam: Peccatum erat Adæ comedere de ligno scientiæ boni et mali, id est peccatum esset si comederet, verum est. Peccatum erat, id est erat aliquid quod tunc erat peccatum, falsum est. Sicut bonum est mihi accipere medicinam, id est bonum esset si acciperem. Sed non est aliquid quod sit bonum, quia non accipio.

(18) Cum autem dictum est quod ipse factus sit mortalis, id est potens mori, et immortalis, id est potens non mori, quæritur utrum hanc immortalitatem

habuit ex collatione naturæ, an ex beneficio gratiæ, videtur quod ex beneficio gratiæ. Hanc enim gratiam dedit ei Deus quod de ligno vitæ comederet, et ita semper esset immortalis, id est potens non mori. Et hoc videtur velle Augustinus dicens (19): « Quodammodo immortalis factus est homo ex beneficio gratiæ, non **121** ex collatione naturæ. » Quodammodo dixit, ut innueret quod non erat vera immortalitas sicut immortalitas Dei vel animæ ex collatione naturæ, nec potest dici quod fuerit immortalis. Sic enim naturaliter semper viveret: oporteret etiam quod animale spiritum non haberet. Immortalis ergo fuit, id est potens non mori, ex gratia, id est ex eo quod ei concessum est comedere de ligno vitæ. Lignum autem vitæ (20) dicebatur ab effectu quædam arbor in paradiso Dei, de cuius fructu si quis comederet, a Deo perpetua soliditate et stabili sanitate membra ejus firmarentur, ut nec aliqua irrepente ægritudine, nec ætatis imbecillitate in occasum vel deterius vergeret. Lignum autem scientiæ boni et mali non ita dictum est ab effectu, quia faciat de eo gustantem scire bonum et malum; sed a rei eventu postea subsequuto; per experientiam enim scivit Adam quantum boni amisisset, et in quantum malum cecidisset.

(21) Sed posito quod Deus non præcepisset ei ut de aliquo ligno ederet, quæritur utrum semper posset vivere absque esu alicujus ligni? Nam si semper posset vivere sine esu ligni, ergo posse non mori non erat ei de ligno. Si vero non semper absque esu ligni, ergo hoc erat ei de ligno. Super hoc duæ sunt opiniones. Quidam enim dicunt quod non posset semper vivere absque esu ligni, et posse non mori erat ei de ligno; et ideo dicebatur immortalis, quoniam semper poterat edere de ligno, quod edens nunquam moreretur. Alii dicunt quod duo operabantur immortalitatem ejus, scilicet conditio naturæ, et beneficium gratiæ, scilicet esus ligni; et solvunt auctoritatem Augustini supra positam (22): « Quodammodo immortalis factus est homo ex beneficio gratiæ non ex conditione naturæ, » addendum est *tantum*. Sed quia multa similia hic solent induci, in medium ea statuamus.

Adam habebat potentiam moriendi, qua poterat et mori et non mori, quia in optione ejus erat ut faceret, ipse vero elegit quod erat deterius, id est non semper vivere, quia peccavit. Quæro igitur cum haberet illam potentiam a natura, a quo haberet illam ad hunc usum, scilicet moriendi, et a quo usum non moriendi? A natura enim non poterat habere potentiam ad duos contrarios usus; sicut impossibile est me eodem motu voluntatis moveri ad currendum et ad non currendum simul: et si a natura haberet potentiam ad usum semper

(17) Mag. II, d. 20, § g., ut supra.

(18) 7. § II, d. 19.

(19) Lib. VI, de Genes., cap. 25.

(20) August. I. VIII super Genes., cap. 5.

(21) Mag. hic § 3, seu litt. c.

(22) Sic legitur apud Aug. supra: *Primus creatus est homo immortalis; quod ei præstatur de ligno vitæ, non de constitutione naturæ.*

vivendi, ergo semper viveret. Item, si ab eodem haberet potentiam ad usum nunquam moriendi, ergo nunquam moreretur, quia nullum naturale peccatum est ei ablatum, licet aliquid sit obfuscatum. Item, si a natura haberet potentiam ad illos duos usus, quid conferret ei lignum vitæ nisi conferret ei ut non posset mori, sicut lignum scientiæ contulit ut non posset non mori? Illud per meritum adimpletionis præcepti, istud per transgressionem præcepti prohibiti? Si vero ad observationem præcepti hunc usum (23) habuit, a transgressionem vero alium usum non semper vivendi; ergo cum præceptum esset ei ut comederet de ligno vitæ, et præceptum esset ei ut non comederet de ligno scientiæ, sicut transgressio hujus præcepti omnino destruxit in eo potentiam ad usum non moriendi quia non potuit non mori, et necessario addictus est mori; ita, si observasset hoc præceptum ut comederet de ligno vitæ, absorpta esset in eo et destructa potentia quantum ad usum moriendi, quia non posset mori, et ita a comestione illa haberet non posse mori, maxime cum hujus esset efficaciam quod membra perpetua soliditate firmabat ut in deteriorem statum homo vergere non posset post sumptionem hujus ligni; et secundum hoc non comedit de illo ligno, antequam peccaret, quia non posset postea corrumpi nec peccare; et ita nec de ligno scientiæ comedere. Si enim dicatur quod pluries sumendo lignum vitæ mereretur necessitatem non moriendi, et non semel tantum sumendo, quare ergo per contrarium pluries comedendo de ligno scientiæ non meruit necessitatem moriendi, et non semel tantum sumendo corrumperetur? Imo **122** potest quæri quoties oporteret eum sumere de ligno vitæ ut fieret non potens mori. Non enim non potest sumi adeo magnus numerus vicium, quin post illas sumptiones, etiamsi usque hodie vixisset Adam, posset sumere de ligno scientiæ, et ita fieri transgressor.

Item si dicatur quod ad neutrum illorum usuum habebat potentiam a natura, sed ad unum a ligno vitæ si comederet, ad alterum a ligno scientiæ si comederet; ergo sicut semel sumendo de ligno vitæ non fieret non potens mori cum posset post esse sumpturus de ligno scientiæ; ita semel sumendo de ligno scientiæ non debuit fieri non potens non mori, sed posset sumere de ligno vitæ, et fieri non potens non mori. Item si adimpletio hujus præcepti: *Comede de ligno vitæ* (Gen. 11), conservasset ei potentiam non moriendi, ut quandiu comederet non moreretur, et non evacuasset potentiam moriendi, ergo a simili transgressio hujus, *De ligno scientiæ boni et mali, ne comedas* (ibid.), non conservaret ei potentiam moriendi, ita tamen quod non destruxerit potentiam non moriendi, ut post veitiam comestionem posset comedere de ligno vitæ et fieri non potens mori, sicut postquam comedisset de ligno vitæ

A posset etiam comedere de ligno scientiæ boni et mali, et ita præceptum transgredi. Item, cum duo essent ei data præcepta, assertivum scilicet et prohibitivum, si tanta charitate observasset illud, quanta superbia transgressus est istud, tantum præmium debebatur ei per observationem istius, quanta pœna per transgressionem illius; aut Deus prior est ad puniendum quam ad remunerandum; sed transgressione istius meruit necessitatem moriendi; ergo observatione illius meruit necessitatem non moriendi.

Si vero dicatur quod a ligno vitæ, et non a se vel a sua natura habebat potentiam ad usum non moriendi, a se tamen habebat potentiam ad usum moriendi; ergo non erant ei data naturalia quibus B æque posset stare ac cadere; imo propensior erat ad cadendum quam ad standum; quia in se habebat unde moreretur, sed non unde non moreretur.

Ad hoc dicendum quod Adam in se habebat potentiam ad usum moriendi et ex se: similiter ex se habebat potentiam ad usum non moriendi, nec tamen ad duos usus. Sicut iste potest ducere istam uxorem, et illam aliam quæ est soror ejus, non tamen potest istas duas ducere legitime. Et in potestate mea est quod curram tota crastina die, et ut nulla parte crastinæ diei curram, tamen hæc duo non possum facere simul. Potest tamen dici quod Adam habuerit potentiam ad alterum istorum usuum, *mori, non mori*, non tantum ad usum moriendi, neque ad usum non moriendi. Et a neutro illorum lignorum habebat potentiam ad usum moriendi, neque ad usum non moriendi. Sed a conservatione istorum præceptorum, *De ligno vitæ comedes, de ligno scientiæ boni et mali non comedas*, habebat potentiam ad hunc usum scilicet nunquam moriendi. Duo enim præcepta ei erant data, scilicet: *De ligno vitæ comedes*. Istud observavit, quia de eo comedit; et aliud præceptum erat ei datum: *A ligno scientiæ boni et mali semper abstinebis*, et istud nondum observando consummaverat. Sicut si mihi dicatur: *Esto semel bonus*, si semel fui bonus, istud præceptum observavi; si vero præcipiatur: *Esto semper bonus*, non observavi hoc, nisi omnibus diebus vitæ meæ sim bonus, nec unquam vere poterit dici de me quod illud præceptum observaverim donec vitam finierim. Sic igitur quandiu observaret illa duo præcepta (quorum tamen unum jam observaverat, quia de ligno vitæ comederat) nunquam moreretur, tamen unius eorum transgressio sufficiebat ad hoc ut moreretur. Nam facilius est destruere quam construere. Sicut ad ostendendum aliquam definitionem de aliquo prædicari, non sufficit unum eorum quæ in definitione ponuntur prædicari de eo, nisi quodlibet prædicetur de eodem. Si tamen velimus ostendere illam definitionem non prædicari de eo, nisi quodlibet prædicetur de eodem, sufficit **123** unum eorum quæ in definitione ponuntur,

(23) Intellige, semper vivendi.

ostendere non prædicari de eo. Ita etiam si velimus ostendere aliquam copulam esse veram, non sufficit ostendere unam ejus partem esse veram, sed utramque. Si tamen velimus ostendere illam esse falsam, sufficit ostendere quod una pars est falsa.

Sed quæret aliquis, an positus esset terminus observantiæ illorum præceptorum, et quando ille terminus esset consummatus? Si enim semper oporteret cum sibi cavere ne præceptum transgrediretur, et ita semper posset transgredi, etiamsi semper sumeret de ligno vitæ, quare ergo diceretur lignum vitæ? nam sine ejus sumptione, si permaneret in præceptis divinis, posset semper vivere, et ita ab illo ligno non habebat potentiam semper vivendi, nec ei per illud conferebatur ut nunquam moreretur. Quare ergo dicebatur lignum vitæ? Sicut nec dicebatur istud præceptum: *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas* præceptum vitæ, quia neutrum sine altero poterat ab hoc valere, etiamsi infinitis vicibus sumpsisset de ligno vitæ nunquam ita solidaretur, quin postea posset sumere de ligno scientiæ boni et mali, et ita peccare. Ad quod dicendum quod ideo dicitur lignum vitæ, quia per longam ejus sumptionem hoc efficiebat quod homo confirmaretur in potentia non moriendi, et post nunquam posset mori. Nam ad talem statum transferretur si illa duo præcepta observasset. Ignotum tamen est nobis quandiu in illo statu primo permansisset, et quando ad illum secundum statum transferretur in quo positus, non postea posset sumere de ligno scientiæ boni et mali; et ita non posset peccare, et hoc haberet a frequenti sumptione ligni vitæ, si alterum præceptum observaret ne sumeret de ligno scientiæ. Dicunt quidam quod unica sumptio illius ligni ad illud sufficiebat, ut scilicet confirmaretur. Ita quod non posset mori, et ita nunquam comedit Adam de ligno vitæ. Si enim comedisset, ita solidatus fuisset ut postea peccare non posset; et hoc volunt probare, quia a Domino ejectus est de paradiso (24), ne sumeret de ligno vitæ post peccatum; de quo si sumeret, fieret non potens mori, et ita crudeliter videretur Deus cum eo agere cum semper in miseria victurus degeret. Ideoque misericorditer egit Deus cum illo, cum illum ejecit de ligno vitæ sumendo, ne semper victurus semper in miseria esset versandus. Sed huic contrarium dicit Augustinus (25): « Recte profecto intelliguntur primi parentes ante malignam persuasionem sicut a cibo vetito abstinuisse, ita concessis lignis usi fuisse. » Istud tamen non arguit quia indefinite dictum est, cum multa alia ligna essent concessa. Quæritur tamen si illud habeat effectum lignum vitæ nunc, quod tunc habebat, et

si Adam vixisset usque nunc, et de ligno scientiæ comederet, utrum homines ante nati punirentur, sicut qui de eo essent nascituri? quod non credimus.

Solet etiam quæri, an Adam tunc posset occidi, et ita mori, cum tamen nulla in eo processisset culpa? quod videtur. Poterat enim tereri inclusus in carcere, ita quod non haberet quod comederet. Et dicimus quod nullam sustineret molestiam nisi peccasset, nec aliquis ei aliquid inferre posset (26). Cum autem ex conditione materni uteri necessarium esset primos parentes portare pueros parvos ante peccatum, utrum eorum infantes statim nati haberent quantitatis membrorum perfectionem, sicut habent modo juvenes, et officium membrorum statim exercerent ut pedum et manuum; an non statim haberent perfectam quantitatem membrorum, sed officium tantum, sicut habent modo fetos quorundam brutorum animalium, quia statim currunt et vident; an nec quantitatem membrorum, nec officium haberent, sed paulatim usque ad proximam ætatem crescendo pervenirent, sicut modo est? Hoc, inquam, non est multum curandum, cum non sit sanctorum auctoritate confirmatum, nec definitum.

124 CAPUT IX.

Qualis ante peccatum fuit secundum animam.

(27) Nunc dicendum est qualis factus fuit homo secundum animam. Fuit autem factus ad imaginem et similitudinem Dei (Gen. 1). Ad imaginem, quantum ad bona naturalia, scilicet rationem, memoriam, intellectum; ad similitudinem, quantum ad bona gratuita. Sed numquid tunc habebat bona gratuita? Ergo tunc habebat virtutes; ergo tunc poterat mereri. Sed hoc improbat, quia si meretur, libero arbitrio meretur; liberum autem arbitrium non pertinet ad præsens vel præteritum, sed tantum ad futurum. Ideo nunc dicendum est: *Quantum ad bona gratuita*, id est ad habilitatem suscipiendi bona gratuita, qui factus est aptus suscipere virtutes; non tamen statim habuit. Sicut Josias genuit Jechoniam in transmigracione Babylonis (Matth. 1), non tamen statim transmigravit; et homo positus est in paradiso (Gen. 11), ut operaretur et custodiret, non tamen operatus est, nec custodivit. Vel sic: *Quantum ad bona gratuita*, id est quantum ad illum statum innocentie in quo factus erat. Vel aliter, *ad imaginem*, id est ad cognitionem veritatis; *ad similitudinem*, id est ad dilectionem veritatis. Item aliter, *ad imaginem*, quantum ad formam; *ad similitudinem*, quantum ad essentiam, qua, sicut Deus simplex est et incorruptibilis, ita et anima; et hoc quantum ad essen-

(24) Irenæus lib. II, *adv. hæres.*: [Ejecit eum de paradiso et a ligno vitæ longe transtulit; non invidens ei lignum vitæ, sed miserans ejus ut non perseveraret semper transgressor, neque immortale esset circa eum et malum interminabile.] V. Hilar in *Com. Psal.* LXXVIII. Nazianz. orat. II in Pasch.; Hieronym.

in LXX Isaïæ, etc.

(25) L. II *De peccat. meritis et remiss.*, c. 21, initio, sed paulo aliter. Item, I. XIII *De civit.*, cap. 20.

(26) Mag. II, dist. 20, § d, e, f. V. Aug. I. I. *De peccat. meritis et remiss.* c. 37.

(27) Mag. 2, d. 16.

tiam (28). Similitudo quantum ad formam; quia, sicut Deus meminit, discernit, diligit, ita in anima reperiuntur hæc naturalia, et hæc dicuntur forma animæ, quia hujusmodi informatur proprietatibus, et una magis alia anima.

(29) Notandum autem quod sicut non solum pictura, quæ est in tabula, dicitur pictura, vel imago alicujus rei, sed etiam ipsa tabula; ita non solum anima imago Dei dicitur, sed etiam homo. Item sciendum est quod animæ sive homo, et est imago Dei, et est ad imaginem Dei. Christus autem est imago Dei Patris sed non est ad imaginem Dei Patris. Præpositio enim notat quamdam imparitatem et minoritatem ejus quod est imago ad id cujus est imago. Unde non solet dici quod Filius, licet sit imago Dei Patris, sit ad imaginem Dei Patris secundum quod Deus. Sed anima sive homo et imago Dei est, et ad imaginem Dei est. Hominem enim minorem Deo esse certum est.

Sed quæritur quomodo homo sit similis Deo per gratuita, cum illa in Deo non sint? Estne homo similis Deo per id quod in Deo non est? Item, homo est similis Patri per ista; ergo Deus Pater et homo in his sunt similes, vel, ergo Pater est similis homini in his. Ad quod dicendum quod ideo dicitur homo similis Deo per gratuita, non quia gratuita sunt in Deo secundum quod Deus, sed quia quæ de homine dicta vocabula gratuita significant de Deo vere dicuntur; et essentiam in eo significant, ut *Deus est justus, fortis, potens*, et hujusmodi. Dicuntur enim aliqua duo similia, vel quia conformibus participant proprietatibus, quæ similitudo hic non reperitur, vel quia aliquid sit circa unum quod est simile ei quod sit circa reliquum. Quo modo dicitur regnum cælorum simile grano sinapis (*Matth. xiii*), vel navis civitati, ut dicit Boetius? Hoc modo dicitur anima similis Deo, non quod similibus participet proprietatibus, sed quia sicut Deus intelligit, meminit, et hujusmodi, ita et anima. Et licet similis sit anima Patri per memoriam, Filio per intelligentiam, Spiritui sancto per dilectionem; non tamen per aliud similis est Patri quam Filio et Spiritui sancto; quia illa appropriatio sit nomine non re. Sicut licet Pater offendatur per peccatum infirmitatis; Filius per peccatum ignorantæ; Spiritus, malitiæ, non aliter tamen Pater quam Filius, vel Spiritus sanctus. Nam illa appropriatio nomine sit, et non re, ut supra dictum est.

Item hoc nomen *imago* ibi significat essentiam divinam; ergo essentia divina dicitur imago Trinitatis. Item, si hoc nomen *imago* essentiam divinam **125** significat cum dicitur, *homo factus est ad imaginem Dei*; ergo Deus est imago hominis; ergo ei par vel eo inferior. Vel ita, ibi significat essentiam; ergo non ibi dicitur in respectu; quod

(28) Sic legitur apud Mag. hic § d : *Imago pertinet ad formam, similitudo ad naturam.*

(29) Mag. hic § 4, cit. et § e.

videtur', quia cum genitivo ponitur. Nam ubi essentiam significat, per se ponitur. Si vero ibi significat rem creatam, quæ est proprietas animæ; ergo homo factus est ad imaginem animæ. Ad hoc dicendum quod ibi essentiam significat divinam; et est divina essentia imago ad quam factus est homo. Nam imago dicitur et exemplar et exemplum, sed magis proprie exemplum; et hoc nomen *Dei* in illa junctura locutionis essentiam divinam significat, et est resolvendus genitivus in nominativum : *Ad imaginem Dei*, id est *quæ est Deus*, ut sit intransitio. Et cum hoc nomen *imago* in quadam significatione dicatur de Filio, relative scilicet, in qua non dicitur de Patre, non dicitur homo factus est ad imaginem Filii tantum prout ibi accipitur imago.

B Est enim imago creationis, scilicet bona naturalia, et recreationis scilicet bona spiritualia, et similitudinis scilicet tota Trinitas et ita accipitur in prædicta auctoritate. Item Augustinus dicit (50) : « Quia anima ideo sit Deo similis, quia immortalem et indissolubilem eam fecit Deus; » sed quia talis a Deo facta est, est creatura Dei, et quia est creatura, est alia substantia a Deo; et quia est alia substantia a Deo est ei dissimilis; ergo quia facta est immortalis et indissolubilis, facta est Deo similis, et ideo per idem est similis et dissimilis. Ideo distinguenda est hæc, *per idem est Deo similis et dissimilis*, id est, per idem est res quæ in aliquo est similis, et in aliquo est dissimilis, verum est; si vero ita, *per idem est similis et dissimilis*, id est idem est ei esse simile et dissimile Deo, falsum est.

(31) Sciendum est iterum quod anima hominis triplicem habuit scientiam; habuit enim scientiam de cælestibus, et de terrenis, et de seipsa. Scientiam de cælestibus vel de se non plene habuit; ergo imperfectus in scientia fuit. Item si in illo statu aliquid Adam nescivit; ergo in eo ignorantia fuit; ergo pœna, ergo punitus fuit antequam peccaret. Sed qui sic obijciunt de ignorantia, ignorare videntur quod ignorantia culpam notat, et debitum importat. Illud enim dicitur quis ignorare quod cum deberet scire non scit. Adam vero tunc nil debebat scire quod non sciret, et ideo ignorabat.

D (32) Quæritur autem utrum Adam præscivit casum suum? quod sic ostenditur. Adam fidem habuit; ergo credebat Christum nasciturum, moriturum propter redemptionem humani generis; ergo sciebat humanum genus esse lapsurum; sed non per alium hominem quam per se; ergo sciebat humanum genus per se lapsurum; sed sciebat hoc non posse esse quin ipse peccaret; ergo sciebat se esse peccaturum; ergo lapsurum. Ad hoc dicendum quod non sciebat humanum genus per se esse lapsurum, licet ipsum sciret esse lapsurum, nec sciebat per quem esse lapsurum. Sed quæritur an posset credere humanum genus esse casurum **12**

(30) Libro *De quant. animæ*, cap. 2.

(31) Mag. 2, d. 23, § C. et seqq.

(32) Mag. sup., § 7.

alio, ita tamen quod in eo esset casurum? Quod si esse poterat; ergo poterat in eo statu credere esse verum, quod erat falsum, vel econtrario; et ita poterat, habere errorem (quod est pœna) antequam peccaret. Si vero non poterat hoc credere de aliquo nisi de se, et credebat de se vel de alio; ergo credebat hoc de se. Aliter enim de alio si crederet, errorem haberet. Ad hoc dicendum quod non poterat [scire] illud lapsurum esse in alio quam in se vel in eo in quo esse poterat lapsurum, non tamen credebat esse lapsurum in se. Verum est quidem quod ipse sciebat illud esse lapsurum in se vel in alio. Et si ipse sciret non posse esse lapsurum in alio, inde necessario sequeretur quod sciret illud esse lapsurum in se, sed nesciebat illud medium. Sicut iste scit astra esse paria vel imparia, et forte non possunt esse astra imparia, non tamen iste scit; hoc non tamen sequitur quod sciat astra esse paria. Ita nec Adam sciebat quod non posset credere humanum genus esse casurum in alio. Quod si sciret, necessario sequeretur quod sciret esse casurum in se. Item poterat Deus eum talem **126** existentem, id est nec dignum vita, nec dignum morte damnare, quod videtur posse ostendi auctoritate quadam quæ continetur super Epistolas: « Poterat Deus talem facere nec dignum vita, nec dignum morte: quem si damnaret quis diceret: Cur facis? » Ad hoc dicendum quod talem poterat damnare, id est non salvare; sed non poterat damnare, id est in infernum deducere vel detrudere, quia faceret contra misericordiam, cum sit piger ad pœnam princeps, ad præmia velox.

(33) Item Adam erat in tali statu in quo poterat stare; ergo in quo poterat a malo declinare, ergo tentationi resistere; ergo mereri; ergo habebat virtutes. Ad quod dicendum quod declinare a malo, hoc est non facere malum; qui vitat culpam, non semper meretur palmam secundum illud:

Non feci furtum, non pasces in cruce corvos.

Ideoque non merebatur Adam declinando a malo, quia nil erat quod ad malum impelleret, neque interior tentatio, neque exterior. Sed si quis impelleret, et ad malum et ipse non succumberet, sed resisteret ex charitate, tunc esset ei meritorium. Fuerunt enim duo status hominis ante peccatum: Unus in quo non habuit gratiam qua posset proficere, sed stare; et alius qui [in quo] habuit gratiam qua potuit proficere, scilicet quando cecidit. Unde Augustinus (34): « Habuit homo posse quo vellet, sed non habuit velle quo posset; quod si habuisset non peccasset. »

At dicit aliquis, ipse tunc habebat in proposito quod si quis impelleret ad malum non faceret; ergo illo bono proposito merebatur; quemadmodum quis meretur implendo hoc præceptum: *Non occi-*

des (Exod. xx), quia in proposito habet non occideret, si impellatur. Item Adam tunc erat adultus, et habebat tunc discretionem boni et mali, et recte ea utebatur; ergo dignus erat vita vel morte; ergo meruerat vitam vel mortem. Sed manifestum est eum non posse mereri vitam sine virtutibus. Item sola ea quæ merentur vitam, merentur mortem, et econtrario. Adam in eo statu erat in quo poterat mereri mortem: ergo in eo statu poterat mereri vitam et ita habebat virtutes. Item nullum bonum irremuneratum, nullum malum impunitum. Illa dilectio naturalis qua Adam diligebat Deum bona erat, et ea bene utebatur; ergo ejus usus bonus erat, et ita cum nullum bonum sit irremuneratum, illa dilectio aliquid merebatur vel temporale vel æternum. Et non est ratio quare magis temporale quam æternum, et ita virtutes habebat, quia nemo meretur aeterna sine virtutibus. Ad quod dicendum quod auctoritas illa *nullum bonum irremuneratum, nullum malum impunitum* referenda est ad bona quæ sunt in via. Sed Adam tunc non erat in via, neque in patria. Quod [al. quid] enim, si esset in via vel esset in patria, alibi audisti. Alia quæ prædicta sunt instantiam habent in angelis qui prius habebant sola naturalia, et post gratuita.

Item Adam tunc sciebat, quod Deus erat constituendus principium et finis cuilibet actioni. Non enim postea accrevit illi hæc scientia quando data est ei charitas. Sciebat etiam quod ipse debebat ei constituere finem omnium suarum actionum et ei attribuire omnia bona sua; ergo tenebatur ei exhibere patriam; ergo tenebatur eum diligere ex charitate. Item, charitas est dilectio Dei propter ipsum, et proximi propter Deum. Adam tunc diligebat Deum propter Deum; ergo tunc habebat charitatem. Item, Adam tunc diligebat Deum plusquam se, et se sicut proximum; ita tamen quod primo loco Deum et secundo se, tertio proximum, quarto suam carnem, et hoc totum propter Deum faciebat. Si enim non propter Deum finaliter, sed propter aliud hoc faciebat, quia constituerebatur finem quod [qui] non referretur ad finem; ergo peccabat mortaliter a fine debito declinando. Sine fine enim aliquo constituto illud non faciebat. Quod si totum hoc propter Deum faciebat, ergo charitatem ordinatam habebat. Item minimus motus charitatis excedit quantumlibet magnum motum naturalis dilectionis; Adam autem per infusionem virtutum solo naturali **127** motu diligebat Deum, post datas virtutes eadem naturali dilectione nondum in via diligebat Deum, et præterea motu charitatis; ergo multo fortius diligebat Deum post datas virtutes quam ante. Item, multo plura dona tunc habebat a Deo quam ante, quia et naturalia et gratuita, cum prius haberet tantum naturalia; ergo plus diligebat eum Deus tunc quam ante, ergo et ipse plus Deum, aut transgressor erat; nam qui magis diligitur,

apud Aug.: Acceperat posse si vellet, sed non habuit velle quod posset; nam si habuisset perseverasset.

(33) Mag. II, d. 24, § C.

(34) Libro De corrept. et grat. c. 11, in fin. Sic

magis tenetur diligere. Ad hoc dicendum quod non quilibet motus charitatis excedit quantumlibet motum naturalis dilectionis quantitate, sed dignitate. Potest enim esse quod aliquis minus diligat Deum, quam aliquis alius filium suum sola dilectione naturæ. Et verum est quod Adam plus tenebatur diligere datis gratuitis, id est pro pluribus. Tamen diligere æquivoce dicitur de naturali dilectione et de charitate. Unde non valet ibi comparatio. Potest enim dici quod tunc tenebatur Adam exhibere patriam Deo, non tamen ideo diligere charitate, sicut et de angelis dicitur.

Item, Adæ post peccatum inflictus est fomes peccati quem non ante habebat. Ergo magis tenebatur diligere Deum ante peccatum quam post. Item, tunc legitur interfuisse curiæ angelorum et prophetasse de diluvio, et multis aliis, sed non postea. Ergo magis tenebatur. Econtrario videtur quod magis post peccatum : nam restitutus sibi quæ prius amiserat, data est sibi confessio et pœna de peccato, quæ duo bona sunt. Ergo vel plura bona sunt ab eo habita post peccatum quam ante. Præterea, majus est opus recreationis quam creationis. Ergo post recreationem magis tenebatur Deum diligere, quam ante creationem. Dicunt quidam quod magis tenebatur Deum diligere ante peccatum, quia plura bona prius habuit quam post. Nec enim sunt ei ex integro restituta. Si objiciatur quod pœnitentia restituit ablata, verum est vel in re vel in spe; et forte ante peccatum, nondum datis gratuitis, magis tenebatur Deum diligere quam postea Paulus (si congrua sit comparatio inter dilectionem naturæ et charitatis) : et hoc propter bona naturalia quæ talia sunt ei collata qualia nulli postea. Paulus tamen tenebatur habere charitatem, quam non ipse in tali statu.

Sed quæritur, cum posset fieri quod Adam tunc moreretur (quod forte posset accidere si Eva eum interficeret; quod tamen dubium est, si fieri posset, quia sic fuisset pœna ante culpam) : haberetne Adam vitam æternam? Videtur quod neutrum de meritis (35), nisi dicatur quod Deus de gratia daret vitam æternam. Sed verius credimus eum tunc non potuisse decedere aut aliquam molestiam sustinere. Item, impossibile est aliquem sine peccato mortali ante charitatem damnari aut salvari. Ergo Adam, si tunc decederet, nec damnaretur nec salvaretur, quia non habebat meritum vitæ vel mortis. Sed potest dici quod de gratia salvaretur.

CAPUT X.

Quæ sit causa peccati?

(36) Quæritur quæ fuerit illa gratia qua Adam poterat stare et non poterat proficere ante peccatum. Ad quod dicendum quod illa prima gratia fuit liberum arbitrium acutissimum in homine et quædam sensualitas rectissima et non obliqua. Hic autem di-

(35) Id est salvari aut damnari.

(36) Mag., II, d. 24, § D.

(37) Mag., II, d. 34, § 1 et seqq.

(38) V. Aug., lib. II *De nupt. et conc.*, cap. 28,

dicendum esset quid est liberum arbitrium, quid sensualitas, et etiam de gratuitis bonis et naturalibus, nisi quia postea dicturi sumus, quomodo lapsus sit homo et spoliatus gratuitis, et vulneratus in naturalibus, in quo loco dicemus de his. Ne igitur ibi videamur acta agere, ista usque ad illum locum reservabimus. Hic igitur de peccato Adæ. (57) Et ut ab altiori inchoemus, generaliter de peccato agendum erit hoc modo, prius inquirendo quid sit causa peccati; secundo, in qua re sit peccatum; tertio, quid sit peccatum; quarto, de modis et differentiis peccatorum, ut ita ad peccatum Adæ ascendamus. Agere autem de invidia 128 quam habuit diabolus erga hominem et quomodo suggestit ei ut peccaret, et huiusmodi, superfluum esset, quoniam hæc etiam vulgo notissima sunt. Sciendum est igitur quod duplex est causa peccati sive mali, scilicet bonum, ut homo, angelus; et etiam malum, id est mala voluntas. Quod autem bonum sit causa, et origo mali, ostenditur et ratione et auctoritate. Ratione sic : Malum non fuit ab æterno. Ergo incœpit esse aliquo auctore. Illud quod fuit auctor mali fuit bonum vel malum : sed non fuit malum (hic enim loquimur de primo malo). Ergo illud quod fuit auctor mali, fuit bonum. Ergo malum originem habuit a bono. Item, indirecte : Nullum malum habuit initium a bono; omne malum habuit initium : ergo nullum fuit primum malorum. Si vero dicatur quod non omne malum habuit initium, ergo aliquid malum non habuit initium; et ita aliquid fuit principium tenebrarum ab æterno, sicut falso dogmatizavit Manichæus. Concedendum est ergo quod omne malum habuit initium a bono; quod etiam manifeste et evidenter demonstrat Boetius in *Arithmetica*, ubi docet quomodo inæqualitas ad æqualitatem reducat, et inde initium sumat. Hoc etiam affirmat Augustinus, dicens (58) : « Dico malam voluntatem præcessisse malum; habuit enim originem a bono, prius ab angelo, postea ab homine. Est etiam malum causa mali quia mala voluntas est causa mali. In primo peccato una sola fuit causa boni scilicet angelus; in cæteris malis sequentibus duplex fuit causa, homo scilicet quod bonum est, et mala voluntas quæ est malum. Unde Augustinus (59) : « Malorum rerum causa est ab immutabili bono mutabilis boni deficiens voluntas, primo angeli, postea hominis.

CAPUT XI.

In qua re sit peccatum.

(40) Nunc in qua re sit malum dicendum est. Est autem tantum in bono : quod sic ostenditur : Malum nil aliud est quam corruptio boni, corruptio boni non est nisi in natura, et natura non est nisi bonum. Ergo malum non est nisi in bono. Item, malum non est nisi in eo quod privat aliquo bono; sed nil privat aliquo bono in quo non remaneat aliquod bo-

et *Enchir.*, c. 14, sub fin.

(59) *Enchir.* ad Laurent., cap. 23.

(40) Mag. sup., § D.

num, et in nullo est aliquid bonum quod non sit bonum. Ergo malum non est nisi in bono. Si autem ista negetur, nil privatur aliquo bono in quo non remaneat aliquid bonum probari poterit sic : Nam si aliquid privatur aliquo bono in quo non remaneat esse ; nam esse est bonum, ergo aliquid privatur omni bono. Ergo aliquid est pessimum : quod falsum est. Dicit enim Augustinus (41) : « Res quantumcunque possit fieri mala, non potest fieri pessima, id est omni bono carens. Quod non sit malum nisi in bono, aperte dicit Augustinus his verbis (42) : « Nullum est quod dicatur malum, nisi aliquid sit bonum. Ullum enim non potest esse malum ubi bonum est nullum. » In bono est malum. Ergo bonum est malum. Ergo contraria de se prædicantur. Dicit enim propheta : *Væ illis qui bonum dicunt malum!* (Isai. v.)

Ad illud ergo quod primo objicitur de contrariis, dicit Augustinus (43), quod « regula dialecticorum in omnibus contrariis, observatur præter quam in iatis. » Vel dici potest, quod hæc nomina *bonum*, *malum*, substantiam notant in neutro genere, in masculino et feminino formam. Cum ergo utrumque ponitur in neutro genere, vel utrumque in masculino genere vel feminino, de se invicem prædicari non possunt. Res enim quæ est bonum non est malum, et ille qui est bonus non est malus. Sed quando unum ponitur in neutro genere, reliquum in feminino vel masculino, de se ponitur, ut, *Res quæ est bonum est mala*, et e contrario, et ita conceditur quod bonum est malum relicto uno adjective. (44) Ad id autem quod dicit propheta : *Væ illis qui bonum dicunt malum!* dicendum quod tantam detestationem mittit in illos qui opus Dei, ut naturam ipsam vel hominem vel aliquam creaturam in eo quod est opus Dei, et ita in eo quod est bonum, dicunt esse malum; et qui vitium in eo quod est vitium dicunt esse bonum. Omne enim opus Dei in eo quod est opus Dei bonum est; et omne vitium in eo quod vitium, malum est.

CAPUT XII.

An peccatum sit aliquid; et si est aliquid, an natura, an vitium naturæ.

(45) Ostenso unde habeat originem peccatum, et in qua re habeat esse, dicendum est, quid sit peccatum. « Peccatum est omne dictum vel factum, vel concupitum contra legem Dei. » Et iterum : « Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat. » Et hæc duæ definitiones secundum Augustinum (46). Ambrosius autem sic diffinit peccatum (47) : Peccatum est « prævaricatio legis divinæ et celestium inobedientia præceptorum. » Secundum primam auctoritatem peccatum est dictum vel factum vel concupitum; secundum aliam, pec-

atum est voluntas; secundum tertiam peccatum est prævaricatio legis. Ideoque de essentia peccati diversorum diversæ sunt opiniones (48). Quidam enim dicunt quod peccatum est actus, et ille actus, in quantum est actus, bonum est et a Deo est, sed propter pravum et distortum finem peccatum est; et in eo quod peccatum, nil est, nec a Deo est, quia ille actus deformatur per pravum et distortum finem. Nonnulli dicunt quod tantum interior est peccatum. Alii dicunt quod et motus interior, et motus exterior peccatum est, et est aliquid quia non quilibet in quantum est, bonus est, nec a Deo est, quia aliquid est a diabolo vel ab homine. Primam opinionem prius prosequamur probando, postea improbando.

Quod autem peccatum nil sit, probatur ita : Quid quid est, aut est opus Dei, aut est opus hominis imitantis Deum; hoc enim dicit Augustinus. Si peccatum non est opus Dei, ergo est opus hominis imitantis Deum, quod falsum est; quia illud opus dicitur hominis imitantis Deum, propter quod homo a Deo non recedit; sed per peccatum recedit homo a Deo. Ergo peccatum non est opus hominis imitantis Deum. Item, malum est corruptio boni, sed corruptio boni nil est. Ergo malum nil est. Et licet corruptio boni sit peccatum, non tamen cujuslibet boni corruptio est peccatum; est enim quoddam bonum summum quo sunt omnia bona, cujus essentia est ejus bonitas. Ergo non potest incipere vel desinere esse, nec potest in bono proficere nec a bono deficere. Est etiam et aliud bonum, scilicet creatura, et illud non habet in se omnia bona, nec omne bonum est ab eo : sic enim summo bono æquaretur; sed quibusdam participat bonis, aliis caret, et in bono potest proficere, et a bono deficere, quia potest habere quod non habet, et potest non habere quod habet. Est autem creatura duplex, corporalis et spiritualis, et bonum quoque duplex, unum quantum ad corporalem creaturam, et unum quantum ad spiritualem. Item, corporalis creaturæ duplex est bonum, unum est in ipsa, alterum ex ipsa. In ipsa, rectitudo quinque sensuum; extra ipsam, ordinatio rerum naturalium. Magnum enim bonum est homini quod ita ordinantur cætera, scilicet cælum et terra, animalia bruta, arbores et hujusmodi. Similiter spiritualis creaturæ duplex est bonum, scilicet cognitio veritatis et dilectio veritatis. Cujuslibet ergo istorum bonorum corruptio, est malum, sed non cujuslibet istorum corruptio est peccatum sive culpa. Tria enim bona distinguimus, unum in corpore, alterum in anima, tertium extra corpus et animam : corruptio boni quod est in anima, et culpa est et pœna; corruptio boni quod est in corpore pœna est et non culpa, sed tamen ex culpa provenit; corruptio boni quod est

(41) *Enchir.*, cap. 13

(42) *Ibid.*

(43) *Enchir.*, cap. 14.

(44) *Mag. sup.*, § G.

(45) *Mag.*, II, d. 35.

(46) I, lib. xxii contra Faust., c. 27. III, l. *De duabus animabus* c. 11, et lib. I *Retract.*, 15 ante med.

(47) Ambros., lib. *De parad.*, c. 8, in tomo IV.

(48) *Mag.*, § 2.

extra corpus et animam, nec culpa, nec pœna est, sed ad pœnam refertur. Sicut autem dictum est, bonum quod est in anima **130** duplex est, scilicet cognitio veritatis, et amor ejusdem. Corruptio cognitionis ignorantia est; corruptio amoris concupiscentia est. Quanto ergo magis augmentantur istæ corruptiones in anima, tanto magis corrumpitur anima, non quia anima in sui essentia corrumpatur; ipsa enim incorruptibilia est, sed bona ipsius. Malum autem dicitur pœna sicut et culpa. Unde: *Non est malum in civitate quod non faciat Deus*, id est pœna (*Amos III*).

Ex prædictis igitur patet quoniam malum non est nisi in bono, et quod peccatum, in quantum est actus, bonum est. Quod etiam alibi testatur Augustinus sic (49): «Deus tantummodo auctor boni est; quocirca auctor mali non est. Est autem auctor omnium quæ sunt; quæ, in quantum sunt, in tantum bona sunt, et ita peccatum cum sit, secundum eos, in quantum est, bonum est. Item, non est aliqua res mala quæ non secundum aliquid sit bona, sed peccatum est res mala. Ergo secundum aliquid est bonum, et ita peccatum, secundum quod est, bonum est. Prima propositio potest probari sic: Non est aliqua res mala, quæ non participatione mali sit mala; quæcunque res participatione mali est mala, secundum aliquid est bona. Ergo non est aliqua res mala quæ non secundum aliquid sit bona. Si quis de prima dubitet, probari potest indirecte. Nam si aliqua res est mala, illa res non est aliquid quod sit bonum, nec in ea est aliquid quod sit bonum. Ergo illa res tota est mala. Ergo plenitudinem habet omnis malitiæ, sicut summum bonum plenitudinem habet in se totius bonitatis. Ergo summum malum, et ita aliquid potest cœquari summo bono, vel in simili per contrarium; quod esse non potest.

(50) Item sicut participatione summi boni quidquid est bonum, est bonum, ita participatione summi mali quidquid est malum est malum. Sed adulterium est malum; ergo adulterium participatione summi mali est malum, ergo non ex toto est malum; et ita aliquid boni in se habet. Ergo secundum aliquid est bonum. Si vero adulterium est summum malum, eadem ratione homicidium est summum malum, cum sit homicidium aliud quam adulterium. Ergo sunt duo summa mala. Quod jam improbatur, quia cum nil conveniat huic quod non conveniat illi, et nullis malis participet hoc quibus non participet illud. Ergo hoc est illud. Item, sicut summum bonum nullum malum potest admittere, ita summum malum nullum bonum potest admittere, sed *esse* et *non esse* sunt contraria, et *esse bonum* est in summo bono; ergo *esse* esset malum in summo malo si in eo esset. Ergo *non esse* esset bonum in eo; sed summum malum nullum bonum potest admittere; ergo non potest admittere *non esse*.

Ergo non potest ei convenire *non esse*. Ergo non potest desinere esse. Eadem ratione non potest incipere esse. Ergo semper fuit. Ergo duo fuerunt principia, scilicet summum malum et summum bonum, principium lucis et principium tenebrarum. Item nihil quod conveniat summo bono, convenit summo malo. Sed *esse* convenit summo bono, ergo *esse* non convenit summo malo. Vel sic: Nil quod convenit summo bono convenit summo malo, sed *esse* convenit summo bono et convenit summo malo. Ergo in alia significatione dicitur *esse* de summo malo et in alia de summo bono. Item, malum est aliquid et non semper fuit aliquid. Ergo incepit aliquid esse. Ergo aliquo auctore fuit, vel Deo, vel homine, vel diabolo: sed non Deo, quia Deus non est auctor mali. Ergo homine, vel diabolo. Sed per creationem aut per facturam: non per creationem, quia nec homo, nec diabolus aliquid potest creare, id est de nihilo facere. Ergo per facturam. Quod si est, ergo aliqua præcessit materia de qua factum est malum; illa materia fuit bonum vel malum. Si fuit bonum, ergo malum secundum aliquid fuit bonum, quia saltem secundum materiam, si materia illa fuit malum; sed illud malum de aliqua materia fuit et quæ fuit malum, et ita usque in infinitum.

Quod et peccatum nil sit, in quantum **131** malum, subtilius et evidentius ostendunt sic: Est enim quoddam summum bonum quod est supra omnem sensum et omnem naturam. Et illud est unica et principalis causa omnium naturarum, omnium rerum, a quo per descensum mediorum signantium formas discretas et non unitivas. Nulla enim inferiora sunt quorum sunt unitas. Verbi gratia: a Deo, qui est illud summum bonum, ineffabiliter descendunt omnes naturæ, ut natura humana, asinina, etc. Illud autem summum bonum philosophi ficto nomine vocaverunt (51), quoniam illud tantum vere et proprie dicitur esse et ab eo omnia suam contrahunt essentiam. Unde in quolibet dicitur esse quoniam cuilibet rei essentiam confert. Hoc enim nomen *essentia* unionem notat, non differentiam. Omnia enim in eo conveniunt, et ab eo mirabili modo descendunt, veluti in glande sunt omnes partes arboris, et rami et folia, ineffabili quodammodo implicite: quæ prima natura operante explicantur ineffabiliter. Ita in illo summo bono sunt omnes naturæ, et ab eo descendunt. Non est tamen omnimoda similitudo, quia in glande sunt illa ut in causa materiali, in Deo tanquam in causa efficienti.

Istud tamen non ignorandum, quod Deo nullum vocabulum proprie convenit, quia nec proprie dicitur causa omnium rerum, vel si quid aliud magis proprie videatur dictum: non enim proprie *res*, quia supra omnem rem. Plerumque tamen dicitur

(49) *Lib. LXXXIII QQ.*, q. 21.

(50) *Mag. sup.*, § 2.

(51) *F. Essentium seu primum Ems.*

causa efficiens, ejus sapientia causa formalis, bonitas causa finalis : sed nunquam meminisse quod sit causa materialis. Unde prædicta similitudo non omnimodam habet similitudinem. Illud idem bonum vocavit Moyses hac appellatione, cum dixit : *Qui est misit me ad vos*, id est Deus (*Exod. iii*). Ab illo autem bono, quædam ita descendunt, quod per se dicuntur existere, ut substantiæ; quædam ita quod non sunt per se, sed sunt in subjecto, ut accidentia. Eorum autem quædam hujusmodi sunt quæ faciunt quale ut qualitates, alia quantum, ut quantitates, et sic deinceps secundum denariam prædicamentorum distinctionem. In hac ergo divisione quæ a summo bono descendit secundum prædicamentorum distinctionem, poteris invenire omnes naturas et solas quæ omnes a Deo sunt et bonæ sunt. Actum inveni in prædicamento actionis, voluntatem in prædicamento qualitatis. Quare et omnis actus et omnis voluntas bonum est.

Nec est ignorandum quod *superbia, luxuria* et hujusmodi non sunt nomina qualitatum vel naturarum, sicut ista, *fides, spes, charitas*, ex quibus surgunt motus credendi, sperandi, diligendi. Non enim mali motus habent qualitates subjectas ex quibus surgant, sicut boni motus habent virtutes sibi subjectas. Si autem hujusmodi nomina essent nomina qualitatum, scilicet *superbia, luxuria*, etc., significata eorum essent naturæ, quia qualitates. Sed certum est *superbiam*, etc., non esse bona, quare non sunt qualitates. Præterea in catalogo creaturarum (52) in quo omnes naturæ invitantur ad laudandum Deum, non inveniuntur *superbia, luxuria, et hujusmodi*. Unde patet quod non sunt naturæ. Item, si summum malum penitus diversum est a summo bono, ipsam suam habet distinctionem et divisionem. eorum scilicet quæ ab illo descendunt, sicut et summum bonum suam habet eorum quæ ab eo descendunt divisionem. Ergo ea quæ posita sunt in divisione summi boni, non possunt permisceri eis quæ ponuntur in divisione summi mali. Si enim ea quæ sunt in divisione summi boni sibi invicem non permiscerentur (non enim substantia est æqualitas vel aliquid aliorum), multo minus illa quæ in divisionibus omnino diversis ponuntur, sibi invicem permiscebantur. Sed omnes actus ponuntur inter ea quæ a summo bono descendunt. Ergo non ponuntur inter ea quæ a summo malo descendunt. Ergo omnis actus bonum est et non malum. Item si aliquid quod a summo malo descendit ponatur inter ea quæ a summo bono descendunt, vel e contrario, aliquid habet initium a summo bono quod habet initium a summo malo : quod esse non potest. Item, summum malum omnino diversum est a summo bono. Ergo significat formam discretam a summo bono. Ergo summo malo convenit nomen infinitum illius nominis quod

convenit summo bono. Sed summo bono convenit hoc nomen *ens* illi soli proprie. Ergo summo malo convenit hoc nomen *non ens*. Ergo summum malum est *non ens*. Ergo non est. Alio etiam modo probat Augustinus quod summum malum nil est. Summum malum non habet modum, quia causa modo caret; at quilibet habet modum. Ergo summum malum nil est. Sub nulla enim specie continetur, totumque mali nomen de privatione speciei repertum est.

Ex prædictis patet quæ sequuntur inconvenientia. Si quis dicat quod aliqua res est mala quæ non participatione mali sit mala, sed tota est mala. Si vero dicatur quod nulla res est mala quæ non participatione mali sit mala, habetur inde quod peccatum, secundum aliquid est bonum, saltem secundum quod est, et secundum quod est natura, hoc modo : Nulla res quæ existit est mala quæ participatione mali non sit mala, sed nulla res participatione mali est mala quæ ex corruptione alicujus boni quod in ea fuit, non sit mala. Ergo nulla res quæ existit est mala quæ corruptione alicujus boni quæ in ea fuit non sit mala. Ergo nulla res quæ existit est mala, in quantum fuerit aliquod bonum; sed in nulla quæ existit fuit aliquod bonum, in qua non sit aliquod bonum. Cum ergo peccatum sit res quæ existit secundum eos, in eo est aliquod bonum. Ergo secundum aliquid est bonum, et ita, in quantum est, est bonum:

(53) Nobis autem hoc fatentibus obijciunt : Homicidium est actus; sed omnis actus a Deo est, ergo Deus est auctor homicidii. Ad quod dicendum quod hujusmodi nomina volunt intelligi per reduplicationem sic : adulterium in eo quod est adulterium, similiter homicidium in eo quod est homicidium. Unde cum dicitur : *Homicidium est a Deo*, intelligitur, *in eo quod est homicidium*; quod falsum est. Similiter cum dicitur *idolum est corpus*, et omne corpus est naturale. Ergo *idolum est naturale*. Non, quia *idolum* intelligitur per reduplicationem. Nomina autem vitiorum duo notant, scilicet actum et deformitatem, sive corruptionem actus qui bonus est; sed corruptio ipsius qua ipse deformatur vitium est, et non est aliquid.

Sed obijciunt : Omne peccatum est actus. Ergo est natura. Ergo bonum. Sed non credere in Deum est peccatum. Ergo actus est. Ergo est aliquid bonum. Potius tamen videntur hujusmodi orationes, *Non ire ad ecclesiam, non credere*, remove quam ponere. Ideo dicunt quidam quod hujusmodi orationes ponunt, ut *non credere*, ponit contemptum credendi, et iste contemptus est peccatum; similiter *non ire ad ecclesiam*, ponit contemptum eundi ad ecclesiam, sicut declinare a malo, ut *non interficere istum* bonum est, quia non interficere istum ponit bonum propositum non interficiendi, etiamsi ab eo provocetur.

(54) Alii autem verius et subtilius dicunt distinguentes inter peccatum, vitium et delictum. Peccatum sive commissum est actus, sive exterior, sive interior, et in quantum est actus, et est, et est bonum. Delictum facit nos recedere a vero esse, id est a Deo. Unde dicitur delictum quasi derelictum, quia delictum est quando nos reliquimus ea quæ facere deberemus, et ita relinquinus Deum et deserimus. Unde sic diffinitur. Desertio boni ex prava voluntate, quod vel inerat, vel in futurum esse debuerat. Vitium etiam est deformitas actus et corruptio, quæ nihil est, sed actum qui in se bonus est maculat, corrumpit et deformat. Itaque nec vitium, nec delictum aliquid est. Differt tamen; vitium enim facit nos intendere ad non esse; plus ergo facit quam delictum: quia illud facit nos recedere a Deo, istud non tantum recedere, sed etiam tendere ad non esse. Unde sic diffinitur (55): *Vitium est voluntatis quo homo est deterior, quod longe abest a voluntate Dei.* Hic manifeste innuitur differentia **133** inter vitium et peccatum. Cum enim ipsa voluntas, id est motus naturalis potentie sit peccatum, ille motus non proprie dicitur vitium, sed potius corruptio illius motus. Unde non dixit Augustinus in prædicta diffinitione: *Vitium est voluntas, sed voluntatis, quia deformat voluntatem; et illud vitium nullo modo aliquid est. Peccatum vero est actus, sed, secundum corruptionem sui (quæ proprie vitium dicitur), peccatum dicitur.* Nam in illa corruptione deviat a Deo actio quæ in se bonum est. Patet itaque manifesta differentia inter vitium, et peccatum et delictum. Quandoque tamen unum pro altero indifferenter ponitur. Huiusmodi ergo orationes, *non ire ad ecclesiam, non orare, delicta designant.* Unde remouent tantum et nil ponunt.

At contra obijcitur: *Contraria sunt quæ sub eodem genere posita maxime a se distant; sed virtus et vitium sunt contraria. Ergo sub eodem genere posita maxime a se differunt; ergo sub eodem genere ponuntur, sed sub nullo aut sub qualitate. Ergo sub qualitate. Ergo vitium est qualitas, et ita motus vitiorum sunt qualitates ex quibus surgunt, sicut et motus virtutum, quod superius negavimus. Ad hoc dicit potest quod motus virtutis, et motus vitii contraria sunt, et sub eodem genere continentur, id est sub actione, et propter hoc dicitur quod virtus et vitium sunt contraria. Vel potest dici quod virtus et vitium opposita sunt ut contraria, non tamen sunt contraria. Sicut isti diligunt se ut amici, non tamen sunt amici.*

(56) Item, peccatum est corruptio boni, ut supra dictum est; sed actus est peccatum. Ergo actus est corruptio boni. Item, peccatum, in quantum est

A peccatum, est corruptio boni, vel in quantum est peccatum, non est corruptio boni. Si dicatur quod peccatum, in quantum est peccatum, est corruptio boni, ergo in quantum est peccatum est pœna. Sed omnis pœna a Deo est. Ergo peccatum in quantum peccatum a Deo est, et ita in quantum peccatum bonum est. Si vero dicatur quod peccatum in quantum est peccatum non est corruptio boni, sed peccatum præter quam in eo quod est peccatum, non est aliquid quod non sit natura. Ergo peccatum in quantum est natura est corruptio boni, et ita in quantum est bonum corrumpit bonum. Ad quod dicendum quod hæc nomen, *corruptio*, et active et passive accipitur, sicut cætera nomina verbalia hujus formæ. Prout corruptio passive dicitur, corruptio passio quædam est animæ quam patitur, eo quod spoliata gratuitis et vulnerata in naturalibus; et talis corruptio pœna est a Deo inflictæ, quam statim sustinet homo ex quo incipit peccare: ejus causa est peccatum ab homine commissum, nec est illa pœna culpa. Corruptio etiam dicitur active, secundum quod peccatum dicitur corruptio, quia corrumpit bona animæ in eo quod est peccatum, non in eo quod est natura; et ita, cum in quantum est peccatum nil sit, et in quantum est peccatum corrumpat, in quantum nil est, corrumpit. Sicut Augustinus docet (57): *Abstinere a cibo non est aliquid; et tamen si abstinence a cibo, perit hominis substantia.* Et de primo quidem peccato quod committitur post baptismum, facile est videre quod corrumpat; nam spoliat hominem gratuitis, et vulnerat eum in naturalibus; sed de aliis sequentibus non ita facile. Quid enim invenit sequens peccatum in homine corrumpendum, cum per primum peccatum sint ablata gratuita omnino, et naturalia corrupta? Dici potest quod illa sequentia peccata magis ac magis auferunt habilitatem suscipiendi gratuita, quia magis ac magis corrumpuntur naturalia bona assiduitate peccandi; quia, quanto plus peccat homo, tanto magis se a summo bono elongat, et ita difficilius curatur. Sicut si iste incæperit ægrotare uno morbo, et post, alio superveniente, secundus morbus non privavit eum sanitate, quia jam privatus fuerat per primum; dicitur tamen privasse, quia quanto pluribus morbis gravatur, vel aliquo diutius, tanto plus habilitas suscipiendi sanitatem in eo deletur, et a sanitate magis elongatur.

(58) **134** Et cum sit corruptio active et non passive, non ideo minus queritur utrum peccatum sit pœna. Quod multis auctoritatibus ostenditur. Ait enim Gregorius (59): *Peccatum quod per pœnitentiam non diluitur, aut peccatum est et causa peccati, aut peccatum et pœna peccati, aut simul*

(54) Mag., § 1; seu 9.

(55) Ab Aug., *Lib. LXXXIII Quæst.*, q. 3, sed male apud Mag. hic, § F., scribitur, *voluntas*.

(56) Mag. hic, § 10.

(57) Sic apud Mag., § L. ex lib. *De natura boni*.

Abstinere a cibo non est aliqua substantia; tamen substantia corporis, si omnino abstinence a cibo, languescit et frangitur.

(58) Mag., II, d. 56.

(59) Rom. II, in *Exech.*

et causa et pœna peccati. » Apostolus etiam vocat A ea, id est peccata, passiones: *Propterea tradidit eos Deus in passiones ignominiae*, etc. (Rom. 1); et Joannes: *Justum est ut qui in sordibus est sordescat adhuc* (Apoc. xii), et Osee: *Sanguis sanguinem tetigit* (Ose. iv); et alibi (60): « Crimina criminibus judicantur. » Et quod quædam peccata sint pœnæ, evidenter ostenditur. Nam (61): « Omnis cupiditas est perturbatio, et omnis perturbatio passio, et ita omnis cupiditas est passio. » Cum ergo et rationibus, et auctoritatibus constet quædam peccata esse pœnas, non otiose quærit aliquis utrum, in quantum sunt peccata, sint pœnæ. Nam cupiditas in quantum est cupiditas est peccatum, eadem in quantum est cupiditas est pœna. Ergo cupiditas in quantum est peccatum est pœna, vel e contrario. Cui argumen- B tationi sic instant: Ignis in quantum est ignis lucet, et in quantum est ignis urit. Ergo ignis in quantum lucet urit, vel e contrario. Item: « Omnis cupiditas in quantum est cupiditas ea patimur, vel eam patimur; omnis passio in quantum ea patimur, vel eam patimur, non est peccatum, » quia hoc tradit Augustinus (62). Ergo omnis cupiditas in quantum est cupiditas non est peccatum. Fallacia. Ignis in quantum est ignis urit, in quantum urit non illuminat. Ergo et ignis in quantum est ignis non illuminat. Item, omnis cupiditas in quantum est cupiditas est passio, et omnis passio in quantum ea patimur, vel eam patimur est pœna. Ergo omnis cupiditas in quantum est cupiditas est pœna; omnis pœna in C quantum est pœna justa est et supplicium nominatur, ut docet Augustinus (63): ergo omnis cupiditas justa est, et a Deo est; quod constatesse falsum.

Idco te diligenter animadvertere oportet tres significationes hujus vocis pœna. Nam ignorata virtute nominum et verborum, necesse est nil eorum intelligi quæ hoc inquirentur. Peccatum enim dicitur pœna, quia est causa pœnæ quæ est in anima, quæ est quod non sit a Deo, et secundum hoc, peccatum in quantum est peccatum, est pœna, id est causa pœnæ; nunquam autem in quantum natura vel a Deo est, est pœna, id est causa pœnæ, quia eo punitur homo. Unde Augustinus super sextum psalmum (64): « Convertit Deus peccata in pœnam, ut quæ fuerant homini delectamenta facienti, sint D instrumenta Deo punienti. » Sicut et ignis gehennæ dicitur pœna quæ est instrumentum pœnæ in quo punitur homo, et crux pœna furis, quia ea punitur fur, et secundum peccatum est pœna, id est instrumentum quo homo punitur, quia nisi esset peccatum nunquam homo eo ita puniretur ut gratia ipsi subtraheretur. Dicitur etiam peccatum pœna passive, id est punitio præcedentis peccati. Omne ergo peccatum quod committit homo post aliud pec-

catum in eo sensu potest dici pœna essentialiter, quam Deus infligit merito præcedentis peccati. et secundum quod est pœna, nil est nisi bonum et a Deo est, et passio potest dici qua patimur, non quam patimur. Unde Apostolus vocat hujusmodi passiones ignominiae secundum quod sunt pœnæ a Deo inflictæ.

His ita determinatis facile est videre solutionem prædictæ objectionis: omnis enim cupiditas in quantum est cupiditas est pœna, id est causa pœnæ; vel pœna, id est instrumentum quo homo punitur, sed non in quantum est cupiditas est pœna a Deo inflicta pro peccato. Nam ita in quantum est cupiditas esset a Deo, quod tamen videtur posse ostendi sic: Omnis cupiditas in quantum est cupiditas est motus animi vitiosus. Ergo in quantum est cupiditas est motus animi. Ergo in quantum est cupiditas est a Deo, quia omnis motus animi in quantum est motus animi est a Deo, et est bonum. Propterea sciendum est quod omni naturæ quæ est peccatum conveniunt quasi tria genera vocabulorum. Quædam, quæ nil significant nisi naturam, et nullum vitium dant intelligi; quædam quæ tantum dant vitium intelligi nec naturam aliquam; quædam quæ utrumque faciunt intelligi et naturam et vitium; verbi gratia, hoc nomen *adulterium* facit intelligi naturam cum vitio. Nam idem est ac si diceretur actus tali vitio deformatus. Hoc nomen *actio*, vel hoc nomen *motus*, quorum utrumque adulterio convenit, nil dat intelligi nisi naturam. Hoc nomen *vitium* vel *vitiosus*, vel iste terminus *esse a diabolo* nil facit intelligi quod sit natura, sed tantum quod sit vitium. Cum ergo dicitur, *homicidium in quantum est homicidium est actus*, volunt quidam quod per reduplicationem quæ sit subjecti, in prædicato, omnia hujusmodi nomina, compositionem naturæ et vitii significantia, retinent significationem vitii, deposita significatione naturæ. Unde idem est dicere homicidium in quantum est homicidium est actus, ac si dicitur, *homicidium in quantum est vitium est actus*: quod constat esse falsum. Verius tamen videtur quod hoc nomen *homicidium* ubique retineat utramque significationem et naturæ et vitii; ut idem sit *homicidium*, ac si diceretur, *actus tali vitio deformatus*. Sicut ergo recipitur, *homicidium in eo quod est actus vitiosus, est actus*, ita, *homicidium in eo quod est homicidium est actus, et in eo quod est actus est a Deo*, non tamen *in eo quod est homicidium est a Deo*, quia nimis repugnat sibi esse a Deo et esse homicidium. Sicut Socrates ex eo quod est homo albus, est homo, et ex eo quod est homo, est aliquid: non tamen ex eo quod est homo albus, est aliquid. Dandum est ergo secundum hoc quod homicidium

(60) Aug., I. v contra Jul., c. 3, ut placet Magist., sed non reperitur apud Aug. in meo codice eo loco.

(61) Aug. *Lib. LXXXIII QQ.*, q. 77, initio.

(62) Eadem, q. 77.

(63) L. III *De lib. arbitr.* cap. 18, sic: Omnis pœna, si peccati pœna, est justa et supplicium nominatur.

(64) Insuper septimum ad hunc versum: *Sigittas suas ardentibus effecit*, sed quibusdam verbis immutatis.

ex eo quod est homicidium est a diabolo, ex eo quod est a diabolo non est actus, non tamen ex eo quod est homicidium non est actus, sicut in prædicis patet, scilicet in ustione et in illuminatione ignis.

Notandum tamen quod in omnibus prædictis est fallacia qua dicitur plures interrogationes unam facere; latenter quidem in uno tertio, minus latenter in duobus. Cum enim dicitur homicidium ex eo quod est actus vitiosus, est a Deo vel a diabolo, non videtur simplex danda responsio, sed duplex propter duas interrogationes, ut dicatur secundum quod est actus a Deo, secundum quod est vitiosus, ab homine, vel a diabolo. Similiter cum proponitur magis latenter in uno tertio homicidium in eo quod est homicidium. Nam homicidium non notat tantum quid, nec tantum quale, sed quale quid, sicut homo albus et huiusmodi.

Item, quaeritur cum peccatum, ut dictum est supra, dicatur poena, id est instrumentum quo punitur homo; an secundum quod est peccatum, vel secundum quod est natura dicatur instrumentum quo punimur. Nam si ab homicidio, secundum quod est natura, punit Deus hominem, et ei subtrahit spiritualia bona, non videtur homini imputandum, quod Deus eum punit subtrahendo gratiam, utendo homicidio tanquam instrumento quo puniat secundum quod homicidium est natura, non secundum quod est vitium, cum homo non sit auctor homicidii secundum quod est natura, sed secundum quod est vitium. Item, si pro fornicatione hoc modo punitur homo a Deo propter primam poenam, scilicet subtractionem gratiae, quam statim fornicando sentit, quod incidit in homicidium quod est gravius peccatum, et propter illud peccatum majus debetur illi supplicium, quam propter primum, quia majus est illud quam primum, ergo magis punitur homo pro peccato quam meruit puniri. Item per peccatum fornicationis meretur homo ut puniatur homicidio, et per homicidium meretur homo majorem poenam quam sit illa quae debetur fornicationi. Ergo per fornicationem meretur majorem poenam, quam debeat fornicationi. Item, Deus punit hominem ipso peccato tanquam instrumento, non secundum quod est peccatum, sed secundum quod est natura. Ergo licet illa actio non esset peccatum, puniri posset homo illa actione quae peccatum est, hac poena, si subtraherentur ei bona gratuita, quod falsum est, quia enim ignis æternus sit gravior poena quam homo possit sustinere, tamen non est causa subtractionis gratuitorum, licet hac poena nos Deus puniat tanquam instrumento.

Sane dicunt quidam peccatum, in quantum est instrumentum quo punitur homo, esse ab homine vel a diabolo qui est auctor peccati secundum quod peccatum est, et quo tanquam instrumento utitur vel homo, vel diabolus ad puniendum se hac poena, scilicet elongatione a Deo, nec secundum quod peccatum est bonum, vel est a Deo vel est natura, est instrumentum quo sic puniatur homo, sed nil est: nulla enim natura in eo quod est natura, bono gra-

tuato privatur, et ita nec peccatum in quantum est natura, causa est quare homo privetur bono gratuito. Dicitur ergo Deus eo nos punire ut instrumentum, quia permittit nos eo puniri tanquam instrumento, cum tamen non sit Deo instrumentum, sed homini, quia ipsum peccatum est causa quare statim ex quo peccamus Deus nos puniat gratiam subtrahendo. Et ita patet quoniam peccatum sit poena vel causa poenae, et alio modo dicatur poena, id est instrumentum quo nos punimus, vel quo diabolus utitur ut nos puniat, id est ut separemur a Deo, suggerat. Neutro illorum modorum dicitur peccatum, prout est poena, esse a Deo. Imo utroque modo secundum quod est peccatum est poena, quia nisi esset peccatum non esset gratiae subtractionis causa quam facit Deus in nobis, nec esset instrumentum quo nos possemus sic punire ut a Deo separemur. Nulla enim natura in eo quod natura, per dissimilitudinem a Deo separat. Si quis tamen dicat peccatum esse instrumentum Deo punienti, non homini, vel diabolo, sicut supra habuimus ex auctoritate Augustini, nullum video inconveniens provenire.

Item, cum homicidium præter quam quod est peccatum nil sit nisi actio, et homicidium secundum aliquid est poena a Deo inflictæ prout passive dicitur poena, sed secundum quod est poena est passio, ergo homicidium secundum quod est actio est passio. Item, homicidium est poena a Deo inflictæ. Ergo illa potest quis non uti. Ad quod sciendum quod passio æquivoce dicitur, et de eo quod patior et de eo quod patior. Actio ergo qua aliquis est agens, et passio qua aliquis est patiens sunt opposita generalia. Passio tamen qua aliquis patitur non est contraria actioni qua agit, sicut fodere actio est qua iste agit et tamen est passio qua patitur, sicut ignis fuit passio Laurentii qua passus est; nam passio qua passus est fuit proprietas quædam in anima ipsius. Item, cum omnis actio quæ peccatum est, in quantum est peccatum sit diabolo auctore, et in quantum est actio sit Deo auctore; et quidquid convenit illi actioni secundum quod est diabolo auctore, conveniat illi secundum omne aliud quod ipsa est diabolo auctore; videtur similiter quod quidquid convenit illi actioni Deo auctore, conveniat ei secundum omne id quod eidem convenit Deo auctore; et ita cum homicidium in quantum peccatum est, sit malum, et in quantum malum est, sit diabolo auctore, et ita omnia possunt converti in eo quod insunt auctore diabolo, similiter videtur quod omnia possint converti quæ insunt homicidio, Deo auctore, et ita homicidium secundum quod est bonum est actio, et secundum quod est actio est poena, et secundum quod est passio quam Deus infert, est poena et est actio. Nam omnia ista insunt ei Deo auctore. Hoc tamen non est necessarium. Nam peccatum secundum quod est peccatum nihil est, et ideo quæcumque illi insunt secundum quod est peccatum, convertuntur, quia non diversificantur per aliquas proprietates

facientes illam actionem diversorum modorum : **A** quia tale (65) non est nisi ab eo a quo est aliquid, id est a Deo. Et ita cum peccatum in quantum est peccatum nil sit, et sic diabolo auctore, non insunt ei diversæ proprietates, diabolus auctore, quarum diversitas impediât illam conversionem proprietatum quæ non potest fieri in actione peccati secundum quod est actio; nam secundum **137** quod est actio, a Deo est, et nil prohibet a Deo esse plures naturales proprietates unius rei, quæ tamen ex eodem principio sunt, nec illæ inter se convertuntur in illa actione. Non enim homicidium secundum quod est actio, est pœna, licet utrumque istorum non sit ei a Deo. Sicut iste homo grammaticus et musicus, et utrumque istorum inest ei a Deo : non tamen secundum quod est grammaticus est musicus, nec econtrario. Cum tamen omnes illæ naturæ ab uno principio descendant per diversa media, omnes illæ insunt secundum illa media per quæ ab illo descendunt principio, ut homicidium in eo quod est actio est natura, in eo quod est natura est homini, in eo quod est bonum est a Deo. Similiter homicidium, in eo quod est pœna homini inflictâ pro peccato, est passio; in eo quod est passio est bonum; in eo quod est bonum, est a Deo : non tamen in eo quod est actio est pœna a Deo inflictâ, vel econtrario.

At dicit aliquis si homicidium non esset peccatum, non esset homini pœna perpetrare homicidium. Non ergo videtur homicidium esse pœna ex aliquo quod sit a Deo vel quod sit homini vel [sed] potius ex eo quod est peccatum, vel diabolo auctore. Si enim esset homicidium pœna in homine, etiam licet non esset peccatum; in quo pateretur homo homicidium perpetrando, cum in illo Deum non offenderet si non esset peccatum? Non enim tunc subtraherentur bona gratuita, quod est maxima pœna pro peccato in præsentî vita; nec etiam al a pœna puniretur pro eo, si Deo non displiceret; quod verum esset si non esset peccatum. Ad quod sciendum quod pœna esset homini adulterium perpetrare, etiamsi adulterium non esset peccatum, nec per ipsum privaretur homo gratuito, quia esset ibi inquinatio corporis, et appetitus plenus anxietatis, eo quod forte non posset habere quod concupisceret, et multæ aliæ pœnæ. Item, iste post homicidium quod primo perpetravit, committit fornicationem; et fornicatio facit eum prouorem ad peccandum et deteriorem quam prius esset. Ergo plus peccat fornicando quam prius occidendo; quod falsum est. Etsi enim prouior sit ad peccandum modo perpetrata fornicatione, quam prius perpetrato solo homicidio, non est hoc ex eo quod majus peccatum sit fornicatio quam homicidium, sed quia majora sunt ista duo peccata quam unum. Sicut iste qui modo onustus est parvo onere quod ei su-

A perponitur, cum magno alio onere, onustus est quam prius, non propter hoc onus, sed propter illa duo simul. Item actus in eo quod est peccatum corrumpit, sed in eo quod corrumpitur est peccatum. Ergo actus in eo quod corrumpitur corrumpit : quod nos concedimus. Sicut medicina in eo quod corrumpitur corrumpit; nam cum ipsa bona sit, si eam corrumpimus apponendo venenum, ipsa hominem cui datur corrumpit, et ita in eo quod corrumpitur corrumpit. Primam opinionem de essentia peccati huc usque exsecuti sumus, et eam suis auctoritatibus et rationibus confirmavimus. Nunc vero ad secundam et tertiam opinionem accedamus. Sed quia quæcunque possunt objici ad unam eorum, possunt objici ad alteram. Ideoque illas duas sub **B** executione unius transeamus. Secunda opinio est, quoniam tantum actus exterior peccatum est. Tertia opinio est quod actus interior peccatum est. Dicunt ergo, tam hi quam illi, quod peccatum in eo quod est peccatum est aliquid; similiter in eo quod est actus est aliquid, sed nullo modo est bonum, imo malum tantum. Sed objicitur quod legitur in Joanne : *Sine ipso factum est nihil* (Joan. 1), id est peccatum. Ergo peccatum nihil est. At ipsi dicunt peccatum ideo dici nihil esse, quia facit nos recedere a vero esse, et tendere ad non esse. Item, cum peccatum nil sit auctore Deo, sed tantum homine vel diabolo : et peccatum de non esse productur ad esse. Ergo auctore homine vel diabolo, de non esse prodit ad esse; sed nil aliud est quam creari. **C** Ergo peccatum creatur ab homine vel diabolo, et ita diabolus aliquid creat, et sic alicujus **138** rei est creator. Sed et ipsi hoc solvunt dicentes quod creare est aliquid homini de non esse ad esse perducere, quod solus Deus facit, non diabolus vel homo; quia peccatum nil boni est vel habet in se.

Sed tantum objicitur eis de supradictis auctoritatibus Augustini (66) : « Omnis enim natura in quantum est, bonum est. » Item (67) : « Deus est auctor omnium quæ in quantum sunt, bona sunt. » Ad quod ipsi dicunt quod nomine naturæ intelligit Augustinus substantiam, id est rem per se existentem, ut est anima, homo, etc. Concreta substantiæ dicuntur, quæ simul cum illa substantia cui sunt concreta, creata sunt, utpote naturalia et ipsam substantiam a nativitate comitantia, ut sunt in anima memoria, ingenium, ratio, intelligentia, etc. In homine rationalitas, risibilitas. Sub natura ergo non comprehenditur actus sive bonus sive malus; et quod ita sit videtur velle Augustinus, ut aiunt. Dicit enim retractando quod alibi dixerat : « Hoc de substantiis atque naturis dictum est. De his enim disputabatur non de bonis actionibus atque peccatis. Ecce hic aperte distinguunt actus a substantiis et naturis. Item alibi dicit (68) : « Omne malum natura non est, sed actus accidens defectu boni. »

(65) Ueest una aut altera dictio.

(66) *Enchir.*, cap. 15.(67) Aug., *Lib. LXXXIII QQ.*, q. 21.(68) Auctor *Hypogn.* apud August., *init. lib. IV.*

Objiciunt etiam sic : Cum peccatum in eo quod A
est peccatum nil sit, et Deus non est auctor peccati
in eo quod est peccatum. Quid mirum? Quomodo
esset auctor nihili? Eadem ratione homo quomodo
est auctor peccati in eo quod est peccatum, cum
peccatum in eo quod est peccatum nil est? Sic
ergo dicunt. Quod cum dicitur : *Deus est auctor*
naturarum, sub hac universitate non comprehenditur
actus. Cum vero dicitur, *Deus est auctor om-*
nium bonorum, ibi bonus actus comprehenditur.

CAPUT XIII.

De differentia inter voluntatem et finem et intentionem.

(69) Incipientes agere de peccato, ordinem, super
quem totius doctrinæ jacitur fundamentum, ne
lectio nostra instar naufragantis fluctuaret, præno-
tavi- mus. Primo ostendimus unde peccatum haberet
originem; secundo, in qua re esset peccatum; B
tertio, quid esset peccatum. Nunc vero secundum
ordinem prænotatum, agendum est de differentiis
peccatorum. Sciendum est itaque quod aliqui di-
cunt omnem actionem in quantum est, bonum esse.
Actiones autem ita distinguunt : Actionum quædam
sunt genere bonæ, ut reficere pauperes; quædam
genere malæ, ut interficere homines; quædam vero
nec bonæ nec malæ simpliciter, sed eas finis com-
mendat vel deformat, ut circuire plateas. Si enim
aliquis circumeat plateas, ut ægros et pauperes re-
ficiat, talis finis talem actionem commendat; si
vero circumeat plateas, ut videat mulieres, finis
actionem reddit deformem et reprehensibilem. De
his autem actionibus agendum erit quas intentio et
finis reprehensibiles vel commendabiles facit. Sed
prius assignanda est nobis differentia inter finem
et intentionem. Is igitur erit ordo : primo, agen-
dum est de differentiis istorum; secundo, utrum
voluntas sit peccatum, et, si est peccatum, utrum
sit idem peccatum cum actione exteriori, vel non;
tertio, utrum actio ex voluntate et actione pense-
tur; quarto, utrum simul [sicut] malæ voluntates
diversos habeant fines et oppositos, ita et bonæ di-
versos habent fines et oppositos. Sciendum ergo
quod voluntas dicitur multipliciter : Voluntas enim
quandoque dicitur naturalis potentia, quandoque
dicitur motus naturalis potentia; quandoque etiam
dicitur voluntas id quod nos volumus, quod quidam
ficto nomine vocant volitum; quandoque id propter
quod aliquid volumus. Intentio autem ex voluntate
et fine est complexa; ut intentio mea est reficere
pauperes, ut habeam vitam æternam. Utrum ali-
quando ea voluntate qua volumus reficere pauperes,
velimus habere vitam æternam, an alia; an tot sint
voluntates quot sunt volita, id est ea quæ volumus,
in sequentibus dicendum erit.

(69) Mag., d. 2, 83, § F et G
(70) Mag., II, d. 30.

139 CAPUT XIV.

*Utrum voluntas et actio ex ea proveniens sit idem
peccatum an diversa.*

(70) His ita assignatis, cum apud omnes constans
sit quod voluntas peccatum est, quæritur utrum
voluntas sit idem peccatum cum actione exteriori,
vel non. Hac tamen quæstione prius soluta qua
quæritur, cum voluntas sit naturalis potentia, cur
potius dicatur esse peccatum quam cæteræ natura-
les potentia, scilicet quam memoria vel ingenium.
Quare etiam dicitur peccator ille qui habet malam
voluntatem potius quam ille qui invidiam habet
memoriam, vel hebes ingenium? Ad quod ipsi di-
cunt quod cum dicitur voluntas esse peccatum,
esse peccatum intelligendum est de motu volunta-
tis, non de naturali potentia. Sed adhuc eadem
restat quæstio. Quæritur enim quare motus volun-
tatis potius sit peccatum quam motus memoriæ vel
intellectus quo movemur ad memorandum mala,
vel ad intelligendum mala. Ad quod ipsi dicunt
quod motus voluntatis de alio genere est quam in-
tellectus et memoriæ motus; eo enim movetur ad
aliquid concupiscendum, vel ad aliquid non admit-
tendum. Unde velle male mala peccatum est; sed
memorare mala, vel intelligere mala peccatum non
est; vel forte sicut velle mala, peccatum est, ita
et memorare malum ut faciamus malum, pecca-
tum est.

(71) Eis itaque qui dicunt quod voluntas est idem
peccatum cum actione exteriori sic objicitur : Ponat
quod iste voluit interficere hominem et modo
interfecit, iste tenetur reus pro mortali peccato,
sed nullum peccatum est admissum in ea actione
quod prius non esset in eo. Ergo pro nullo tenetur
reus pro quo non teneretur reus antequam homi-
nem interficeret. Ergo non magis demeretur inter-
ficiendo hominem quam prius sola voluntate de-
meruerat. Vel sic : Nullum peccatum in eo est, in-
terfecto homine, quod non esset ante actum. Ergo
nullum peccatum facit interficiendo hominem.
Item, velle occidere, non est occidere. Ergo velle
homicidium non est homicidium.

In contrarium sic. Actio exterior est idem pec-
catum cum interiori actione. Actio exterior est
D homicidium. Ergo interior actio est homicidium, et
ita velle occidere est homicidium. Item Apostolus
in quodam loco (*Gal. v; Rom. 1*) pluraliter dicit
homicidiis quoniam duo sunt homicidia, unum vo-
luntatis, alterum actionis. Item, alio mandato le-
gis prohibetur voluntas furti, quia hoc : *Non con-*
cupisces rem proximi tui (Exod. xx), et alio furtum
quia hoc : *Non juraberis (ibid.)*. Ergo alterius man-
dati est prævaricatio voluntatis furti, quam fur-
tum. Est enim argumentum a definitione. Nam (72)
peccatum est prævaricatio legis divinæ, et cœ-
lestium inobedientia præceptorum. Item legitur

(71) Mag., II, d. 42, § 1, 2 et 3.

(72) Ambros., c. 8 libri *De paradiso*.

in glosa super Exodum, quod iniquitatem addit iniquitati qui malum opus addit malæ voluntati, sed non est additio nisi alterius rei. Ergo malum opus est alia iniquitas quam mala voluntas. Ergo aliud peccatum. Si dicatur quod mala voluntas et actus sunt diversa peccata, ergo alia satisfactio injungenda est pro voluntate et alia pro actu. Item, propter actum prohibetur homo a sacris ordinibus; propter voluntatem nunquam prohibetur. Ergo majus peccatum est actus quam voluntas. E contrario voluntas nunquam est sine contemptu, et actus est sine contemptu. Ergo majus peccatum est voluntas quam actus. Item, penes voluntatem est omne meritum, et non penes actum. Ergo mala voluntas majus peccatum est quam malus actus. Item, voluntas nunquam est sine peccato, sed actus quandoque est sine peccato, ut quando quis ignoranter adhibita maxima diligentia et circumspectis omnibus circumstantiis interficit hominem. Ergo voluntas majus est peccatum quam actus. Non est multum curandum, an dicatur quod voluntas et actio sint idem peccatum an diversa.

Respondemus ergo tam ad ea quæ contra primam partem objecta sunt, quam ad ea quæ ad alteram. Ad id ergo quod prius dictum est: *Iste tenetur reus pro mortali peccato, sed nullum, etc.* Dicimus quod iste pro nullo tenetur reus peccato post actionem, pro quo non teneretur reus ante, et tamen tenetur reus pro aliquo pro quo non ante, quia pro actu, sed non pro aliquo peccato pro quo non ante, et sic instamus: posito quod iste protulit hanc vocem *albus*, et modo proferat hanc vocem *albus*, iste nullum nomen protulit quod modo non proferat, nec fuit prolaturus nisi nomen. Ergo nil protulit iste quod non proferat.

Ad id quod postea objicitur: *Velle occidere, non occidere, etc.* Dicendum quod occidere tantum ad actum pertinet, homicidium autem tam ad actum quam ad voluntatem; unde non provenit conclusio; ut si dicatur a simili per contrarium, hoc esse grammaticum est esse hoc musicum, demonstratur idem. Ergo esse hanc grammaticam est esse hanc musicam. Ideo autem dicit Apostolus pluraliter *homicidiis* de voluntate et actu, quia adeo gravant ac si essent duo homicidia. Ad id quod postea dicitur dicimus quod alterius mandati est prævaricatio voluntas, quam actus; non tamen alia prævaricatio est voluntas quam actus, unius enim et alterius mandati eadem est prævaricatio. Fallacia. Iste alterius est hodie servus quam heri fuit. Ergo alius servus est hodie quam heri. Quod postea dicitur, *Iniquitatem addit iniquitati, etc.*, hoc non dicitur quia opus aliud sit peccatum quam voluntas, sed quia aliud est opus et aliud voluntas.

Quod postea dicitur contra eos qui dicunt quod voluntas et actus sint diversa peccata, et ideo alia satisfactio injungenda est pro voluntate et alia pro actu, solvi potest dicendo, quod non sunt duæ satisfactiones injungendæ pro illis duobus peccatis,

sed major pro illis quam pro uno illorum. Sicut etiam pro adulterio et homicidio non injungitur alia et alia satisfactio, sed major pro illis duobus quam pro uno.

Utrum autem voluntas majus peccatum sit quam actus, vel e contrario, non potest ita simpliciter determinari. In quibusdam enim majus peccatum est voluntas, in quibusdam actus. Attendendæ sunt enim omnes circumstantiæ, a quo scilicet aliquid fiat, an a laico, an a sacerdote, et quo loco, et quo tempore et hujusmodi. Vel forte incongrua est comparatio. Sicut cum dicitur: *Melior est arbor quam fructus, vel e contrario.* Quod autem dicitur: *Propter actum prohibetur homo a sacris ordinibus et non propter voluntatem, etc.*, non valet. Non enim ideo prohibetur a sacris ordinibus quod actus sit majus peccatum quam voluntas, sed quia effusor sanguinis non debet accedere ad sacramentum altaris. Si enim actus propter hoc majus peccatum diceretur, eadem ratione bigamia diceretur majus peccatum quam voluntas, quia bigamus prohibetur a sacris ordinibus: non est tamen bigamia peccatum.

Ad id autem quod dictum est voluntatem esse peccatum, objicitur posito quod iste habeat voluntatem interficiendi hominem post decem annos et non infra, iste vult interficere hominem. Ergo voluntate homicida est, ergo reus homicidii. Prima potest probari indirecte. Nam si dicatur quod iste non vult interficere hominem, quod videtur, quoniam non extenditur significatio verbi ad tam remotum futurum, nec dicitur quis velle quod vult esse facturus post tam longum tempus; non enim dicitur quod iste velit ire Romam, licet post decem annos iturus sit Romam, nec iste magister vult desinere legere Parisius qui nondum incepit, sed voluntatem habet desinendi legere post decem annos postquam incepit. Si hoc inquam dicatur, quare dicitur aliquis velle illud quod facturus est proximo futuro potius quam illud quod facturus est remoto futuro, cum et hoc et illud sit futurum? Ad hoc dicendum quod iste reus est homicidii voluntatis, quoniam vult interficere esse hominem. Utrum autem iste velit interficere hominem post decem annos; super hoc consulendi sunt grammatici; sed theologo sufficiat quod iste quia vult esse interficere hominem post longum tempus reus est voluntatis homicidii ac si vellet modo interficere.

Potest tamen dici quod non quia vult esse interficere hominem post longum tempus, ideo vult interficere hominem, super quo potest ratio grammatica assignari, quemadmodum secunda persona imperativi ad proximum futurum suam significationem ostendit; non enim imperium est de præseuti, ita verbum infinitivi modi præcedente hoc verbo *volo* extendit suam significationem ad proximum futurum, et non ad remotum, ut illud dicamur velle facere quod in proximo futuro facturi sumus, vel quod nos facturos tunc volumus.

Item cum dicatur voluntatem esse peccatum, obicitur : Ponatur quod ille habuit voluntatem interficiendi hominem et (73) interfecit, modo autem non habet illam voluntatem, sed poenitet non tamen propter Deum; nullum peccatum actuale fuit futurum in isto nisi voluntas interficiendi hominem sic posita; sed nulla voluntas interficiendi hominem fuit in isto quæ non desierit esse in isto. Ergo nullum peccatum fuit in isto quod non desierit esse in isto, nec postea aliquod peccatum incepit esse isto. Ergo nullum peccatum est in isto. Sed in contrarium sic mortale peccatum fuit in isto, nec postea poenituit, nec poenitet propter Deum; ergo illud peccatum modo est in isto. Imo etiam probari potest quod majus peccatum modo est in isto, quam prius fuerit in eo; quia cum prius sola voluntas in eo esset, contemptum poenitendi addidit voluntati, et contemptus mortale peccatum est. Ergo majus peccatum est in isto quam prius fuerit in eo.

Ad hoc dicendum quod peccatum dicitur esse in aliquo duobus modis, scilicet reatu et actu. Peccatum in aliquo est actu dum ab eo perpetratur; in aliquo dicitur esse reatu, quandiu mens ejus et conscientia maculata et obnubilata est illo peccato usque dum de illo peccato poeniteat et coneratur. Reatus autem tripliciter dicitur: scilicet pro culpa, pro poena, pro obligatione æternæ vel temporalis poenæ. Cum ergo voluntas interficiendi hominem heri fuerit in isto, licet modo non sit in eo actus, tamen est in eo reatus. Si autem quærat utrum reatus et actus sive exterior sive interior sint duo peccata, vel non, dicendum hoc incongrue dici. Sicut si diceretur hoc album et ejus albedo sunt vel non sunt quando non est connumeratio corporis ad suam proprietatem. Reatus autem quamvis non sit proprietas actus, tamen est quasi proprietas, quia actum deformat, et est deformitas actus.

Utrum autem contemptus majus peccatum sit quam voluntas, et utrum major sit contemptus quo homo facit peccatum eo contemptu quo homo contemnit poenitere, et utrum homo magis peccet et pejor fiat quanto diutius contemnit poenitere; hic inquirere non esset inutile. Nos tamen ad præsens hoc dimittimus; non enim consummationem apponere, sed principium et viam disputanti aperire proposuimus. Hoc tamen non est prætermittendum quod contemptus, reatus, actus, voluntas, pro uno peccato reputantur, non pro pluribus: sicut nomen [unum] significat substantiam et qualitatem et intellectum, non tamen significat plura, quia ista tria pro una significatione reputantur. Sed actus frequentius solet dici peccatum, quod inde est, quia actus patet sensibus humanis. Quod agimus, videmus, et non ita patet contemptus, vel reatus, vel voluntas, sicut et nomen [f. unum] principalis dicitur significare substantiam, quia substantia magis patet sensui quam qualitas vel intellectus.

(73) Videtur add. negatio non.

(74) Lib. 1 *Retract.*, c. 45, et l. *De vera reliq.*,

Item, sciendum quod omne peccatum provenit ex contemptu, et si non esset contemptus non esset peccatum. Nam si non esset contemptus non esset prævaricatio præceptorum. Et si nulla esset prævaricatio præceptorum, nullum esset peccatum, nec voluntate nec actu. Ergo si non esset **142** contemptus, non esset peccatum. Item, videtur quod voluntas quæ fuit in isto, non tantum reatu, sed actu sit in eo. Nam sicut eadem fides fuit in Cornelio qua credidit Christum nasciturum, et postea Christum esse natum, ita videtur quod eadem voluntas fuit in isto qui voluit hominem interficiendum a se, et qua postea voluit hominem fuisse interfectum a se.

Item, ad id quod dicitur voluntas esse peccatum, obicitur. Dicit Augustinus (74): « Omne peccatum usque adeo est peccatum voluntarium, quod si non esset voluntarium non esset peccatum. » Sed voluntas est peccatum. Ergo illud peccatum usque adeo est voluntarium, quod si non est voluntarium non est peccatum. Ergo peccatum quod est voluntas est voluntarium; ergo ex voluntate procedit. Iterum, illa tertia voluntas peccatum est et ex voluntate procedit, et ita usque in infinitum. Item, iste vult se velle peccare vel non; si dicat quod iste velit se velle peccare, hoc vult aliqua voluntate; et ita usque in infinitum ut prius. Si dicatur quod iste non vult se velle peccare, sed iste vult peccare, ergo vult aliquid quod non vult se velle, quod non videtur. Sicut enim quidquid verum est esse verum, est verum; quidquid necessarium est esse necessarium, est necessarium; et quidquid scit aliquis se scire scit; ita videtur quod quidquid aliquis vult se velle vult, et quidquid vult, vult se velle, quod iterum non videtur: nam multi sunt qui vellent et etiam volunt se velle declinare a malo, et tamen non volunt declinare a malo. Propterea si idem esset concupiscere quod desiderare, quare ita geminasset Propheta has dictiones dicens: *Animamea concupivit desiderare (Psal. cxviii)?*

Ad prædictas rationes per ordinem tenemus respondere. Quod ergo dicit Augustinus: « Omne peccatum usque adeo voluntarium, » etc., intelligendum est de actu exteriori qui ex voluntate procedit. Utrum de omni actu intelligendum sit exteriori, dubium est, propter actus qui fiunt ex ignorantia et fragilitate. Vel (quod majus est) intelligendum est tam de actu interiori quam de actu exteriori, quia tam iste quam ille ex voluntate procedit, non mala sed tantum bona. Voluntas enim non est nisi bonum, cum sit naturalis potentia animæ, et nil prohibet malum a bono habere originem. Ad id quod postea dictum est, dicimus quod quidquid vult aliquis se velle illud vult et e contrario, sicut quidquid scit aliquis se scire illud scit, et e contrario. (75) Sed notandum est quod duo motus sunt in homine: unus qui naturalis est et a natura datur homini, quo naturaliter movetur ad diligendum Deum, et odic-

cap. 14.

(75) *Doctrina Mag.*, II, d. 39, § ult.

dum malum. Nemo enim adeo malus est qui non naturaliter bonum diligit et malum odio habeat, quia etiam in Cain non potuit exstingui illa scintilla rationis (76). Est alius motus in homine quo, relicta cœlestium lege, homo se terrenis subiecit, et in eis delectatur. Primus dicitur superior, et iste inferior. Quandoque autem iste dominatur in homine, quandoque ille. Sed illud est sciendum quod homo simpliciter dicitur illud velle quod vult motu dominante; si dominetur inferior motus quod eo vult aliquis illud simpliciter [non] vult. Similiter est de alio. Cum ergo in quolibet malo dominetur malus motus scilicet inferior quæritur quid simpliciter vult? Vult motu inferiori, et econtrario. Unde patet quod iste non vult declinare a malo, sed tamen vellet declinare a malo; nam aliud est hoc quam illud. Hoc enim verbum, scilicet *vellem*, vel est præsens optativi modi, vel est præteriti imperfecti conjunctivi. Si sit optativi, subintelligitur hoc adverbium *utinam*, ut sit sensus, *utinam vellem esse bonus!* id est *utinam adesset mihi gratia, quæ quandiu aberit nunquam vere potero dicere volo esse bonus [et vellem esse rex (76*)]*! Aliud ergo est *vellem esse bonus*, quam *volo esse bonus*, et hoc multis patet exemplis, ut *vellem ire Romam*, si forte aliqua occurreret necessitas, vel *commoditas*, non tamen *volo ire Romam*.

Iterum cum dicat voluntatem esse peccatum, objicitur: *Penes voluntatem est omne meritum*. Et iterum: **143** *Voluntas pro facto reputabitur*. Ergo tantum meretur aliquis quantum meretur voluntate, nec plus nec minus. Ergo tantum debet homo puniri pro sola voluntate, quantum pro actu et voluntate. Ad hoc dicendum quod cum dicitur, *Penes voluntatem est omne meritum*, hic *penes* notat auctoritatem, quia omnis meriti auctoritas refertur ad voluntatem, etiam meritum actus; quia etiam actus auctoritate præcedit. Sic ergo *penes voluntatem est omne meritum*, sed non quantitas meriti; magis enim aliquis meretur voluntate et actu quam sola voluntate. Sed auctoritas merendi, ut dictum est, ad solam voluntatem refertur. Cum autem dicitur: *Penes charitatem est omne meritum*, *penes* hic denotat causam, id est charitas causa est omnis meriti. Quod ergo dicitur, *Voluntas pro facto reputabitur*, sic est exponendum, id est sicut aliquis pro facto puniatur, ita et pro voluntate. Non dico tantum pro hoc, quantum pro illo; sed ita pro hoc sicut pro illo. Hoc enim adverbium, *sicut*, non est adverbium quantitatis, sed similitudinis.

Item, quilibet malus potest habere malam voluntatem magis ad malum intensam, quam habeat. Ponatur quod aliqui duo sint mali et unus pejor altero, ut Cain et Judas; Judas sit pejor, Cain potest habere voluntatem intensam ad malum quantum Judas potest habere, et *penes voluntatem est*

A omne meritum. Ergo Cain potest esse tantum malus quantum potest Judas; sed quantumcunque Cain potest esse malus, tantum possibile est ipsum esse malum. Ergo possibile est Cain esse tantum malum quantum Judas potest esse malus. Ergo et hoc potest esse verum, Cain tantum esse malum quantum Judas potest esse malus. Ponatur ergo Cain esse tantum malus quantum Judas potest esse malus, et, quantum Judas potest esse malus, tantum Cain potest esse malus, et econtrario; ergo Cain est tam malus quam malus ipse potest esse. Quod autem Cain potest habere voluntatem tantum intensam ad malum quantum Judas potest habere, patet ex hoc quia nullus modus malitiæ, nullus finis potest excogitari usque ad quem possit extendi voluntas Cain, usque ad quem non possit extendi sive intendi voluntas Judæ, et econtrario; ergo tam intensam voluntatem ad malum potest habere unus, quam intensam potest habere alter. Item, aut possibile aut impossibile est Cain esse tantum malus quantum Judas potest esse malus; si possibile, opponitur ut prius; si impossibile, sed Judas aliquantum potest esse malus; ergo non tantum malus potest esse Cain. Eodem modo procedit quædam alia objectio de potentia Dei; hæc scilicet, possibile vel impossibile est Deum facere quæcunque bona potest facere. Si est possibile, ergo potest esse verum, ponatur. Deus ergo facit quæcunque bona potest facere. Si est impossibile Deum facere quæcunque bona facere potest, ergo necessarium est Deum non facere aliqua bona quæ potest facere. Ergo necesse est Deum aliqua bona non facere et ea posse facere. Ergo Deus aliqua bona non facit. Non ergo Deus omnia bona facit: *imperfectum meum viderunt oculi Dei (Psal. cxxxviii)*. Et ideo principia disputationis dedisse sufficiat: solutiones a majoribus vehementer investigator requirat.

CAPUT XV.

Utrum ignorantia excuset hominem a peccato.

Revertendum est iterum ad auctoritatem Augustini (77); et *Omne peccatum usque adeo est voluntarium*, etc. Hanc uno modo exposuimus tam de actu interiori quam de exteriori; alio modo tamen de actu exteriori (78). Utrum autem omni actui exteriori conveniret, in dubium reliquimus propter illos actus qui sunt ex ignorantia et necessitate, vel fragilitate naturæ, de quibus dicendum est. Et primo de his quæ sunt ex ignorantia. Fit autem peccatum ex ignorantia duobus modis, quando scilicet aliquis facit peccatum et non putat se **144** facere peccatum, ut si aliquis interficiat fidelem, putans hoc non esse peccatum; et in tali peccato est voluntas facti, et non voluntas peccati; quia ille qui facit hoc, vult facere, sed non vult peccare. Alio modo peccatur ex ignorantia, quando scilicet intendit facere aliquid, sed forte aliud

(76) Hæc Hieronym. ad 1 c. Ezech. ad hæc verba: *Et scintillæ quasi aspectus aris, etc.*
(76*) Uncis inclusa redundant.

(77) Mag., II, d. 22, § 8, 9 et 10.

(78) Aug., I. *De vera relig.*, cap. 14, ut sup.

quam facere proposuit, ignoranter facit, et casualiter ad aliud vertitur ejus actio, ut si aliquis volens liberare patrem suum a leone, dirigat sagittam in leonem ut eum interficiat, et sagitta casualiter percussit patrem suum et eum interficiat. Et hæc non est voluntas facti, nec voluntas peccati. (79) Utrumque peccatum aliquando excusatur per ignorantiam. Est autem multiplex ignorantia : quorundam qui scire possunt, sed nolunt; de illis dicitur : *Ignorans ignorabitur (II Cor. xiv)*; et ista est vincibilis, quæ discendo et studendo vinci potest : unde nullo modo excusari potest. Est alia ignorantia quorundam qui scire volunt, sed non possunt, et talis ignorantia non est vincibilis, quia nec discendo, nec studendo possunt eam vincere qui talem habent ignorantiam, quia forsitan hebes habent ingenium, vel madidam habent memoriam; et talis ignorantia quandoque excusari potest. (80) Est etiam alia ignorantia quorundam, qui nec renuunt scire nec cupiunt scire, et hæc non est excusabilis, quia *piger lapidabitur stercore bovino (Eccli. xxii)*. Prima ignorantia peccatum est; secunda poena est, et forsitan peccatum fuit ante baptismum. Quando ergo aliquis facit peccatum et non putat illud peccatum, excusatur per ignorantiam.

Quando verè aliquis aliquid intendit facere quod bonum est, et casualiter facit aliquid quod malum est, quæritur utrum malum illud excusari possit per ignorantiam, sicut fuit in eo qui dirigens sagittam ut patrem liberaret a leone, casu interfecit patrem. (81) Circa quod distinguendum est, utrum ille qui sagittam misit hoc fecit in charitate et ex charitate, et adhibita omni diligentia quam potuit adhibere. Ideo *ex charitate et in charitate dico*, quia si non erat in charitate, nec ex charitate hoc faciebat, mortaliter peccabat; ideo etiam dico *adhibita omni diligentia*. Nec refert utrum sagittam mittebat actione indifferenti, ludendo scilicet, vel spatiando sicut multoties solemus facere et projicere lapides, et hujusmodi, ad corporis delectationem. Nam si ita fuit, inexcusabile fuit. Refert etiam utrum talis actio prohibita erat, sicut legimus de Lamech qui venabatur ante esum carnum, quando nondum assueti erant homines venationi vel esui carnum, et etiam cæcus erat, et dum venaretur Cain interfecit. Unde pro minori peccato ei imputandum, quam si illud genus operis bonum esset. Omnes ergo hujusmodi circumstantiæ attendendæ et adhibendæ sunt. Si ergo iste sagittam misit ex charitate ut patrem liberaret, et adhibita omni quam potuit adhibere diligentia, excusatur per ignorantiam, nec est mortale peccatum.

Notandum autem quod non semper excusatur peccatum per ignorantiam vincibilem ita plene.

(79) Aug., *De natura et grat.* contra Pelag., c. 47, et l. iii *De lib. arbit.*, c. 22. V. etiam l. *De grat. et lib. arbit.*, c. 3.

(80) V. Aug. *De grat. et lib. De libero arb.*, cap. 5.

(81) V. Abelardum, l. iii in *Exposit. Ep. ad Rom.*,

A Sunt enim quatuor species ignorantiae : Est ignorantia ex obstinatione, qualis fuit in Pharaone et in quibusdam Judæis qui ex malitia volent ignorare. Est etiam ignorantia ex negligentia, quando homo negligit scire, quia juvenis est et non potest sustinere poenam, et hoc peccatum mortale est. Est etiam ignorantia ex superbia, ut si quis homo contemnat alium audire, quia dedignatur ab eo discere, quælibet istarum est mortale peccatum, nec alleviat peccatum. Unde etiam si sunt hic duo diaconi qui æque teneantur scire, magis peccat qui ignoranter peccat in aliquo genere peccati quam qui eodem genere peccati scienter, quia iste et contemnit ignorare, et contemnit in alio peccato. Est etiam ignorantia pia, qualem habebat Paulus quando persequabatur Christum; et hæc attenuat peccatum. Unde et ipse dicit (82) se facilius consecutum veniam fuisse, quia sic ignorabat. Hæc tamen ignorantia erat veniale peccatum, nec habebat bonam conscientiam quando sic persequabatur Paulus 145 quia licet non faceret contra conscientiam, tamen ejus conscientia erat indiscreta; unde et mala. Quamvis enim : *Omne quod non est ex fide peccatum sit (Rom. xiv)*, non tamen omne quod est ex fide, id est ex conscientia bonum est, si quis ignoret. Ignorantia ergo vincibilis, ut ait auctoritas (83), non plene excusat a peccato : « Quia non facit ut non ardeat homo, sed ut minus ardeat. » Unde Apostolus dicit : *Facilius consecutus sum veniam quia ignoranter persecutus sum (I Tim. i)*.

C Sed ad hoc objicitur : Videtur enim secundum hoc iste magis peccare qui patrem suum (volens interficere non patrem, sed feram) interfecit, quam ille qui leonem volens interficere ut patrem liberaret, patrem casu interfecit. Nam iste venialiter peccat, et tamen injungitur ei satisfactio tanquam pro mortali peccato, nec ad eam tenetur. Item, illa actio qua interfecit asinum, ex aliqua voluntate est, vel ex ea qua voluit interficere patrem, vel ex alia indifferenti; si ex ea qua voluit patrem interficere, cum ea sit tantum mala, et omnis actio mala cujus voluntas est mala; ergo ex ea interficiendo asinum mortaliter peccat. Item illa actio qua iste interfecit patrem, si est veniale peccatum, non potest esse ex illa voluntate qua vult patrem liberare ictu sagittæ, quæ voluntas tantum bona est, et informata charitate. Quidam non habent pro inconvenienti dicere quod illa actio, qua interfecit patrem cum vellet leonem interficere, ex nulla fuit voluntate. Alii dicunt quod voluntas illa, qua patrem voluit liberare, bona fuit et meritoria, utpote informata charitate et opus inde primo loco processurum (nisi aliud contigisset) bonum, scilicet liberare patrem; sed a latere fuit malum opus, malum scilicet inter-

pag. 625.

(82) I Tim. i : *Blasphemus sui et persecutor et contumeliosus; sed misericordiam Dei consecutus sum quia ignorans feci in incredulitate*

(83) Aug., l. *De gratia et lib. arbit.*, c. 3.

ficere patrem, quod tamen processit ex illa bona voluntate. Quod ergo dicitur: *Non potest arbor bona fructum malum facere (Matth. vii)*, intelligendum est primo loco, sicut e contrario. Mala est voluntas volentis interficere patrem, si tamen contingat quod volens hoc facere interficiat leonem, quia jam devorasset hominem nisi interfectus fuisset, illud opus, quod de genere bonorum est, non malum est ex illa mala voluntate a qua a latere non primo loco processit, et in illo opere nec meretur, nec demeretur homo, sed in prava voluntate.

Item, posito quod iste direxit sagittam in illum non causa interficiendi sed vulnerandi; ille est in lecto ægritudinis modo, et post morietur; nunquid majori subiacebit culpæ quando ille morietur? Ponatur etiam quod iste jam pœnituerit, et satisfactionem egerit: nunquid, quando ille decedet propter hoc vulnus, irrita erit illa satisfactio quam iste facit, quia non fuit sufficiens, eo quod ille mortuus est, et ita debebat ei injungi satisfactio pro homicidio, non pro vulneratione; et si iste non pœniteret donec ille moreretur, majori satisfactioni subjaceret? Quæritur etiam quando iste hominem interfecit, aut quando direxit sagittam, aut quando ille mortuus est? Si enim quando direxit sagittam: ergo tunc occidebat illum; ergo et ille tunc mortuus est. Si vero post quando iste mortuus est, ergo tunc cœpit esse homicida; ergo non statim post vulnerationem fuit homicida, et ita majori culpæ subjacuit quando ille mortuus est quam ante: ergo crevit voluntas peccati vel actio, quod falsum est. Item, posito quod iste voluit illum vulnerare, non interficere; statim post ictum missum mortuus est vulnerator, non statim vulneratus, imo post, obiitne ille existens homicida? Non videtur; quia nec actu, nec voluntate occiderat hominem quando mortuus est; nec videtur quod postea incepserit esse homicida quando vulneratus obiit, quia tunc ille non erat. Ad hoc potest dici, quod ex quo dedit ei vulnus quod fuit causa mortis, homicida fuit, licet hoc nesciretur donec ille moreretur.

Item iste intensiori voluntate movetur ad interficiendum patrem qui interfecit asinum, quam ille qui et patrem vult interficere et interficit. Ergo magis peccat in sola voluntate quam ille in voluntate et in actu; vel **146** non omnis causa merendi est in voluntate. Econtrario, ille peccat voluntate et actu; ergo magis peccat quam iste qui sola voluntate. Item, iste uno ictu interficit duos, quorum unum solum volebat interficere: ergo non peccat interficiendo illum ignoranter; sicut non meretur si duos salvet vita temporali, unum ex ignorantia, alterum ex industria; vel Deus prior est ad puniendum quam ad remunerandum. Item, Deus nullum opus remunerat ex ignorantia factum, et multa punit quæ sunt ex ignorantia; ergo prior est Deus ad puniendum quam ad remunerandum. Item, si Paulus scienter Christum persequeretur, minus acriter persequeretur, quia contra conscien-

tiam ageret, quam quando ignoranter; quia tunc putabat se obsequium præstare Deo; ergo magis peccavit persequendo ignoranter, quam si scienter faceret; quia si scienter hoc fecisset, non esset ibi nisi unus contemptus, et ignorantie et persecutionis; ergo magis peccavit ignoranter persequendo quam si scienter hoc fecisset. Item dicit Ambrosius super illum locum: *An divitias bonitatis Dei ignoras (Rom. ii)*, etc.: « Graviter peccas quia impunitatem promittis; gravius, quia contemnis; gravissime, quia ignoras. »

Item persecutio Pauli malum fuit, scientia tamen fuit bonum, et ignorantia malum: ergo malum potuit minui per unum eorum; ergo magis per bonum, quam per malum. Sed istud non valet, quia minuitur incestus Lot per ebrietatem quæ malum est, et peccata nostra per infirmitatem, quæ nisi esset, majora essent nostra peccata quam sint. Si enim illam haberemus firmitatem quam habuit Adam ante peccatum, majora essent nostra peccata, quam sint. Et ferrum etiam quod calidissimum est, magis calidum fit, apposita aqua frigida; si tamen admoveatur igni, non ideo calescit.

Et nota quia major est contemptus fornicationis, comite existente scientia, quam sit contemptus ignorantie simul cum contemptu fornicationis: quia licet ignorantia et prosit et obsit, plus tamen prodest diminuendo illud peccatum cuius est comes, quam obsit, faciendo ignorantem. Sicut iste qui interponit baculum, illo volente illum percutere gladio, plus prodest liberando a majori pœna quam obsit inferendo ei minimam pœnam ictu baculi; et sic perit illa objectio, quæ sic solet fieri. Si nulla omnino adesset ignorantia, in nullo excusaretur in isto peccatum fornicationis, vel aliquod tale peccatum, quod quis non putat esse peccatum mortale; quia adest ignorantia, excusatur peccatum fornicationis. Ergo, cum major adest ignorantia, magis excusatur: sed ipsa ignorantia hujus rei peccatum est in se. Ergo quantum aggravaret peccatum fornicationis per se comite existente justitia [scientia], tantum aggravat peccatum fornicationis et ignorantie simul: quia, quantum remittitur, et attenuatur de peccato fornicationis quæ in eo esset peccatum per se, si sola adesset, tantum adjicitur peccato ignorantie; et ita tantum gravant hæc duo quantum illud per se gravaret, et ita in nullo videtur ignorantia peccatum alleviare.

Quod autem supra dictum est in auctoritate, *gravissime peccat qui ignorat*, intelligendum non quantum ad genus peccati. Non enim gravius est ignorare quam contemnere, sed quia difficilius est eum, qui putat scire bonum, instruere, quam qui simpliciter nescit. Nam simplex labor est nescientem instruere, duplex, male instructum reformare.

Item, posito quod iste prius fornicabatur et nesciebat hoc esse peccatum, et ideo non pœnitet, pœniteret autem si sciret: iste scit fornicationem fuisse

in se, et sciebat tunc fuisse peccatum, modo autem nescit esse vel fuisse peccatum. Ergo majus peccatum fuit in eo fornicatio, dum aderat scientia, quam sit, dum adest ignorantia; et ita fornicationis peccatum minoratum est sine contritione et pœnitentia, quod videtur impossibile. Omne enim peccatum ex quo non deletur per pœnitentiam, crescit, nunquam decrescit, quia semper comitem habet contemptum pœnitendi. Imo potest probari **147** quod plus peccat nunc quam prius, quia contemptui fornicationis, qui non est minoratus in eo, similiter adjecit contemptum ignorantiae. Ergo plus peccat quam prius, quod concedimus. Talis enim ignorantia non potest esse nisi crassa.

Quæritur quoque de illo qui accedens ad ancillam putavit se dormire cum utore, videtur illa ignorantia eum excusare tunc a mortali peccato; quod non videtur, quia ille concubitus non fuit legitimus; igitur fuit fornicatio; ergo mortale peccatum. E contrario si fuit veniale, cum iste nunc primo sciat se ad ancillam accessisse, videtur quod modo sit mortale, et ita crevit in eo reatus peccati, vel veniale factum est mortale. Ad quod dicendum quod si alibuit omnem diligentiam quam adhibere potuit, veniale fuit et est; si tamen contemnat de eo pœnitere, ille contemptus est mortale peccatum. Item posito quod iste ignorat fornicationem esse mortale peccatum, et habeat multa peccata mortalia, et incipiat discere quod hoc sit mortale peccatum, po ito quod hoc didicit, non jam ignorat hoc esse peccatum, et ita illa ignorantia quæ erat mortale peccatum in eo, non est in eo, et ita remissum est ei aliquod mortale peccatum sine alio mortali quod erat in eo, et sine contritione et pœnitentia, quod est impossibile. Ad quod dicendum quod adhuc est in eo ignorantia quantum ad reatum. Item, iste sacerdos potest pœnitere de ignorantia. Ponatur: Iste pœnitet de ignorantia quæ est in eo actuale peccatum et conteritur de illa; illa ergo transit actu et reatu; vel si transit reatu et non actu, ipsa est originale peccatum. Nam hæc differentia inter originale et actuale, quia ista transeunt actu et non reatu.

Ob hoc dixerunt viri magnæ auctoritatis non irrationabiliter, ignorantiam esse originale peccatum. Hoc autem ita astruebant: Duo bona erant in anima hominis: cognitio veritatis et amor ejusdem; et unum eorum distinctum est per concupiscentiam mali, alterum per ignorantiam boni. Quare ergo non dicitur ignorantia boni originale peccatum, sicut et concupiscentia mali? Et ita deletur per baptismum, sicut et concupiscentia quantum ad reatum, non quantum ad actum. Item, sicut ire post concupiscentiam (sine qua homo esse non potest) est mortale peccatum, ita ire post

(84) V. Aug., lib. 1 *Retract.*, cap. 45: Qui peccat ignorans, voluntate utique facit, etc. Et qui concupiscit adversus spiritum carne, non ea quæ vult facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit quod vult; sed si vincitur, concupiscentiæ consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult.

A ignorantiam et ignorare necessaria ad salutem (cum tamen possint hæc plene sciri) est mortale peccatum. Dicunt ergo qui in hac opinione non sunt, quod de ignorantia potest iste indiscretus sacerdos pœnitere, et desinit esse in eo quantum ad reatum, nec ideo aliquid incipit scire, vel aliquid desinit ignorare, sicut iste litteratus qui est in mortali peccato non habet donum scientiæ quod est Spiritus sancti, quia sic haberet charitatem, et cum incipiet habere per contritionem non incipiet aliquid scire. Utrum tamen possit manere indiscretus sacerdos in executione officii, et postquam pœnituerit de ignorantia, non asserimus, cum dicat Augustinus super quadragesimum psalmum: « Non recte psallit quid quod psallit non intelligit. »

B (84) Solet quæri utrum eadem sit ignorantia qua iste ignorat astra esse paria, et legem Evangelii? quod non videtur, quia ista est mortale peccatum, illa non; quod si alia, eadem ratione, tot ignorantia quot ignorata, et tot scientiæ quot scita, tot fides quod credita: sed hæc inquirere magis est curiositatis, quam utilitatis. Ex prædictis patet quod actus illi qui sunt ignoranter, ex voluntate sunt, similiter et illi qui sunt ex necessitate ut primi motus; de quibus post dicemus.

CAPUT XVI.

Verum omnis actio ex intentione et fine pensetur.

(85) Transeundum est igitur ad tertium eorum quæ præhabita sunt capitula, quod fuit, utrum omnis actio ex intentione et fine pensetur, id est, utrum dicatur actio bona vel mala secundum intentionem et finem? Quidam dicunt quod omnis **148** actus naturaliter bonus est, sed tamen proprie debet dici indifferens usque dum ex fine bonus esse vel malus judicetur. Ait enim Ambrosius in libro *De officiis* (86): Affectus tuus operi tuo nomen imponit. » Et Augustinus (87): « Opus bonum intentio facit, intentionem fides dirigit, non multum attendas quid homo faciat, sed cum facit quid facere intendat, quo lacertos optimæ gubernationis dirigat. » Alii dicunt actuum alios esse bonos, alios malos, alios indifferentes. Actus quos constat esse bonos vel malos non judicantur ex fine boni vel mali, sed illi tantum qui nec simpliciter boni, nec simpliciter mali sunt, sed indifferentes ex fine pensantur. Mali vero bono fine fieri non possunt, nec boni malo, et inducunt, hanc auctoritatem (88): « Servilis timor non est in charitate; in quo si bonus fiat, non tamen bene, id est bono fine. » Quod ergo dicit Ambrosius: « Affectus tuus operi tuo nomen imponit. » Et Augustinus: « Bonum opus intentio facit, » etc., retorquent ad actus indifferentes; hujusmodi enim actibus affectus nomen imponit.

(85) Mag., II, d. 40.

(86) *Officiorum* lib. 1, c. 30.

(87) Aug. *Præfat.* in Psal. xxxi.

(88) Sic apud Mag. hic, ex August. tract. 9, super I Joan. Ep.; sed non exstat eo loci apud August. illa sententia.

(89) Augustinus tamen aliter videtur velle. Dicit enim quod actus boni et actus mali indifferenter pensantur ex voluntate et fine: finis enim voluntatem, voluntas actionem informat: illos enim actus quos constans esse malos non judicat bonos vel malos ex fine, quia ex se mali sunt. Licet enim interdum judicantur fieri bono fine, tamen in eis, nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit prava, quia talis actio nulla bona voluntate potest fieri. Inter quas actiones quidam ponunt actum Judæorum quos bonum finem dicunt sibi posuisse Christum crucifigendo, et tamen eorum actionem perversam et voluntatem malam fuisse certum est. Unde ipse dicit (90): « Ea quæ constat esse peccata nullo bono causæ obtentu nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione sunt faciendæ; » et paulo post: « (91) Quod facinus non dicatur recte posse fieri, non impune tantum, verum etiam gloriose ut in eo non timeatur supplicium, sed speretur et præmium; si semel concesserimus in malis actibus non quid fiat, sed quare fiat esse requirendum, ut quæcunque, pro causis bonis sunt, nec ipsa esse mala judicentur. » De bonis autem et de indifferenter actionibus nulla fit exceptio secundum Augustinum, quin ex fine voluntas, et ex voluntate actio bona vel mala judicetur: ideoque, cum ex affectu dicitur nomen operi imponi in bonis et indifferenter actionibus, vera est regula. In malis autem excipiuntur ea quæ per se mala sunt, quæ potius voluntatem faciant malam, quam ex voluntate fiant mala.

(92) Pro regula igitur collige omnia hominis opera secundum finem et voluntatem judicari mala vel bona, exceptis his quæ sine prævaricatione fieri nequeunt. Quæ tamen non ideo excipi ab Augustino dicunt quod nunquam bonam voluntatem, aut bonum finem habeant, semper enim sunt malo fine et mala voluntate, sed quia videntur habere bonum finem. Qui enim aliena furatur ut patrem aliat, bono fine facere videtur, scilicet causa alendi patris. Non tamen hic est finis, nam iste bonus est. Sed hujus actionis alere patrem ex furtis, quem finem constat esse malum. Qui enim de rapina sacrificium Deo offert, idem facit ac si filium in conspectu patris victimet (93). Et Isaias in *holocaustum* (Isai. Lxi). Non enim accepit Dominus mercedem canis aut prostibuli, sicut in lege continetur (Deut. xxiii). Unde et dicunt Augustinum supra caute fuisse locutum, cum dixit (94): « Quasi bono fine, velut bona intentione. » Non enim simpliciter dixit, bono fine, bona intentione; sed addi-

dit, quasi et velut, quia talia non sunt bono fine, sed fine qui putatur bonus, et non est. Ex hoc jam patet quod qui pecuniam male acquisitam pauperibus erogat, ex hoc ipso peccat.

Sed contra objicitur sic: Iste quod male acquisivit dat hoc Ecclesiæ, et orat eam ut impetret ei primam gratiam. Ecclesia illa tenetur orare pro eo, et orando impetrat primam gratiam. Iste meruit ab ista Ecclesia ut oraret pro illo: ergo illa datio fuit ei meritoria. Ergo non fuit mortale peccatum in eo. Item, ex naturali pietate, de eo quod male acquisivit, viscera indigentis reficit et qui tantum iudicabat, quod nisi ei succurreret, statim ille deficeret. Ergo illud opus bonum fuit, vel saltem meritorium temporalis boni. Item, nisi illum cibasset in articulo mortis, mortaliter peccasset. Ergo quia illum cibavit de pecunia male acquisita, non peccavit. Item, posito quod iste habeat viginti solidos, quorum decem habuit ex usura, alios decem de bono lucro; certum est quod, dum est in mortali peccato, de illis quos bene acquisivit potest facere elemosynam, quæ licet non sit ei ad meritum vitæ æternæ, valet tamen ad bonum temporale habendum, vel ad mitigationem pœnæ gehennalis, si tunc decederet, et illis aliis decem quos male acquisivit non potest facere opus quod sit ei meritorium alicujus boni, imo etiamsi alii indigenti ex naturali pietate det, et ex hoc ipso mortaliter peccat quod alienam rem nemini dare licite potest, etiamsi totum det quod habet, auget peccatum, non minuit reatum, ut dicit Augustinus (95). Queritur ergo an istos viginti solidos, quos permiscuit nec separare potest, possit dare licite, ita quod illa datio sit ei meritoria alicujus boni temporalis, et ita non sit in eo mortale peccatum.

Ad hoc dicendum quod *modicum fermenti totam massam corrumpit* (I Cor. v), nec potest iste mereri aliquod bonum, illud dando, imo ex ipso peccat quod alii dat quod suum non est, sicut si tibi auferam cappam ut dem argenti, pecco: non possum istud facere ex naturali pietate, quia ipsa naturalis pietas repugnat, cum huic aufero ut alii dem. Nec etiam dico quin peccem si reinream, quia tunc etiam magis pecco: « Pejus est enim concupiscendo quam miserendo rapere (96). » Horum enim duorum non ideo bonum est alterum quia pejus est eo reliquum, licet levius unum, cum gravius alterum. Nec tenetur Ecclesia illa quæ ab isto accepit pecuniam, pro eo orare, quia nec recipere debet, si etiam male acquisitam. Quod si nescierit unde ille acquisierit, tenetur quidem orare; sed oratio illius impeditur propter mala merita illius.

Si objicitur de Phinees qui transfixit Judæum et

in patris sui.

(94) Mag. hic, § d.

(95) Serin. 15, in *Appendice* de diversis. Etiamsi totum tribuat quod a bstulerit, addit potius peccata sua quam minuat.

(96) Aug, c. 8, l. contr. *Mend.* (Pejus est enim qui concupiscendo quam qui miserendo furatur.)

(89) Vide librum contra Mendac. in cap. 7, etc.

(90) Cap. 7, contra mend.

(91) Ibid., sed verbis tum mutatis, cum detra-

ctis.

(92) V. Mag. hic, § c.

(93) Eccli. xxxiv. *Qui offert sacrificium ex substantia pauperum quasi qui victimat filium in consec-*

Radamitidem, quod opus fuit de illis operibus quæ sine prævaricatione fieri nequeunt, dici potest quod illud opus bonum fuit, quia inspiratione divina et zelo justitiæ Dei hoc fecit; et ideo non solum in illo opere non peccavit, sed vitam æternam promeruit. Nullum enim opus adeo malum est in se, quod si faciat homo ex præcepto Dei, vel inspiratione Spiritus sancti, et, ut ei a Deo præcipitur, quod non bonum faciat; Deus enim super omnem legem et omne præceptum. Unde, si in aliquo videatur Dei præceptum a lege dissentire, potius datori legis quam legi datæ obtemperandum.

Sed objicitur hic de Maria Magdalene, quæ de eo quod male acquisivit, emit unguentum et Domini pedes unxit, scientis tamen illud unguentum male ab ea comparatum. Ideo inter male acquisita distinguunt: Dicunt enim quæ quod mulier proprii corporis expositione acquisivit, suum est, licet in peccatis comparatum; et si inde pœniteat, eleemosynam facere potest: sed quod de usura habetur, rapina est; nec illius qui acquirit, imo tenetur ei reddere a quo habuit; nec etiam cum reddit ex charitate (licet mereatur ob hoc), eleemosynam facere dicitur. Non ideo tamen illud dicimus quod sit constans Mariam illud unguentum de lucro corporis sui emisse, cum patrimonium (97), unde emere potuit, habuit. Si quis igitur finem actionis vocet intentionem, verum est quod omnis actio ex fine judicatur bona vel mala, et omnis actio bona est cujus intentio bona est, et convertitur. Similiter omnis actio mala cujus intentio mala, et e contrario: nam intentio comprehendit voluntatem et finem, ut supra satis evidenter distinximus inter voluntatem et finem et intentionem. Non omnis actio ex fine judicatur, sed 150 illa sola quæ bona est in se, vel indifferens. Ergo, si jaectantiæ causa pascitur pauper, illa actio mala est quia malus finis; et ex hoc ipso peccat homo, et maledictioni subiacet. Sicut dicit Jeremias: *Maledictus qui facit opus Dei fraudulenter (Jer. XLVII)*. Quod exponens Gregorius, ait (98), fraudem illam committi, vel pro temporalis rei præmio, vel pro laudis verbo, vel pro iudicii humani gratia. « Solus enim in opere Dei fraudem non facit qui cum ad studia bonæ actionis vigilat, nec ad corporalis rei præmia, nec ad laudis verba, nec ad humanam iudicii gratiam anhelat: verenda enim sunt opera, testante beato Job, ne bona nostra latrocinantem fraude nostris actibus terrenæ concupiscentiæ se ingerant. » Nec tamen dicimus semper eum mortaliter peccare qui laudem temporalem diligit, nec eum qui ad hæc principaliter tendit. Dominus enim pulverem de pedibus extere jubet (*Matth. x; Marc. vi; Luc. ix*). Sed dicit aliquis, si pascere pauperem causa inanis glo-

riæ est mortale peccatum, ergo non remuneratur temporali præmio: cui contrarium videtur quod Dominus dicit de hypocritis: *Amen dico vobis, receperunt mercedem suam (Matth. vi)*. Sed hoc dictum est ironice, quia hæc erat merces quam quærebant, et hanc jam receperunt.

Sed et iterum objicitur, posito quod iste discat divinam paginam ut postea impugnet, postea respiciet, et sicut Catholicus prædicabit. Iste ex claritate pœnitebit cujuslibet peccati sui: ergo de exercitio quod modo habet in studio, quia peccatum est in eo mortale propter malam intentionem: ergo volet se non didicisse; ergo placebit ei quod didicit, illud discere est mortale peccatum: ergo placebit ei quod mortaliter peccavit. Item, posito quod addiscit bono fine, postea apostatat: *Melius est viam veritatis non agnoscere quam post agnitam retro ire (II Petr. ii)*. Iste scit agnitionem veritatis esse sibi ærurum majoris damnationis: ergo dolere debet de eo quod veritatem agnovit et didicit. Ad hoc dicendum quod non debet dolere quia didicit, sed quia tali fine didicit, et quia apostatavit, sicut qui charitatem habuit, non quia habuit, sed quia amisit.

(99) Item, eum sit dictum omnem actionem bonam ex bono fine fieri bonam, quæritur an hoc generaliter sit verum? Si enim ita est cura iste qui est in mortali peccato de pecunia bene acquisita eleemosynam dat hac intentione ut reficiat indigentem, etiam propter Deum, bonum opus videtur facere, et ita qui est in mortali peccato bona opera facit. Quod etiam Augustinus confirmat sic (100): « Servilis timor non est in charitate, in quo si fiat bonum, non tamen bene. » Quod etiam super illam locum psalmi (1): *Passer invenit sibi domum, et turtur nidum ubi reponat pullos suos*. Dicit quod infideles bona opera faciunt, sed non in nido Ecclesiæ, id est in fide, et ideo conculcantur pulli eorum. Quibus tamen contradicere videtur quod dicitur: *Omne quod non est ex fide, peccatum est (Rom. xiv)*; tota vita infidelium peccatum est (2). Et David: *Omnia opera ejus in fide (Psal. xxxii)*. Et Jacobus: *Qui in uno offendit reus est omnium (Jac. ii)*. Et Augustinus (3): « Si quid ita sit quod ad charitatem, quæ est dilectio Dei et proximi, non referatur, nondum sit quemadmodum oportet fieri, et si fieri videatur. »

(4) Hæc omnia de facili ad concordiam revocantur, si dicatur omne opus quod sit ductu pietatis, a quocunque fiat, bonum esse. Sed bonum multis modis dicitur, pro utili, pro remunerabili, pro signo boni, pro spe boni, pro licito, et forte alijs modis, nullumque opus bonum, id est vitæ æternæ meritorium, nisi quod sit ex charitate: sed non

Joan, etc.

(1) Psalm. LXXXIII, hæc. Aug. sed alijs verbis.

(2) Hæc in l. Sent. Prosperi. Sent. 106.

(3) Aug., *Enchirid.*, cap. 121 et ult. Vide sub finem præfat. in p. xxxi

(4) Al. g. sup. § c.

(97) Et hoc de pia muliere certo certius credendum.

(98) Lib. ix, in c. 9, Job c. xvii, circa med., sed verbis quibusdam immutatis.

(99) Mag. 2, d. 41.

(100) V. Psal. cxxvii, ser. 13. *De verb. cap. 41, in*

solus opus illud bonum est. Nam si quis infidelis A
 inopiam indigentis relevaverit, bonum facit, id est
 signum boni, et remuneratur illud opus temporali
 premio. Illud tamen opus quod sit de genere bono-
 rum, et ab aliquo sit malo sine, bonum est, id est
 si fieret in charitate bonum esset, tamen malum
 est ex affectu et etiam de genere malorum, ut re-
 fectere pauperem causa inanis gloriæ. Vel secundum
 filios qui, tripartito dividentes actus, dicunt bona
 opera non posse fieri malo sine, sicut nec mala bono,
 potest dici quod bona **151** sunt illa opera, id est
 de genere bonorum, tamen mala dicuntur, propter
 eos qui ea faciunt qui mali sunt et ex hoc ipso
 peccant.

CAPUT XVII.

Utrum diversi sint et oppositi fines bonarum volun- B
 tatum sicut et malorum? ubi determinatur, an sit
 servandum Deo pro temporalibus.

De quatuor prenotatis capitulis, quartum quod
 restat, prosequendum, utrum scilicet bonæ volun-
 tates diversos et oppositos fines habeant? quod vi-
 detur: iste enim laudat sive diligit Deum pro
 temporalibus, et Deum laudat propter Deum: ecco
 bona est voluntas istius, et isti fines diversi sunt;
 ergo bona voluntas diversos fines habet. Quod ta-
 men Deus diligendus non sit propter temporalia,
 ita ostenditur indirecte: Iste diligit Deum pro tem-
 poralibus; ergo non diligit eum gratis. Item legitur
 in Job Satan dixisse, Job non diligit Deum gratis;
 trahet enim temporalia (Job 1). Item: « Qui Deum
 laudat pro divitiis, petit ut divitiæ ad ipsam veniant C
 non ut Deus. » Hoc dicit Augustinus (5). Item, ille
 diligit Deum pro temporalibus, non dicitur: ergo laudat
 gratis, et ita diligit Deum gratis et non gratis. Item Sa-
 tomon ait: *Divitias et pauperem non dederis mihi, Deus*
(Prov. xxx). Et Augustinus (6): « In veritate Deum in-
 vocat qui eum propter se, non propter aliud invo-
 cat. » Sed qui propter divitiis eum invocat, propter
 aliud quam propter se illum invocat. Ergo qui
 propter divitiis eum invocat non in veritate eum
 invocat, et ita propter divitiis non est invocandus.

(7) Quod autem Deus diligendus pro temporalibus,
 et orandus, et laudandus sit, ostenditur. Deus
 laudandus est pro universis beneficiis suis: ergo
 pro temporalibus. Item, iste non agit gratias Deo
 pro temporalibus a Deo sibi collatis: ergo est in-
 gratus. Item, divitiis licite possunt haberi: ergo
 licite possunt peti. Item, nemo absque necessariis
 corpori jugiter et libere potest servire, sed nemo
 absque temporalibus potest habere necessaria cor-
 poris: ergo nemo absque temporalibus potest Deo
 servire: ergo temporalia petenda sunt, et ita Deus
 orandus est pro temporalibus. Item legitur quod
 Jeremias mittebat epistolas suas Hebræis qui erant
 in captivitate, ut orarent pro pace principis, quia
 in ejus pace eorum pendebat liberatio; et ita pro

pellenda tribulatione petendum est. Præterea, ec-
 clesia quotidie orat pro pace, pro frugibus et hu-
 jusmodi temporalibus.

Super hoc nobis videtur quod Deus laudandus,
 diligendus, orandus est pro temporalibus. Sed caute
 intellige hanc propositionem: potest enim notare
 finem finalem, et finem qui ad alium tendit. Si
 finem finalem, falsum est; si finem qui ad alium
 tendit, verum est. Sic cum dicitur: iste optat
 medicum propter potionem, si propter notet finem
 finalem, falsum est: finaliter enim eum optat
 propter sanitatem. Si propter notet finem qui ad
 alium tendit, verum est. Itaque Deus diligendus est
 pro temporalibus, ut scilicet per bona temporalia
 eum acquiramus, et non propter se, sed propter
 Deum, ut non in eis finem ponamus, ut non ibi
 stemus, sed in eis meditantibus, Deum, qui finis
 est finalis, diligamus. Quod ergo primo dictum est:
 iste laudat Deum pro temporalibus, non ergo gra-
 tis. Fallacia. Iste salvatur pro meritis suis, non
 ergo gratis, falsum est; quia meritum non excludit
 gratiam, vel e converso. Quod postea dicitur Satan
 dixisse: *Job non diligit Deum gratis (Job 1)*, habet
 enim temporalia, non est verum. Imo tunc diligebat
 eum gratis, quod postea probatum est, quando
 amissis omnibus, corpus ejus ita ulceratum est
 quod etiam scaturiebant vermes de corpore ejus.
 Ceteræ vero rationes quas induximus, solvantur
 de facili, distincta multiplicitate hujus præpositio-
 nis, pro.

Sed huic solutioni videtur obviare Augustinus,
 dicens: *Ne constituatis 152 vobis duos fines ut*
regnum petatis propter se, temporalia propter illud,
nec solam, vel etiam cum eo temporalem mercedem.
 Ecce hic videtur ostendere quod per se temporalia
 non sunt appetenda, nec etiam regnum propter
 regnum. Illam autem auctoritatem sic exponimus:
 Ne statuatis vobis duos fines, id est oppositos. Isti
 autem fines, scilicet diligere Deum propter tempo-
 ralia, et propter se, non sunt oppositi fines, quo-
 niam hoc est propter illud: postea supplendum est,
 sed unum scilicet ut petatis regnum propter se, et
 temporalia propter illud. Omnia enim propter
 regnum petenda sunt: quod qui facit non sibi duos
 fines constituit. Quod postea sequitur, propter
 regnum tantum debemus omnia operari, non so-
 lum vel cum regno Dei temporale meditari
 non est. Nec enim hæc duo tanquam duos fines de-
 bebimus proponere nobis, sed unum propter alterum.

Cum igitur et æterna et temporalia petenda
 sint, et tamen hæc propter illa, sciendum est quod
 temporalia aliter petenda sunt quam æterna. Debemus
 enim æterna petere secure, aperta fronte, quoniam
 omnibus patet ea nobis esse necessaria. Tempora-
 lia autem non debemus ita aperte petere, sed cum
 quadam conditione, ut si dicam: *Deus omnipotens*

(5) Aug. in Psal. lxx: Qui invocat Deum ut dives
 fiat, Deum non invocat: hoc enim invocat quod ad
 se vult venire. Vide seqq.

(6) Vide etiam quæ habet in Psal. lxxv, in fine, et
 in Psal. lv et cxlvi sub finem.

(7) Vide Aug. sup

tens, da mihi hæc et hæc, si scis ea mihi esse utilia. A Et quod ita debeamus exemplo Christi qui dixit : Pater, si fieri potest transeat a me calix iste (Matth. xxvi; Marc. xiv; Luc. xx). Non dixit simpliciter transeat, sed, si fieri potest; et etiam subiunxit : Veruntamen non sicut ego volo sed sicut tu vis, fiat voluntas tua (ibid.). Similiter beatus Martinus, cum propter utilitatem fratrum clamantium : « Cur nos, Pater, deseris, aut cui nos desolatos relinquis? » peteret se vivere, non ita aperte petit, sed cum determinatione tali : « Si adhuc populo tuo sum necessarius, non recuso laborem, fiat voluntas tua. » Ad Christi et Martini exemplum petamus temporalia. Solent quidam circa hanc quæstionem quasdam incongruas comparationes formare. Utrum scilicet Deus æque laudandus sit pro temporalibus et æternis, et æque orandus pro illis : quod quoties audieris, incongruitatis argue locutionem, sicut si dicatur : Iste æque cito vadit Papiam ac Romam, et iste æque desiderat medicum et sanitatem, vel vinum et saporem vini.

Item, videtur aliqua voluntas non solum diversos sed etiam adversos fines habere, ut, iste peccat et peccare vult, quoniam delectatur in peccato suo, et quoniam scit misericordiam Dei tantam esse, quod ipsa sufficit ad omnium peccatorum deletionem. Ecce duos fines proponit iste quorum uterque malus est, quoniam delectari in peccato malum est, et etiam ita considere in Dei misericordia, peccatum est, ut scilicet propter nimiam confidentiam peccare non timeamus : hoc enim est peccare in Spiritum sanctum, et nunquam huiusmodi peccatum remittitur (8). Unde : Qui peccat in Spiritum sanctum, nec in hoc sæculo, neque in futuro remittetur ei (Luc. xii). Et Joannes : Est peccatum ad mortem, non pro eo dico ut quis oret (I Joan. v). Et : Maledictus omnis qui peccat in spe. Unde videndum est quid sit peccatum in Spiritum sanctum, prius tamen ostenso quot sint ejus species quæ sunt duo, obstinatio et impugnatio veritatis. Obstinatio est indurata in malitia mentis pertinacia, qua fit homo impœnitens. Obstinatio autem duæ sunt species, desperatio et præsumptio. Desperatio est qua aliquis diffidit de Dei misericordia, æsimans peccati magnitudinem divinæ bonitatis excedere quantitatem. Præsumptio est qua aliquis misericordiam Dei abutens, et in ejus bonitate ultra quam satis est confidens, Dei justitiam evacuarè contendit.

Dicitur autem tam præsumptio quam desperatio peccatum in Spiritum sanctum, et non sine ratione. In desperatione enim æstimat aliquis magnitudinem peccati excedere quantitatem bonitatis Dei, et ita diminuit quantitatem bonitatis, quantum in se est; ut qui dicebat : Major est iniquitas mea quam ut veniam merear (Genes. iv). Bonitas autem Dei proprie et principaliter **153** dicitur

A Spiritus sanctus, sicut amor Patris et Filii proprie dicitur Spiritus sanctus. Similiter autem in præsumptione est abusus misericordiæ et bonitatis Dei quantum in homine est, in hoc quod aliquis nimis in ea confidit, et præsumit ipsam dimittere omnia peccata imposita, quod libertatem dando in occasionem carnis, licentiam det peccandi. Quod qui facit quantum in se est, justum eum non esse contendit. Notandum tamen (9) quod qui ita peccat, similiter peccat in Patrem et Filium sicut in Spiritum sanctum. Communis est enim offensa trium personarum, secundum appropriationem nominis et non rei dicitur peccare in Spiritum sanctum, quoniam peccat in bonitatem Dei cujus nomen, et non res, appropriatur Spiritui sancto, cum Pater et Filius et Spiritus sanctus sint una bonitas.

Quæritur autem utrum omnis desperatio vel præsumptio sit peccatum in Spiritum sanctum? quod quidam dicunt, et tale peccatum ideo dicitur irremissibile, non quia non possit remitti, sed quia non de facili; potest enim remitti per pœnitentiam. Unde : Convertam eos in profundum maris (Psal. lxxvii); et alibi : Mittit crystallum suam sicut buccellas (Psal. cxlvii); et alibi : Qui eduxit viuctes in fortitudine, similiter eos qui exasperant, qui habitant in sepulcris (Psal. lxxvii). (10) Sunt autem alii qui dicunt quod non omnis præsumptio vel desperatio est peccatum in Spiritum sanctum, nisi illa scilicet quam comitatur impœnitentia finalis, id est de qua nunquam aliquis pœnitebit; et secundum istos tale peccatum irremissibile dicitur, quia non remittitur. Nunquam enim pœnitebit aliquis de eo, semper enim comitabitur hoc peccatum impœnitentia finali. Sed quæritur ab eis, cum nemo, ut ipsi dicunt, de tali impœnitentia pœnitebit, utrum de eo poterit pœnitere. Quod si dicatur sic, contra : De hac impœnitentia nemo poterit pœnitere. Ergo ipsa nunquam poterit remitti, cum ipsa peccatum sit. Quod de impœnitentia finali nemo poterit pœnitere, probari potest indirecte; iste pœnitebit de impœnitentia finali, ponatur. Ergo desinet eam habere. Ergo eam habebit. Ergo erit pertinax usque ad finem vitæ. Ergo de nullo peccato pœnitebit. Non ergo de impœnitentia finali pœnitebit. Item si de impœnitentia finali pœnitebit, de nullo peccato pœnitebit. Eam habebit usque ad finem vitæ, et si eam habebit usque ad finem vitæ, de nullo peccato pœnitebit. Ergo si iste de impœnitentia pœnitebit, de nullo peccato pœnitebit, sed in contrarium. Si de impœnitentia pœnitebit, de hoc peccato pœnitebit. Ergo si de impœnitentia pœnitebit, de aliquo peccato pœnitebit. Et ita videtur posse ostendi quod nullus de impœnitentia finali possit pœnitere.

In contrarium tamen sic. Aliquis potest pœnitere plene et perfecte de aliquo peccato; sed non potest perfecte pœnitere de uno quin pœniteat de omni.

(8) Mag. 2, d. 43.

(9) V. Ambros., l. 1 de Spiritu S. c. 3 in fin.

(10) Vide Aug. Exposit. ad hæc loca ad quæ alludit auctor.

Ergo potest pœnitere de impœnitentia finali. Item, nemo damnatur nisi quia non pœnitit. Ergo nemo damnatur nisi propter impœnitentiam finalem. Ergo nemo damnatur, nisi quia peccat in Spiritum sanctum: quod falsum est. Si dicat iterum quod aliquis potest pœnitere de impœnitentia finali, quæritur; quando? Aut enim post mortem, aut ultimo momento vitæ suæ, aut ante ultimum momentum: sed certum est quod post mortem non est locus pœnitendi. Si vero ultimo momento vitæ suæ pœnitebit, ergo illa impœnitentia non est finalis. Et si ante ultimum momentum pœniverit, ergo multo minus erit finalis. Et ita nunquam poterit aliquis de hoc pœnitere.

Dicunt quidam quod nemo potest pœnitere de impœnitentia finali. Hoc enim verbum duo notat, scilicet quod iste habuit impœnitentiam finalem, et quod eam desinit habere, sed hoc est impossibile, maxime cum sit victurus adhuc; sic enim non esset finalis. Sicut hoc verbum *incipere* duo notat, cum dicitur: *Deus potest incipere prædestinare istum*. Notat enim quod Deus prædestinat istum, et non prius prædestinavit istum: quod falsum est. Nullum enim prædestinat quem non prædestinaverit ab æterno. **154** Sic ergo dicunt quod iste non potest pœnitere de impœnitentia finali: potest quidem facere ut eam non admittat, sed non potest facere ut eam amittat.

Sed eis objicitur: Iste non potest pœnitere de impœnitentia finali. Ergo non est ei imputandum pro peccato. Sed ipsi instant hoc modo: Diabolus non potest pœnitere. Ergo peccata sua non sunt ei imputanda. Si quis autem attentius inspiciat, videbit quoniam potest quis pœnitere de impœnitentia finali sub hoc sensu, id est de impœnitentia quæ est finalis, non de impœnitentia quæ finalis esset, si iste pœniteret. Sic dicitur quod nigredo erit in albo, id est in eo quod erit album, non in albo quod simul sit album et nigrum. Ponatur quod iste vivet usque ad A, et tunc morietur, post A vero sequetur B et C: quæ sunt duo momenta. Iste potest esse victurus in B, quia licet sit moriturus in A, tamen posset vita ejus protelari usque in B et C. Sic ergo iste potest esse victurus in B, vel ita ille potest esse in B. Liceat modo fingere tale participium, potest esse pœniturus in B, de hac impœnitentia quam desinet habere ante B. Ergo potest esse pœniturus de ipsa impœnitentia finali, id est quæ est in eo, vel quæ erit in eo finalis, non de impœnitentia finali, id est quæ tunc esset finalis si pœniteret; et assignantur hic compositionem et divisionem, sicut si dicatur, iste potest videre oculis clausis, id est oculis qui sunt clausi, per divisionem verum est; si oculis clausis, id est quod simul sint clausi et videant, per compositionem, falsum. Si tamen ex parte subiecti

A dicatur oculis clausis potest iste videre, magis est sensus divisionis et verum est, ita etiam de impœnitentia finali potest iste pœnitere: sed si pœnitet jam non erit finalis: et ideo his positus in prædicato magis erit sensus: compositionis; et falsitati propinqua est locutio.

Alii probabilius et verius, ut mihi videtur, tradunt quod impœnitentia incongrue dicitur per se, sed in re furti, vel homicidii vel aliquid tale, quia relative dicitur, et talis junctura tantum potest removere, ut sit hic sensus. *Furtum de quo aliquis non pœnit*: et tunc non est peccatum in Spiritum sanctum. Potest etiam ponere et removere, ut sit sensus, *Impœnitentia furti*, id est furtum de quo quis (11) non proponit non pœnitere; et tale propositum est peccatum in Spiritum sanctum, de quo quis potest pœnitere, licet difficillime. Ita etiam dicunt de perseverantia, ut post explicabitur in *Tractatu virtutum*.

(12) Exsecuta igitur priori specie peccati in Spiritum sanctum, revertendum est ad alteram quæ dicitur impugnatio veritatis, de qua sic ait Augustinus (13): «Peccatum in Spiritum sanctum est cum, post agnitionem Dei per gratiam Christi, oppugnat aliquis fraternitatem, et adversus gratiam qua reconciliatus est Deo, invidentiæ facibus agitur.» Hoc tamen non intelligitur nisi quando comes est impœnitentia, id est propositum non pœniteadi.

(14) Unde et pro quolibet in via est orandum, non enim (nisi miraculose fuerit alicui revelatum) in via potest sciri quis peccet in Spiritum sanctum. Unde et quod dicit Joannes: *Est peccatum ad mortem*, etc. (1 Joan. v), intelligendum est de illis qui jam decesserunt in infidelitate, pro quibus non orat Ecclesia. Orat tamen pro eis dum vivunt et adhuc mereri possunt, ut pro Judæis et pro paganis. (15) Consistit autem hoc peccatum in veritatis oppugnatione et in invidia fraternitatis, et dicitur hoc peccatum irremissibile, non quia non possit remitti, sed quia tanta est labes hujus peccati quod non permittit homini etiam descendere ad humilitatem pœnitendi. Unde cum Judas agnovisset se ita peccasse et veritatem impugnando, et fraternitati et consortio Christi invidendo, et dixisset: *Peccavi tradens sanguinem justum* (Matth. xxvii), citius occurrit ad laqueum quam ad pœnitentiam, vel contritionis gemitum, citius ad suscipiendam pœnam, quam ad deprecandum veniam.

Cum autem dictum sit quod prædicta sunt peccata in Spiritum sanctum, si adsit obstinatio, ut homicidium et adulterium (16), quod tamen non est verum, quia illud peccatum specialiter dicitur in Spiritum sanctum, **155** quod sit contra bonitatem Dei. Peccat enim homo tribus modis, per infirmitatem, per ignorantiam, per industriam. Qui autem per infr:

(11) Videtur hæc negatio delenda.

(12) M. g. hic, § C.

(15) Lib. I *De ser. Dom. in monte*, non lo:ge a fin.

(14) V. Aug., ser. 11. *De Verbi. Dom.*, post mod.

(15) Alludit ad ea quæ habet Aug. I. I *De serm. Dom. in monte*, sub fin.

(16) Hic quædam desiderari videntur.

mitatem peccat, in Patrem dicitur peccare, quia Patri attribuitur potentia nomine, cum tamen et re conveniat tribus personis. Qui peccat per ignorantiam, in Filium dicitur peccare, quia Filio sapientia attribuitur nomine et non re. Qui per industriam peccat, in Spiritum sanctum dicitur peccare; eo quod bonitas solet appropriari Spiritui sancto, et qui ex industria peccat, ex malitia hoc facit. Sciendum tamen quod indivisa offensa trium personarum, sed propter prædictam considerationem solent fieri huiusmodi appropriationes et species peccatorum.

CAPUT XVIII.

De peccato Adæ, ubi quæritur utrum plus peccaverit Adam quam Eva.

(17) Exsecutis quatuor supra notatis capitulis diligenter, prout rei difficultas et ingenii nostri facultas sufficiebat, scilicet unde actuale peccatum habeat originem, et in qua re sit, et quid ipsum sit et quante sint differentie peccatorum actualium, transeundum est ad peccatum originale de quo prius fuisset agendum, nisi alia ratio præponderans hunc ordinem nos permutare coegisset. Sed quia originale peccatum trahitur ex corruptione carnis, ejus causa fuit primum peccatum actuale Adæ, de illo peccato nos expediamus, ut tandem ad originale redeamus.

(18) Circa illud primo occurrit quæstio, utrum peccatum illud habuit originem et utrum ut vellet Augustinus quod præcessit in eo quædam elatio: ait enim (19): « In primo homine præcessit quædam elatio comprimenda. » Sed secundum hoc præmittitur illa solutio (20), qua peccatum Luciferi dicitur irremediabile, et peccatum Adæ dicitur remediabile. Ideo enim dicebatur peccatum Luciferi irremediabile, quoniam ipse peccavit ex propria et innata malitia, scilicet ex superbia, nulla præcedente tentatione exteriori. Hominis vero peccatum ideo dicebatur remediabile, quoniam illud peccatum habuit originem a tentatione præcedente. Ad quod dicendum quod tentatio elationem, elatio opus præcessit, et ita opus habuit originem ab elatione, sed prius a tentatione: fuit enim in utroque parente elatio, sed major fuit in Eva quam in Adam. Nam cum diabolus dixisset: *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum* (Gen. iii), ipsa putavit se posse esse æqualem Deo. Adam quia sapientissimus erat, nunquam præavit se posse esse æqualem Deo, et ita non fuit in eo seductus, in quo mulier: propter quod Apostolus dicit eum non seductum (1 Tim. ii). In hoc tamen seductus fuit quod putavit veniale sibi esse quod erat mortale; nec tamen prior seductus, nec in eo in quo mulier. Ideoque non tanta in eo præcessit elatio quanta in muliere (21): « Peccavit

A tamen quadam amabili benevolentia qua plerumque sit ut offendatur Deus ne offendatur amicus. Noluit enim sociam suam contristari quam credebatur sine suo solatio interire, et a se alienatam contabescere. »

Videtur tamen quod Adam tantum peccavit. Dicit enim Augustinus (22): « Impari sexu, sed pari fastu peccaverunt. » Ergo pari superbia. Ergo pari contemptu. Ergo pariter. Ad hoc dicendum quod paritas illa referenda est ad excusationem, quia pariter se excusaverunt. Vel referenda est illa paritas ad esum ligni prohibiti, de quo pariter comederunt, quia peccatum dicitur par alii, vel quia ejusdem generis, vel quia adeo diuturnum, vel quia fastu factum.

B Item, cum dictum sit quod Adam nunquam putavit se posse esse æqualem Deo, obicitur: Dicit enim Apostolus: *Non rapinam arbitratus est se esse æqualem Deo* (Philipp. ii). Super quem locum legitur (23): « Ut diabolus et primus homo. » Ideo sic est exponendum: « Ut primus homo, id est, ut Eva quæ 156 facta est de primo homine, » sicut « per primum hominem intravit mors in mundum, » id est, « per Evam quæ facta est de primo homine, et quæ prius peccavit. » Vel dicendum, quod si non creditur Adam se posse purificari Deo, tamen delectatus est promissione. Sed Eva delectata est in ea, quia plus credebatur. Sicut iste pauper in hoc quod dicitur ei *tu eris rex, vel papa*, delectatur, licet credat illud nunquam posse evenire (24). Item, Adam peccavit per industriam, Eva ignoranter quia quasi [parvi intellectus] fuit, gravius est peccare industria quam infirmitate, plus quam ignorantia: ergo plus peccavit Adam quam Eva. Quod autem Eva peccavit ignoranter, ita probari potest. Eva credit diabolo. Ergo creditit quod fieret sicut Deus. Creditit etiam per comestionem illius ligni bonum suum non posse amitti, sed potius augmentari. Ergo creditit se non peccare; cum igitur peccasset, ignoranter peccavit. Sed contra, sciebat sibi præceptum datum a Deo, ne comederet. Ergo sciebat esse peccatum contraire. Ergo scienter peccavit. Item, mulier excusationem non habuit de ignorantia, cum etiam mandatum novit, et peccatum esse secus agere non ignoravit. Dicunt igitur quod ad hanc promissionem, *Eritis sicut dii*, etc., tanta ambitione cæcata est mulier quod nec illud mandatum Dei esse animadverteret, nec peccatum esse contra facere cogitaret. Ignoranter ergo peccavit. Ergo ex ignorantia peccavit. Non est verum. Fallacia. Deus omnem quem æternaliter punit, misericorditer punit. Ex misericordia ergo punit æternaliter. Licet enim ignoranter, non ideo ex ignorantia, quia ignorantia non fuit principalis causa illius peccati, sed

(17) Mag. 2, d. 22.

(18) Lib. ii. *De Genes.*, c. 30.

(19) Lib. eod., cap. 5.

(20) Mag. hic, § B.

(21) Hæc omnia et plura alia hic, habet Aug. l. ii

De Gen., c. ult.

(22) Lib. ii. *De Genes.*, c. 35.

(23) V. in Glossa ibi.

(24) Isthæc supplevi ex Aug. ii. *De Genes.*, cap. i ult.

prava voluntas. Sicut omne bonum est ex libero arbitrio, non tamen primum bonum dicitur esse ex libero arbitrio, sed ex sola gratia, quia gratia est principalis causa illius.

(25) Quod autem Augustinus dicit quod excusatio ignorantiae tollitur et ubi praeceptum esse cognoscitur, et peccatum esse contra facere non dubitatur, potest intelligi verum fuisse ante suggestionem. Tunc enim et praeceptum scivit, et peccatum esse contra praecepto non ignoravit. Vel potest dici quod tunc utrumque scivit et per illud peccatum credidit se in omnibus bonis consummari et in nullo diminui. Sicut Antichristus credet se per peccatum ad immortalitatem ascendere, ut in Psalmo habetur: *Non movebor a generatione in generationem sine malo*, id est (Psal. ix), « movebor ab hac generatione mortali ad immortalē, et hoc non erit sine malo (26), » id est sine peccato, et sine malis artibus.

Querunt etiam hoc loco quidam; quæ nominibus credimus incognita, sed nec ad salutem percipiendam eorum scientiam fore necessariam; scilicet si peccasset mulier, et non vir, an humanum genus esset corruptum, vel alia ei formaretur mulier; vel si consensisset voluntate uterque et non opere, an corruptio esset tantum in mente et non in carne; vel si stetit, et eorum filii illud transgressi essent, an parentes de peccatis filiorum punirentur sicut et filii. Adhuc sentiunt vetustatem primi parentis et alia huiusmodi; in quibus questionibus plus reperitur curiositatis quam utilitatis. Illud potius persimile ad rem pertinere videtur. Utrum credidit Lucifer futurum esse quod expetit? Quod si est, ergo credidit se posse fieri æqualem Deo, ergo credidit statum suum posse æquare et in nullo fieri minorem: sed sciebat hoc non posse fieri, si illa voluntate peccaret, ergo credidit se non peccare illa voluntate. Ergo ignoranter peccavit. Item, ipse sciebat se esse creaturam, et Deum esse Creatorem. Ergo sciebat se non posse æquare Deo, cum nulla creatura Deo possit æquare. Item, Lucifer voluit esse ut Deus, sed sciebat hoc non posse esse nisi esset Deus. Ergo voluit esse Deus: sed ipse sciebat quod non poterat esse ille Deus qui illum creaverat, nec alius, quia sciebat non posse esse nisi unum, cum modo illud sciat, quia ista scientia non accrevit ei 157 postea. Ideo dicunt quidam quod esse voluit similis Deo non per imitationem, sed per æqualitatem scientiæ. Verius tamen videtur quod voluerit esse Deo æqualis, cum tamen scisset hoc non posse esse, nec ideo minus peccavit, imo multo gravius. De huiusmodi tamen cum non plene absoluta sint, du-

bitare non erit inutile. Hoc tamen sciendum quod omnes defectus, tam animæ quam corporis, patiuntur propter inobedientiam; et nostra etiam peccata quæ ab eis originem contraxerunt, animæ defectus et passiones sunt, ut ira, tristitia, dolor, immoderata lætitia; corporis, ut fames, sitis, algor. Omnis tamen huiusmodi passio in anima est, sed corpori attribuantur, quia non sentit has anima nisi in corpore et instrumento corporis, et sicut supra hunc ordinem assignavimus, ut prius diceremus qualis fuit homo factus ante peccatum secundum corpus, et qualis secundum animam, ita etiam de reformatione ipsius tractabimus: prius qualiter anima ejus reformata, postea qualiter corpus, docebimus, ut ita idem ordo qui observatus est in formatione, teneatur in deformatione [reformatione], et fere idem etiam habendus sit in novissima reformatione.

CAPUT XIX.

Qualis effectus sit homo secundum corpus, ubi de peccato originali agitur

(27) Secundum corpus igitur patitur homo famem, sitim, ægritudinem et similia, et præterea mortuitatem, ut ita dicam. Cum enim homo ante peccatum mortalis esset, id est potens mori, et potens non mori, post peccatum non habuit huiusmodi mortalitatem, sed potius mortuitatem, quia necessario est addictus morti. Unde Apostolus dicit corpus hominis post peccatum fuisse mortuum (Rom. v). Præter hos defectus inest etiam quidam alius defectus humanæ naturæ post peccatum, scilicet quædam fœditas, quædam labes proveniens ex ferventi coitu parentum, quæ causa originalis peccati, et etiam originale peccatum, secundum (28) quosdam reatus pœnæ, id est debitum quo homo obligatus est pœnæ temporali vel æternæ pro peccato primi hominis, et illud debitum nec est pœna, nec est culpa (29), et ita non est peccatum, sed tantum est originale peccatum. Sicut istud, *Est homo mortuus, non tamen est homo*: et dicitur originale peccatum, quoniam ex peccato parentum obligati sunt homines pœnæ; sicut iudicio fori pro peccato parentum exsulant filii. Alii autem dicunt quod peccatum originale est ignorantia boni et concupiscentia mali. Unde Augustinus: « Duo sunt plenaria in homine, ignorantia, et difficultas. Ex ignorantia error quo homo verum pro falso recipit, ex difficultate, cruciatus, ut resistente carni vinculo non possit a humo a libidine temperare. » Sed quomodo concupiscentia mali in anima hujus infantis vel ignorantia boni? Nondum enim concupiscit aliquid, nec aliquid ignorat. Nil enim ignorat quod in tali ætate debet scire. Ideo dicendum est quod initium concupis-

(25) Hæc eis excusatio tollitur, quando praeceptum datur, vel scientia non peccandi manifestatur. Sic Aug. I. *De grat. et lib. arb.*, c. 2.

(26) Sic Aug. *In Exposit.* ad hunc psal. versum.

(27) Mag. 2, d. 50 et seq. Pro genuina difficultate

tum capitis hujus intelligentia, vide quæ scripsimus in observatione nostris ad cap. 28. *Sent.* Pulli in part. II.

(28) Mag. 2, d. 30, § E.

(29) Hæc solum dicit ex aliorum sent. ut et ejus Mag. citatus.

centiæ est in isto, non motus concupiscentiæ. Est enim hoc nomen *concupiscentia* æquivocum ad motus concupiscentiæ, et ad vitium, et ad naturalem animæ potentiam. Ignorantia similiter est in anima huius pueri vitium ignorantæ, sicut in oculo cæci vitium est in nocte, sed tamen non discernitur inter videntem et cæcum donec adveniente lumine diei. Ita in anima pueri est vitium concupiscentiæ et vitium ignorantæ, sed non discernitur donec adveniente ætate discretionis; tunc enim incipit concupiscere malum et ignorare bonum. Patet igitur ex his quod peccatum originale in duobus consistit secundum quosdam, in concupiscentia mali et ignorantia boni. Unde pluraliter dicit Propheta: *In peccatis meis concepit me mater mea* (Psal. L), id est in concupiscentia et ignorantia, quandoque singulariter dicitur peccatum originale, quoniam ignorantia pendet **158** ex concupiscentia. Si enim non præcessisset concupiscentia, nunquam sequeretur ignorantia. Quod enim originale sit peccatum ignorantia volunt habere ex eo quod dicit Augustinus super illum locum Psalmi: *Delicta juventutis meæ*, etc. (Psal. xxiv.)

Quidam tamen, imo fere omnes, interdum dicunt originale peccatum non esse nisi concupisibilitatem, non reputantes ignorantiam in originali peccato. Cum quibus publicam stratam sequentes dicamus concupisibilitatem, non ignorantiam, esse originale peccatum quod in anima est non in corpore: dicitur tamen habitare in carne, quoniam in carne est quædam carnalis corruptio ex eo quod ipsa per generationem vitiosam traducitur ex alia carne, quæ corruptio causa est originalis peccati, sed non est originale peccatum, quia non est peccatum. Nam si esset, ergo illa caruncula in qua est illa corruptio carnalis, puniretur propter illud peccatum si ei non infunderetur anima, quod non est verum. Cum enim ante quadraginta sex dies non infundatur anima corpori, si moreretur mulier non damnaretur per se illa caruncula. Unde patet quod corruptio illa non est culpa; nam culpa non est nisi in spiritu. Non est ergo illa corruptio originale peccatum quod est in anima sicut ejus causa.

Sed videtur quod anima non debeat esse rea illius peccati statim quando infunditur, quia hæc anima infunditur huic corpori a Deo, velit nolit, et non displicet Deo illa unio corporis et animæ, nec ista anima meruit aliquam pœnam. Ergo originale peccatum non est ei imputandum. Item, hæc anima nunquam fuit quin non esset in corpore; et nunquam fuit in corpore quin non haberet peccatum. Ergo hæc anima nunquam fuit quin non haberet peccatum. Ergo nunquam habuit perfectionem qua posset stare. Ergo non est ei imputandum si non stat. Hæc enim solet assignari ratio de angelis quare imputetur eis quod ceciderunt, quia habent gratiam qua poterant stare, et si non habebant

qua posset proficere. Si vero nec gratiam haberent qua posset stare non imputaretur eis quod non steterunt. Similiter anima ista nunquam habuit gratiam qua stare posset: *Creando enim fuit infusa, et infundendo creata*, et statim fuit immunda. Unde videtur quod peccatum non sit ei imputandum. Item cum anima quando infunditur nullam ex se habeat maculam, quare ergo imputatur pro peccato macula carnis? Quod facile esset solvere, si anima esset ex traduce sicut et corpus: posset enim dici quod sicut in Adam omnia corpora per seminalem rationem ab eo descendit fuerunt corrupta, ita in eo, id est in Adam, omnes animæ fuerunt corruptæ: sed non potest hoc dici, quoniam anima non ex traduce est sicut et corpus, imo quotidie creat Deus novas animas. Item, hæc anima creata, fuit aut munda, aut immunda; si munda, ergo aliquando fuit munda. Sed nunquam fuit, quin non esset in corpore. Ergo in corpore fuit munda. Si vero creata fuit immunda, non videtur ea immunditia imputanda pro peccato. Item, peccatum originale aut est voluntarium, aut est necessarium: si est necessarium, ergo inevitabile, ergo non potest evitari, ergo non est imputandum animæ. Voluntaria autem non est, quia non processit ex libero arbitrio.

Ad hoc dicunt quidam quod anima quodammodo delectatur quando infunditur corpori. In illa infusione est quædam socialis delectatio, et ideo ipsa anima rea peccati est. Sed secundum hoc magis esset actuale quam originale peccatum illud. Alii autem melius dicunt quod in primo homine anima est prius corrupta, postea caro: quæ corruptio non fuit culpa, sed pœna; et anima corrupta carnem fecit corruptam, et non e contrario. In nobis e contrario fit, nam caro corrupta animam corrumpit, et ita hic est quasi quædam vindicta. Cum enim in primo homine anima jam corrupta per peccatum carnem adhuc incorruptam corrumpit, in nobis quasi in **159** vindicta primi peccati caro animam corrumpit et in omnibus posteris, et ideo rea tenetur anima peccati.

Ad prædictas ergo rationes per ordinem respondebimus. Cum ergo primo dicitur: Non displicet Deo conjunctio illa animæ et corporis, nec anima meruit aliquam pœnam. Ergo non est ei imputandum. Fallacia. Antichristum esse futurum non displicet Deo, nec meruit Antichristus reprobationem Dei. Ergo illa reprobatio non est ei imputanda. Quod autem postea dicitur quod anima nunquam perfectionem qua stare posset, habuit, falsum est, quia a Deo nihil habuit nisi bonum, in quo, nisi corrupta fuisset carnis admistione, potuisset munda permanere. Unde hic solet quidam formare questionem (50): Si posset fieri quod aliqua particula carnis de aliqua carne sine vitio concupiscentiæ traderetur et illi carni anima infunderetur, an esset illa anima rea originalis peccati, sicut forte fuit in

Lazaro suscitato. Ad quod dicunt quidam quod originale peccatum partim est ex vitio concupiscendi, partim ex carne corrupta (31). Unde ad hoc ut Christus immunis esset ab originali peccato, oportuit carnem quam assumpsit mundari. Nam forte si non esset mundata, licet sine concupiscentia conciperetur, originale peccatum haberet Christus.

Quod postea quæritur, an munda aut immunda fuit anima, dicimus quod munda, id est ex creatione non habuit nisi munditiam. Sed si ita intelligas, fuit creata munda, id est *existens munda*, falsum est. Argumentum tale fuit: Creata fuit munda, ergo aliquando fuit munda. Fallacia. Hoc pomum in manibus tuis datum est mundum. Ergo in manibus tuis fuit mundum: posito quod manus immundæ sunt, et quam cito pomum fuit in eis, fuit sordidum. Videtur autem illud peccatum originale, quoniam a parentibus nostris vitiosa lege, id est secundum carnalem concupiscentiam carnem contraximus. Non enim dicitur originale quoniam a carne corrupta caro trahitur corrupta (32). Sic enim Christus habuisset originale peccatum, quoniam caro ejus ex carne Virginis quæ per originale peccatum corrupta erat, traducta fuit; sed ideo originale dicitur, quoniam illa propagatio libidinosæ sit. Modus ergo traducendi facit peccatum, non ipsa traductio. Unde Augustinus (33): « Vitium transfundit in pueros non propagatio, sed libido; non sæcunditas, sed sæcunditas. » Concepit autem Christi non fuit celebratus carnali concupiscentia, sed virtute Spiritus sancti: unde immunis fuit ab originali peccato. Ex his ergo patet quod tertio inquirebatur, scilicet quomodo traducebatur originale peccatum.

(34) Sed objicitur ad quid dictum est, quod omnes traducti sumus ab Adam, et omnes peccavimus in Adam: nam non fuerunt etiam tot atomi in corpore Adæ quot homines ab eo descendunt. Et si omnes in Adam fuerunt, accidit corpus Adæ omnium corporum excessisse quantitatem. Ad quod dicendum quod omnes homines fuerunt in corpore Adæ non essentialiter, sed per seminalem rationem. Volunt tamen probare quod essentialiter etiam fuerunt omnes in Adam. Quidquid fuit pars corporis Cain fuit pars corporis Adæ. Fallacia. Quidquid fuit pars corporis filii Cain, fuit pars corporis Caii, ergo quidquid fuit pars corporis filii Cain fuit pars corporis Adæ; sed quidquid fuit pars corporis Adæ, essentialiter fuit in eo. Ergo quidquid fuit pars corporis filii Cain, essentialiter fuit in Adam, et ita totus Cain fuit in Adam essentialiter. Eadem ratione filius filii, et filius pronepotis, et sic usque ad ultimum hominem, et ita omnes homines essentialiter fuerunt in Adam. Forsitan autem aliquis negabit propositionem et assumptionem prædicti si-

milis: sunt enim ejusdem rationis. Utralibet quæritur; si negetur de facili probabitur.

Sed prius distinguantur tres status corporis antequam nascatur homo: Corpus humanum primo post conceptionem, est quidam liquor qui quotidie paulisper inspissatur. In secundo vero statu infra quadraginta sex dies **160** est corpus effligatum, id est habens humanam corporis effligiem et lineamenta. Tertio vero, post quadagesimum sextum diem infunditur anima corpori, et fit homo ex anima et corpore. Sic ergo dicatur: Quidquid fuit pars corporis Cain existentis liquoris, fuit pars corporis Adæ. Certum est enim quod ille liquor manavit de substantia Adæ. Similiter quidquid in secundo vel tertio die fuit pars illius corporis, prius fuit pars corporis Adæ: et ita fiat progressus usque ad tempus infusionis animæ. Et ita quidquid fuit pars illius corporis animati, fuit pars corporis Adæ. Eadem ratione et similiter de omni homine potest dici quod quidquid fuit pars corporis ejus, fuit pars corporis Adæ: et ita essentialiter fuit in eo. Illæ autem ratiocinatio videtur esse probabilis. Nam ubi potest sistere respondens in quo statu corporis, nisi dicatur quod quidquid fuit pars corporis Cain existentis liquoris, vel effligati, fuit pars corporis Adæ: sed non est ultra progrediendum. Potius enim videtur sistere in tempore quo adhuc liquor est corpus, quam alio. Sed si hoc dicat scilicet quod quidquid est pars corporis Cain liquidi, fuit pars corporis Adæ, et non quidquid est pars corporis effligati, vel quidquid est pars corporis animati fuit pars corporis Adæ. Eadem ratione qua dicitur, non quidquid dicetur et ita cum quidquid fuit pars corporis Cain liquidi fuit pars corporis Adæ: et nil quod fuit pars corporis effligati, vel etiam animati, ergo nil quod fuit pars corporis liquidi fuit pars corporis effligati. Ergo hoc est aliud ab illo. Similiter animatum est aliud ab effligato, quod dicere inconueniens est.

Sunt ergo qui dicunt quod semen illud quod prodit ex Adam ex quo formatus fuit Cain, nunquam fuit in Adam, quia nunquam fuit pars ejus; sed traducta est ab eo per carnalem concubitum, sicut de grano sit seges, operante natura, et tamen nunquam fuit seges in grano. Unde etiamsi non inde fieret corpus animatum, non rediret ad corpus illud unde traductum est in resurrectione, sed deperiret teste Augustino qui ait (35): « Informes partus quis non proclivius perire arbitretur, sicut semina quæ nondum sunt animata. »

Quæritur autem quomodo filii contrahant originale peccatum a parentibus suis, cum eorum parentes mundati sint ab originali peccato per sacramentum baptismi? Quomodo enim contrahunt ori-

(31) V. Mag. 3, dist. 3

(32) Sensu et verbis hic cum Mag. cohæret 2, dist. 31, § h.

(33) Inno Fulgent. *De fide ad Petrum*, c. 2, in

med.

(34) Mag. 2, d. 30, § m.

(35) *Enchirid.*, cap. 87.

ginale peccatum ab eis in quibus ipsum non est? Quod tamen ita sit, ostendit Augustinus duabus similitudinibus (36): Sicut enim filii nascuntur habentes præputium a parentibus non habentibus præputium, ita filii nascuntur cum originali peccato a parentibus non habentibus originale peccatum; Item, sicut triticum est mundatum humana diligentia et a palea et ab arista, et ab eo tamen nascitur triticum cum palea et arista, ita cum parentes mundati sunt ab originali peccato, ab eis nascuntur filii cum originali peccato. His tamen similitudinibus duabus ostendit Augustinus quod ita sit, sed non ostenditur [quod (quomodo)] ita sit. Unde non videtur quæstionem plane absolvisse. Unde et quidam magis urgent quæstionem. Ponatur quod quidam adultus, et quædam adulta per sacramentum baptismi mundentur ab originali peccato, et etiam ab omni actuali mundi sint, et statim legitimo socientur matrimonio. Vir statim habet rem cum uxore sua, et hac etiam intentione ut prolem habeat: iste in actione illa emittit ex se quamdam portionem substantiæ suæ, illa portiuncula immunis est ab omni obnoxietate pœnæ. Nam tota hominis caro ab omni pœnæ obnoxietate libera est. Unde si tunc decederet, tunc non sentiret pœnam, nec in anima, nec in corpore. Licet enim hominis passio in spiritu sit, tamen quædam passio dicitur esse in corpore, quia inest animæ mediante corpore, et caro dicitur obnoxia pœnæ, non quia reatus aliquis insit corpori, vel quia corpus aliquid per se sine anima patitur, sed quia punitur anima quibusdam passionibus, secundum corpus, quarum nullam potest sine corpore pati etiam in inferno: sicut in præsentī vita patet, nunquam pateretur anima famem nisi per corpus cui est sociata. Unde et separata ab eo non patitur famem cibi corporalis. Cum autem ventum fuerit ad quadragesimum sextum diem, anima ex se munda ei infunditur, et illa conjunctio Deo non displicet (37). Dic ergo unde trahit puer constans ex illis duobus mundissimis originale peccatum? Si autem dicat aliquis quod delectatio illa quam habuit vir in coitu, peccatum fuit et inde traxit peccatum portiuncula inde emanans, non est verum: nam delectatio illa per bona conjugii excusatur. Si etiam delectatio illa esset peccatum, potius rediundaret in parentes qui illam delectationem seuserunt, quam in illam carunculam quæ nil sensit.

Item, si dicat aliquis illam carunculam cui nondum infusa est anima (de illa enim loquimur) esse obnoxiam pœnæ, posito quod illa caruncula nunquam animabitur, quæritur an redibit in resurrectione ad corpus viri a quo fuit emissa. Quod videtur; nam quidquid est de veritate humanæ naturæ resurget in iudicio, quia etiam *capillus de capite non per-*

ibit (Luc. xxi). Quod si est, cum vir hoc modo decedat et sit in charitate, corpus ejus in resurrectione glorificabitur. Sed ista caruncula, si ei non infunderetur anima, pars esset in resurrectione illius corporis, et cum illa modo sit obnoxia pœnæ, ergo in resurrectione secundum illam partem anima punietur cæteris partibus corporis impunitis; quod esse non potest. Solutio hujus objectionis patet ex prædictis supra, quia non resurgent semina; vel potest dici quod etiam si sint resurrectura, cum caro hominis qui in charitate decedit sit resurrectura glorificata, illa pars quæ ad hoc corpus in resurrectione redierit glorificata erit, et ita sine corruptione.

(38) Quæritur etiam utrum peccata parentum traducantur in filios, ut peccatum Adæ traducitur in posterum. Quod videtur. Sicut enim omnes homines per seminalem rationem fuerunt in Adam, ita filii in parentibus et ab eis descendunt. Hoc etiam videtur velle Augustinus, dicens (39): « Pueros pro peccatis parentum obligari pœnæ non solum primorum parentum, sed etiam ipsorum parentum a quibus nascuntur, non irrationabiliter dicitur. » Illic videtur aperte dicere quod pueri obligantur peccatis parentum. Et alibi: « Ea peccata parentum non pertinent ad filios quæ faciunt parentes jam nati filii. » Quasi diceret: Illa pertinent ad eos in quibus sunt parentes quando eos generant. Præterea legitur in Exodo: *Ego sum Deus zelotes visitans peccata patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem* (Exod. xx). Quod si hoc dicatur, accidit quod puer quando plures habuit parentes et antecessores, et quanto magis remotus est ab Adam per seriem generationis, tanto magis obligaturus [obligandus] est peccatis. Accidit etiam quod infans unius diei magis puniendus est quam pater avus, cum teneatur reus sui originalis peccati, et omnium actualium patris a quo per seminale rationem descendit.

Ideo dicendum est quod peccata parentum non traducuntur in filios nisi tantum peccatum primi hominis, et quæritur potius illud quam alia, quia omnes materialiter fuerunt in Adam, et ille habuit perfectionem carnis, qua potuit stare. Habuit enim ante peccatum carnem incorruptam, sed omnes ab eo descendentes habuerunt carnem corruptam, nec in aliquo ab eo descendente fuerunt omnes seminaliter, sicut fuerunt in Adam. Quod ergo dixit Augustinus (40) postea retractavit et correxit (40'). Unde et ipse dixit: « Mitissima sane pœna erit his qui originali quod contraxerunt, peccatum non addiderunt. » Hanc enim solam pœnam habebunt quod non fruuntur visione Dei, quod est propter maculam originalis peccati. Sicut qui introduendus erat ad regem, nullo alio damnatur, nisi quia cum non videt propter maculam quam contraxit in via, cum in luto se-

(36) L. 3, c. 8. *De Baptism. parvul., seu De pecc. merit. et remiss.*

(37) Similia proponebat Augustino Julianus l. ii *De nupt.*, etc., c. 28, etc.

(38) Mag. 2, d. 53.

(39) *Enchirid.*, c. 46.

(40) *Enchirid.*, c. 93, l. 1.

(40') *De pecc. mer.*, cap. 15, l. v, contr. J. 2, c. 41 etc.

casu præcipitaverit, similiter damnatur parvulus A proprio peccato, sicut et vinum quod in corrupto vase est positum in se habet corruptum saporem, qui tamen 162 ex dolo est contractus.

Quod tamen dictum est, totam posteritatem Adæ ream constitui pro peccato ipsius, caute intelligendum est, ut hæc præpositio, *pro*, nolet occasionem, non causam. Nunquid enim peccatum alicujus causa est quare alter puniatur æternaliter? Sed potest esse alii occasio pœnæ. Unde etiam cum dicit Dominus se vindicare peccata parentum in filios, intelligendum est de temporali non de æterna pœna; vel dicitur vindicare peccata patrum in filios, quia imitatores paternæ iniquitatis punit pro peccatis patrum, id est pro propriis peccatis in quibus imitantur patres (41). Sunt enim non tantum paternæ hæreditatis, sed etiam paternæ iniquitatis hæredes. Et ideo dicit *Peccata patrum in filios*, nominando patres et filios, cum similiter punit Dominus imitatores iniquitatum extraneorum, quia potius filii solent patres imitari. Ideo autem dicit, *Usque in tertiam et quartam generationem*, quia ad tantum temporis spatium solent patres vivere quos videntes imitantur filii. Nam docti et faciles imitandis temporibus omnes.

Videtur tamen posse ostendi quod peccatum Adæ sit causa quare homo æternaliter damnetur, quia peccatum Adæ est causa quare alius homo puniatur æternaliter ejuslibet corruptionis quam patitur. Ergo et illius corruptionis quæ est in carne, sed illa corruptio est causa illius quæ est in anima et est originale peccatum. Ergo peccatum Adæ est causa quare alius homo puniatur æternaliter. Si vero dicatur quod originale peccatum quod est in anima, est causa illius corruptionis quæ est in corpore, quod videtur velle Hieronymus super Jeremiam dicens: « Quidquid mali nobis accidit et vitii nostri est; » ergo corruptio animæ naturaliter præcedit corruptionem corporis, cum constet illam corruptionem quæ est in corpore et tempore et natura præcedere illam quæ est in anima. Ad hoc dicendum quod peccatum Adæ est causa corruptionis quæ est in corpore, et corruptio corporis est causa corruptionis animæ, id est originalis peccati, aut pœnæ quæ illi peccato debetur, sicut Deus est causa liberi arbitrii in homine, et liberum arbitrium est causa peccati, D non tamen Deus est causa peccati.

(42) Superest investigare quomodo per baptismum remittatur originale peccatum. Videtur enim quod non remittatur per baptismum. Nam concupiscibilitas manet post baptismum; ergo aut concupiscibilitas non est originale peccatum, aut originale peccatum manet post baptismum. Similiter ignorantia manet post baptismum. Ergo aut ipsa non est originale peccatum, aut originale peccatum manet post baptismum. Ergo non deletur in baptismo. Ad hoc dicunt quidam quod ignorantia non est originale

peccatum imo actuale; sed hoc dicto difficilior surgit quæstio; videtur enim secundum hoc quod non de omni peccato actuali possit pœnitere quis, quia non de ignorantia. Cum enim ignorantia sit in isto, infinita subjacent ejus ignorantie quæ non novit, nec ea potest confiteri. Accidit etiam quod aliquod peccatum actuale transit reatu, et non actu, cum e contrario sit. Hæc enim solet assignari differentia inter peccatum actuale et originale, quia originale transit reatu et non actu; actuale vero transit actu et non reatu, donec per confessionem et pœnitentiam deletur. Si ergo ignorantia dicatur peccatum actuale, accidet quod peccatum actuale transit reatu et non actu; nam cum iste habeat ignorantiam, pœnitet de illo peccato, et confitetur se ignorantem esse, et magnam habet cordis contritionem et peragit pœnitentiam. Ecce peccatum illud dimissum est reatu, sed manet adhuc: nam iste ignorat adhuc omnia ea quæ prius ignorabat. Sed hæc quæstio supra relicta est sub iudice: non enim video quomodo ignorantia non sit originale peccatum sicut et concupiscibilitas, cum et ita dixerunt viri magnæ auctoritatis, quibus tamen modo fere omnes moderni contradicunt: et ideo nec aliquid contra communem omnium opinionem 163 asserere audens, indiscussum illud relinquo.

(43) Illud potius dicendum quod originale peccatum duobus modis remitti dicitur per baptismum, Primum quia carnalis concupiscentia ita attenuatur per baptismum, ut maneat modica et tenuis, nisi quis arma det hosti et concupiscentie consentiat; tunc enim est actuale peccatum. Dicitur iterum remitti per baptismum, quia omnino per baptismum deletur reatus ipsius, et post baptismum non est peccatum mortale. Unde dicit Augustinus (44): « Carnalis concupiscentia per baptismum remittitur non ita ut non sit, sed ut non imputetur pro peccato. Hoc enim est non habere peccatum non esse reum peccati. Quomodo ergo cætera peccata transeunt actu, non reatu, ut homicidium; ita e contrario concupiscentia post baptismum transit reatu et non actu. » Hæc sunt verba Augustini.

(45) Dicitur autem postea, utrum sicut anima purgatur in baptismo ab originali peccato, ita et caro ibi purgetur a fœditate carnis et a corruptione? Dicunt autem quidam quod sicut duo sunt in baptismo, id est aqua et spiritus, ita ibi duo mandantur, scilicet anima et caro; hæc ab originali peccato, illa a corruptione carnis. Alii autem dicunt quod anima tantum purgatur in baptismo et non caro. Quibus objicitur: caro hujus infantis qui modo baptizatur non mundatur per baptismum a fœditate sua: quamdam contrahit fœditem a carne patris quæ corrupta est; et ex hoc quod descendit ab ea per carnalem concupiscentiam, quamdam contrahit fœditem. Ergo corruptior est caro præ-

(41) Mag. 2, d. 33.

(42) Mag. 2, d. 32.

(43) Ex Aug., l. 1 De nupt., etc., c. 25.

(44) Aug. sup. c. 26 sed paulo aliter.

(45) Mag. sup. §. c.

lis quam parentis : et ita quanto quis plures habet A parentes in linea generis antecedentes, magis corruptam habet carnem : et sic caro hujus corruptior est carne illius, et utraque corruptio causa est originalis peccati quod est in anima. Ergo majus est originale peccatum istius quam illius. Legitur tamen super Epistolam ad Romanos : « Quantum ad originale peccatum omnes pares erant, sed misericordia quos voluit discrevit. » Quod tamen omnis homo quanto posterior est, tanto deterior sit videtur ; nam homines solebant vivere quingentos annos, quadringentos ; modo non vivunt ultra octoginta vel centum annos : modo etiam sunt hebetioris ingenii et madidioris memoriæ, et etiam minoris quantitatis. Nam sicut ait poeta :

Terra malos homines nunc edueat atque pusillos.

(JUVEN., sat. 15, vers 70.)

Ad quod dicendum quod licet major sit corruptio in hac carne quam in illa, tamen originale peccatum non est majus in isto quam in illo, nec reatus major pro illo : sicut ille qui majorem cibum sumit quam ille, non tamen magis reficitur, licet cibis sit causa refectio. Quod tamen corruptior sit in uno caro quam in alio potest conjici, quia sæpe videmus eos qui non sunt nati de legitimo matrimonio prioriores ad opera carnis, ut quanto in majori voluptate concipiuntur et magis illicita delectatione, tanto inveniantur filii dissolutiores in opere.

Quæritur etiam an teneatur quis confiteri originale peccatum : quod ita videtur posse ostendi : C Huic non potest remitti unum mortale peccatum sine alio. Iste pœnitet de homicidio (et ex charitate) quinondum baptizatur. Ergo ei remittitur omne mortale peccatum cujus est reus, ergo et originale peccatum. Unde sic originale peccatum cum aliis per contritionem dimittitur. Ergo per tantam [f. illam] potest dimitti si sit sine alio, et ita adultus qui non est baptizatus, nec actuale superaddidit, per contritionem [cum voto baptismi] (si non habet aquam baptismi) potest delere originale peccatum. Item, ille scit se esse reum peccati mortalis. Ergo teneatur confiteri pro eo. Ergo teneatur confiteri illud. Item, in eo qui baptizatus est redeunt peccata per apostasiam, ergo et originale peccatum, et non potest post baptizari, et ita non potest desinere esse in eo nisi beneficio contritionis.

Contra sic : Iste non commisit hoc peccatum, ergo non teneatur conteri pro eo. Ergo non confiteri. Ideo dicunt quidam quod sicut pœnitentia instituta est propter actualia peccata, 164 et tamen actualia delentur quandoque per baptismum ; ita e contrario institutum est baptismus propter originale peccatum, et tamen potest deleri originale peccatum propter contritionem.

(46) Quæritur autem postea utrum primum peccatum Adæ actuale majus fuerit omni alio peccato

(46) Mag. sup., dist., 53, § f.

(47) Lib. XIV De civit., c. 12.

actuali. Quod videtur velle Augustinus dicens (47) : « Peccatum Adæ tanto majori injustitia commissum fuit, quanto faciliori observantia poterat custodiri. » Item, plus nocuit quam aliquid aliud peccatum. Ergo majus fuit. Prima siq̄ probatur : totam humanam naturam vitiauit peccatum Adæ quod nullum aliud fecit. Ergo plus nocuit. Ad quod dicendum quod illud peccatum Adæ non fuit majus omni alio, quia majus fuit peccatum in Spiritum S. et peccatum Judæ et peccatum Cain. Quod ergo dicitur *Plus nocuit, ergo majus fuit*, non sequitur, falsum est ; imo plus nocuit Judæ peccatum suum quam Adæ suum. Sed plus nocuit, id est *in pluribus*, ut *plus* non quantitatem sed pluralitatem notet. Ideo autem dicitur peccatum illud vitiasse et corrupisse totam naturam humanam, quia corrupti naturam Adæ, a quo omnes homines per seminalem rationem descendunt ; sed postea creditur fuisse deletum. Unde Augustinus (48) : « Primi parentes postea recte vivendo per Domini sanguinem ab æterno creduntur liberari supplicio. » Quod autem dicit Augustinus, « Peccatum Adæ tanto majori injustitia, etc. » id est, « in injustitia ad plures pertinente, » ut majoritatem pluralitatem notet.

Solet quæri an concupiscibilitas animæ, quæ est originale peccatum, sit illa animæ potentia quæ dicitur concupiscibilis anima, quæ ante baptismum sit peccatum et post baptismum remaneat actu, sed non imputetur pro peccato. Quod si dicatur, quæritur quare magis illa potentia corrumpitur corruptione carnis, ut dicatur peccatum, quam illa quæ dicitur irascibilis anima, vel illa quæ dicitur rationalis ? Item si ipsa est originale peccatum ac corruptio carnis, non est causa illius. Ergo non est causa originalis peccati. Si vero dicatur originale peccatum esse pronitas quædam ad peccandum quæ est ex corruptione carnis, cum illa pronitas sit qualitas mentis quæ etiam remanet post baptismum, teste Augustino, quæri potest an ea concupiscamus tantum malum et nunquam bonum. Eadem ratione et illa naturali concupiscentia concupiscimus tantum bonum et nunquam malum. Quomodo ergo possumus illa abuti, nisi ea volumus malum sicut et irascibilitate et rationalitate quandoque abutimur ? Solutionem istarum majoribus relinquimus, quia nihil habemus hic traditum a majoribus nostris.

CAPUT XX.

Qualis effectus fuit Adam post peccatum ; ubi et de potentiis animæ agitur, et vrinus de naturalibus, post de gratuitis.

(49) Ostendo qualis effectus est homo post peccatum secundum corpus, inquirendum restat qualis effectus fuit per peccatum secundum animam. Sciendum est igitur quod per peccatum vulneratus fuit in naturalibus et spoliatus gratuitis, id est naturalia in eo debilitata sunt per peccatum, et corrupta gratui-

(48) Lib. II De peccator. merit., etc., cap. 54

(49) Mag. 2, d. 24.

ta, nec omnino deleta et subtracta. Nostræ igitur executionis is erit ordo : Primo dicemus quæ sint naturalia bona, quæ gratuita, ut inde pateat differentia inter hæc et illa ; secundo qualia fuerint naturalia ante peccatum, qualia effecta sunt post peccatum ; tertio qualia fuerunt gratuita ante peccatum : post peccatum enim non remanserunt. Naturalia dicuntur illa quæ habet homo a nativitate sua, unde dicuntur naturalia, ut ratio, ingenium, memoria, etc. Gratuita sunt illa quæ naturalibus superaddita sunt, ut virtutes et scientiæ ; unde etiam dicuntur gratuita, quia a Deo homini per gratiam conferuntur ; et ista bona quotidie augmentantur, quotidie minuuntur, subtrahuntur quibusdam, **165** dantur aliis, et in hac speciali acceptione hujus nominis *gratuitum*, naturalia et gratuita sunt quasi opposita. Accipitur etiam hoc nomen in quadam significatione communiore, ut tam naturale quam gratuitum bonum dicatur *gratuitum*, quia hæc et illa gratis dantur.

Posthæc videndum est qualia fuerint naturalia ante peccatum. Sed quia speculatio duorum naturalium, id est sensualitatis et liberi arbitrii præcipue videtur ad hanc scientiam pertinere, et omne peccatum tam mortale quam veniale ad ista duo refertur, ideo de his duobus agere sufficiat ; et primo de sensualitate. Sciendum est igitur quod cum anima sit res simplex et carens partibus, tamen a sanctis dicitur habere partes, non essentialiter, sed quia in se admittit quod ipsa non est propter diversitatem officiorum (50). Quidam ergo distinguunt animam in tres partes, scilicet mentem, et spiritum, et eam quæ specialiter dicitur anima, juxta id quod legitur, *Psallam spiritu, psallam et mente* (1 Cor. xiv) ; quia sicut homo exterior tres habet principales partes, supremam ut caput quod continet in se duos oculos, et mediam, scilicet ventrem, et infimam, scilicet duos pedes : ita homo interior tres habet principales partes, supremam, scilicet mentem, quæ habet duos oculos dilectionis et cognitionis, mediam, spiritum, qui similiter in duo dividitur, in agnitionem et ejus effectum, et infimam, scilicet animam, quæ quasi duo pedes habet sensualitatem et sensum : Est ergo sensualitas percipiendi potentia res corporales in semetipsis, non est aliquod corpus quod visu percipimus. Sensus est potentia afficiendi ex rebus naturaliter, id est sensualitate perceptis, sicut cum corpus aliquod videndo afficior gaudio vel mœrore et consimilibus. Imaginatio autem est potentia percipiendi res corporales imaginibus suis, ut cum rerum imagines menti nostræ occurrunt in somniis. Effectus vero imaginationis est potentia afficiendi ex rebus taliter imaginatione perceptis. Mens quoque duas habet partes, sive ut diximus, oculos, scilicet unum cognitionis et alterum dilectionis. Unde Augu-

tinus : « Mens est omnium quæ sunt in anima, et dignitate sublimior et sublimitate integrior, omnis affectus et effectus naturaliter capax, habens imaginem ipsius Dei et potentiam cognoscendi, et similitudinem in potentia diligendi. » Solent etiam aliter distingui partes animæ duæ, ratio et sensualitas. Ratio iterum duas dicitur habere partes, superiorem scilicet et inferiorem ; superior est per quam homo cœlestibus et divinis contemplandis intendit, inferior est per quam homo inferiora ista aptus est disponere et circa temporalium rerum exteriores prudens est deliberare.

CAPUT XXI.

Qualia fuerunt naturalia ante peccatum, et qualia post. Ubi etiam de sensualitate et de primis motibus agitur.

(51) Sensualitas autem est quædam vis animæ inferior, ex qua est motus qui in corporis sensus, et eorum quæ corpori necessaria sunt, intenditur. Sunt autem sensualitatis duæ partes, una inferior, altera superior. Inferior pars est motus per quem appetimus illicita, ut irasci, mœchari, et iste motus et pœna est et culpa est, superior pars est motus per quem appetimus licita et carni necessaria, ut comedere, bibere. Iste autem motus aliquando est moderatus aliquando immoderatus. Si moderatus est, nec est culpa, nec est pœna ; si vero immoderatus, pœna est, sed non culpa, ut immoderatus appetitus comedendi, vel bibendi (52). Si quis igitur istos quatuor motus sive partes recte et attente consideret, de facili poterit perspicere quod peccatum sit mortale et quod veniale. Hoc tamen prænotato et cognito, quod idem ordo peccandi qui fuit in primis parentibus, ad litteram est in anima cujuslibet, quantum ad spirituales intelligentiam. Sicut enim ibi serpens **166** fuit qui suggererat mulieri, et mulier quæ comedit pomum vetitum, et vir qui consensit mulieri, ita est in anima cujuslibet hominis pro serpente sensualitas, pro muliere inferior pars rationis, pro viro superior pars rationis. Et sicut ibi fuit carnale conjugium inter virum et mulierem, ita in anima est spirituale conjugium inter superiorem partem rationis et inferiorem. Inferior enim pars debet famulari superiori quæ debet eam corrigere, sicut mulier debet famulari et obedire viro qui eam debet corrigere. Dicitur ergo serpens suggerere sine consensu viri et mulieris, quando motus sensualitatis concipit illecebram peccati absque omni cogitationis delectatione, et talis motus est culpa levissima, quia primi motus non sunt in prima hominis potestate, et per generalem confessionem delentur dicendo *Confiteor*, et a Græcis dicitur *propatheia* [προπαθεία] a nobis vero *propassio*. Mulier autem dicitur comedere et non vir, quando peccatum detinetur in anima cum delectatione cogitationis, ita tamen ut

(50) V. 28. problema Heloisæ ad Abælard.

(51) Mag. 2., d. 21, §. f. etc.

(52) Mag. sup. § g., etc.

non decernatur faciendum. Sed distinguendum est, A quandoque enim peccatum parum delineatur in anima, id est voluntas peccandi cum delectatione cognitionis, quandoque diu. Si parum delineatur in anima voluntas illa peccandi, illa delectatio cogitationis veniale peccatum est et potest deleri per confessionem generalem. Si vero diu teneatur in anima mortale peccatum est talis voluntas, talis delectatio, id est scilicet, quia vir non statim corripit mulierem in illicito demorantem, vel ad illicita prorumpentem. Quoties enim mulier prorumpit in illicita, statim a viro est corrigenda, id est inferior pars rationis a superiori. Vir autem dicitur comedere, quando peccatum in anima tenetur delectatione cogitationis, ita etiam ut decervatur faciendum et adest voluntas, si adsit facultas. Et hoc peccatum mortale est et gravissimum.

Quod autem supradictum est, motus sensualitatis esse peccatum, non videtur esse verum, quoniam huiusmodi motus sunt in brutis animalibus sicut et hominibus, concupiscunt enim sicut homines : sed homines quia rationem habent quandoque resistunt. Quare ergo potius nobis imputatur pro peccato quam illis ? Ad quod dicendum quod in ipso vestibulo questionis excubat vestigium solutionis. Nam quia homines habent rationem per quam primos motus possunt comprimere, et non bruta animalia, ideo quod non illis imputatur pro peccato, in istis peccatum iudicatur. Motus igitur concupiscentiæ, quandiu tenetur in sensualitate veniale peccatum est, quando vero tenetur in inferiori parte rationis, mortale peccatum, si diu teneatur, quia mora secum trahit periculum. Sed ille motus qui tenetur in sensualitate potest teneri in superiori vel inferiori parte rationis. Ergo quod est veniale potest esse mortale, et ita veniale peccatum erit mortale.

Item Augustinus dicit (53) quod *nullum peccatum a deo veniale est, quod si placeat, mortale non sit*. Sed nimis bibere est peccatum veniale, et placet huic iusto. Ergo est peccatum mortale sed in hoc iusto est charitas, ergo in aliquo est charitas in quo est mortale peccatum. Quod illud peccatum placeat huic iusto, sic probatur. Nam illud facit sponte non invitus. Ergo ei placet. Ad quod dicendum quod sicut supra assignati sunt quatuor gradus sive partes in anima, ita possunt ibi assignari quatuor motus quorum nullus est vel erit, vel potest esse alius, scilicet duo motus sensualitatis, et due motus rationis, et motus sensualitatis non potest esse motus rationis vel inferior, vel superior, nec motus rationis potest esse motus sensualitatis. Sic ideo dicitur motus sensualitatis fieri motus rationis, quia adveniente motu rationis motus sensualitatis desinit esse, et transit actu, sed non reatu. Manet enim reatus venialis peccati cum mortali peccato. Similiter veniale dici-

tur posse fieri mortale, quia adveniente peccato mortali, quod veniale erat transit actu et non reatu, sicut vides in ætatibus. Infantia dicitur transire 167 in Juventutem et deinceps, quoniam adveniente juventute, pueritia desinit esse, nec aliqua ætas potest esse alia. Ita nullus prædictorum motuum potest esse alius.

Ad id autem quod postea dictum est plenius intelligendum quod *nullum peccatum a deo est veniale quod, si placet, non sit mortale*, facienda est distinctio brevis. Peccatorum igitur quæ sunt actu exteriori aliud est mortale, aliud veniale. Mortale, ut interficere hominem, mœchari; veniale, ut nimis bibere, nimis comedere. Sciendum est igitur quod si quis moveatur ad mortale peccatum motu rationis superiori

B vel etiam inferiori et diu, mortale peccatum est ille motus; si vero moveatur ad mortale peccatum motu sensualitatis sive inferiori sive superiori, vel etiam motu rationis inferiori, si parum est, veniale peccatum est ille motus : nam si diu tenetur ille motus in inferiori parte rationis, mortale peccatum est, ut diximus supra. Item si quis moveatur ad veniale peccatum sine motu sensualitatis hoc, vel illo, sive motu rationis hoc vel illo, superiori vel inferiori, talis motus concupiscentiæ veniale peccatum est, nisi moveatur superiori motu rationis diu, id est consuetudinarie. Quod enim veniale est, si vertatur in consuetudinem desinit esse veniale, et fit mortale, si placet, id est placitum venialis peccati et ipsa consuetudo mortale peccatum est. Ipsum enim veniale impossibile est fieri mortale. (54) Quod autem primus motus concupiscentiæ peccatum sit, patet per Prophetam qui dicit : *Beatus qui tenebit et allidet parvulos suos ad petram (Psal. cxxxvi)*. Parvulos vocat primos motus, Si ergo bonum est allidere eos ad petram, ergo mali sunt.

Sed iterum objicitur : Ante peccatum in Adam nec fuit pœna, nec fuit culpa, sed primus motus fuit in eo ante peccatum. Ergo primus nec est pœna, nec est culpa, Item, si in eo primus motus non fuit mortale peccatum, quare imputatus est Apostolo pro peccato dicenti : *Quod nolo, hoc ago ? (Rom. vii.)* Item, primus motus est macula animæ. Ergo est offensa Dei. Per eam igitur fit anima Deo similis dissimilis, ergo deformat animam. Item, homo tenetur esse sine offensa. Ergo tenetur esse sine primo motu, cum primus sit offensa Dei. Sed non potest esse homo sine primo motu. Ergo ab homine exigitur quod ipse facere non potest, id est esse sine primo motu. Ad hoc dicendum est quod in Adam fuit ratio ante peccatum secundum utramque sui partem, et sensualitas secundum superiorem partem, quia in eo fuit moderatus appetitus necessariorum corpori; sed in eo non fuit primus motus, nisi dicas primus, id est ante quem non fuit alius. In eo enim ante peccatum nec fuit infe-

(53) Apud Gratianum dist. 25, c. unum ante med. Affine est quod habet Aug. tract. 12, in Joan. suo finem : Minuta peccata, si negligantur, oc-

cidunt. V. etiam eund. serm. 4 De animabus defunct. et ser. 47, etc.

(54) V. Aug. ad hunc psal., eub finem.

rior pars sensualitatis, nec carnis corruptio. Unde A non poterat peccare mortaliter, nec est verum quod primus motus sit offensa Dei; solum enim peccatum mortale dicitur offensa Dei, et homo tenetur esse sine offensa Dei, et ab eo exigitur ut sit sine mortali peccato.

Quæritur autem utrum melius sit abstinere a veniali quam a mortali, nam nemo potest abstinere a veniali quin absteineat a mortali; et potest abstinere a mortali etsi non a veniali absteineat. Sed e contrario probatur quod melius est abstinere a mortali quam a veniali, nam mortale peccatum gravius est quam veniale. Ergo melius est abstinere a mortali quam a veniali. Ad quod dicimus quod, si mortale peccatum et veniale essent duo quorum utrumque posset esse sine reliquo, melius esset a mortali quam a veniali. Similiter quæritur utrum melius sit abstinere a juramento quam a frequentia jurandi, ubi similiter dico quod melius est abstinere a juramento quam a frequentia jurandi, quia nemo potest abstinere a juramento quin absteineat a frequentia jurandi, sed non convertitur, et similiter in cæteris: vel quia ipsa comparatio innuit discretionem inter veniale et mortale peccatum, neganda est ista, *Melius est abstinere a veniali quam a mortali*, et instandum huic argumento: Non potest quis abstinere a veniali quin absteineat a mortali, et non convertitur; ergo melius est abstinere ab isto quam **168** ab illo. Fallacia. Non potest aliquis habere oculos, quin habeat caput, potest tamen habere caput, etsi non habeat oculos. Ergo melius est habere oculos quam caput. Eadem ratione potest philosophari: quod magis est pœnale episcopo in collatione subdiaconatus peccare, quam sacerdotii, quia si indignum scienter admittit ad ordinem subdiaconatus, hæc pœna mulctatur, quod non de cætero potest eundem ordinem conferre, sed ex quo non potest conferre minorem, nec etiam majorem, et ita non sacerdotium potest postea conferre. At si peccat in collatione sacerdotii, non punitur nisi in hoc quod postea non potest conferre sacerdotium, cum tamen possit conferre omnem minorem ordinem, et tamen majus peccatum est admittere indignum ad sacerdotium quam ad subdiaconatum. Magis tamen punitur qui hoc minori peccat quam ille qui isto majori. Hoc tamen non est ratione peccati, sed ratione ordinis, de quo hæc regula observatur, quod qui non confert minorem, nec majorem. Ita melius est abstinere a veniali quam a mortali, non quia majus est veniale quam mortale, sed quia nemo potest abstinere ab isto sine illo. Ex prædictis patet quod motus concupiscentiæ quandiu est in sensualitate veniale peccatum est, si vero consentiat ratio, mortale peccatum.

Sed secundum hoc videtur quod talis motus sit mortalis. Nam ratio nunquam consentit malo, imo semper contradicit. Ergo ratio nulli pravo motui eos. cupiscentiæ consentit. Ergo nullus motus mortale peccatum est. Ad hoc dicunt quod ratio dicitur

consentire voluntati et non consentire. Consentire dicitur, quoniam voluntas illud quod concupiscit, ad effectum per se non potest perducere sine auxilio rationis, non enim per se potest deliberare, et scrutari locum, tempus, modum, etc., quæ rectores vocant circumstantias, quæ omnia scilicet deliberat ratio, ut scilicet sciat quando et quomodo poterit fieri. Consentire dicitur quando absque ea voluntas quod cupit ad effectum perducere nequit. Dicitur autem non consentire quia semper recalciat, semper contradicit et judicat malum non esse faciendum. Nullus enim adeo malus est quibus ratio ejus conscientiam remordeat dictans hoc esse malum et illud. Hæc est enim illa scintillula rationis quæ etiam in Cain non potest extinguere, quæ a Græcis dicitur synderesis, et ita dicitur ratio consentire voluntati, quia voluntas ad id quod cupit non potest per se tendere sine rationis adminiculo, et dicitur non consentire quia hoc facit invita. Sicut puer qui cæcum ducit ostendit ei duas vias, unam planam et alteram asperam, et cæcus non vult ire nisi per asperam prætereundo, et puero invito, puer dicitur consentire cæco et non consentire; consentit quia absque ejus regimine non potest cæcus ad locum propositum pervenire; non consentit quia invitus eum ducit, et cæcus eum trahit invitum; ita voluntas rationem, quæ licet contradicat, vincitur.

Item, videtur quod sensualitas habeat majorem efficaciam in brutis animalibus quam in rationalibus, sic. Nam brutum animal motu sensualitatis absque libero arbitrio movetur ad aliud animal interficiendum. Non enim habet liberum arbitrium, sed homo non potest moveri ad alium hominem interficiendum sensualitate, absque libero arbitrio. Nam si hoc posset facere sola sensualitate, cum ejus motus non sit mortale peccatum, posset homo moveri ad alium hominem interficiendum absque mortali peccato. Ergo majorem efficaciam habet sensualitas in brutis animalibus, quam in rationalibus. Ad quod dicimus, non esse verum, imo tantam efficaciam habet in his quantum in illis. Sed ideo non potest aliquid facere in rationalibus sine libero arbitrio, quoniam in homine sunt simul sensualitas et liberum arbitrium quasi in eodem bono, et non potest sensualitas aliquid mali machinari, quin illud statim sentiat liberum arbitrium et ei consentiat, nisi statim reprimat, sed tamen tantam **169** habet efficaciam in his quantum in illis.

Quæritur autem postea uter primus motus sit Deo auctore in homine vel diabolo. Ad quod dicendum quod primus motus in quantum pœna est, a Deo est auctore; in quantum verò culpa, non est Deo auctore, quia Deus non est auctor culpæ. Nec videtur esse diabolo auctore, quia sæpe surgunt primi motus sine suggestionem diaboli; nec etiam homine auctore, quia primi motus surgunt homine invito, velit nolit. Ad quod dicendum quod duplex est tentatio, exterior et interior: exterior est quando

extrinsecus visibiliter verbo, vel signo suggeritur malum, ut ille cui suggeritur in consensum peccati declinet; interior tentatio est quando intrinsecus invisibiliter per pravam carnis delectationem suggeritur in malum. Et hujus tentationis quandoque diabolus est auctor, quia suggerit quandoque homini malum, quandoque humanæ naturæ fragilitas.

(55) Solet etiam queri, utrum macula quæ est in anima alicujus ex eo quod mortaliter peccatur, quæ etiam remanet transeunte actu peccati, sit peccatum? Quod ostenditur: Nam ver eam sit homo Deo dissimilis; ergo est peccatum. Item, facit dignum morte æterna; ergo est peccatum. Sed contra: est peccatum; ergo originale vel actuale. Super hoc quia nihil habemus ab auctoribus vel præceptoribus definitum, et nos nil definimus.

CAPUT XXII.

Quid sit liberum arbitrium, et quale fuit ante peccatum, et quale post?

(56) Præter illam pœnalitatem sive pœnam quam sustinemus ex depressione sensualitatis per peccatum, sustinemus aliam ex depressione liberi arbitrii per eandem causam, id est per peccatum. Unde videndum est quid sit liberum arbitrium, et quale fuit ante peccatum, et qualem effectum habuit post peccatum. Liberum arbitrium sic definitur a philosophis: *Liberum arbitrium est liberum de voluntate judicium*; a theologis vero sic definitur: *Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis qua eligitur bonum, gratia assistente, et malum gratia desistente*. Quoniam igitur definitio ista videtur in se aliquid difficultatis continere, quæ in ea posita sunt exsequamur. Liberum igitur arbitrium in duobus consistit, in voluntate scilicet et ratione. Liberum dicitur quantum ad voluntatem: voluntas enim libera est, et cogi non potest; unde libera est a necessitate. Arbitrium vero dicitur quantum ad rationem, qui rationi attribuitur et discernit ea quæ voluntas appetit. Voluntas est domina; ratio est pedisequa, quæ ostendit ei rectam viam. Sed ut voluntas (utpote quæ dominium habet) trahit rationem secum, si ipsa inclinatur ad bonum, libenter sequitur et ei consentit ratio; sed si inclinatur ad malum, ideo contradicit, recalcitrat, suadet bonum, et dissuadet contrarium. Cum igitur liberum arbitrium in duobus consistat, in voluntate scilicet et ratione, patet quod in illis solis est liberum arbitrium in quibus sunt voluntas et ratio; quare liberum arbitrium bruta animalia non habent; tantum enim habent appetitum. Item, cum pene liberum arbitrium sit auctoritas merendi vel demerendi (non enim propter madidam memoriam vel hebes ingenium meretur quis æternam miseriam, vel meretur quis æternam vitam propter tenacem memoriam, vel propter subtile ingenium),

(55) V. Mag. 4, d. 18, § ult. V. cap. 12, seq. part., ubi docet dupliciter peccatum considerari, scilicet in actu et in reatu, primo modo dum committ-

A patet quod illud solum potest mereri quod habet liberum arbitrium: quare bruta animalia non merentur per appetitum; non enim possunt mereri.

Sciendum est præterea quod liberum arbitrium non est de præsentibus, vel de præteritis, sed tantum de futuro; nec etiam de quolibet futuro, sed tantum de contingenti. Non est de præterito: ratio, quia deliberatio faciendi vel non faciendi non habet locum circa præteritum vel præsens: nulla enim deliberatio potest facere, 170 quin illud sit factum quod factum est: quod enim factum est non potest non esse factum. Similiter non potest mutari quin illud quod modo sit, fiat modo; sed quod futurum est potest non esse futurum et potest de eo deliberare quis an sit faciendum.

Sed objicitur: Impossibile est aliquem non peccare mortaliter ex libero arbitrio quin moveatur modo ad illud peccatum, vel quin motus sit prius ad illud peccatum, quoniam deliberatio præcedit peccatum; sed impossibile est aliquem modo peccare mortaliter, et non primo moveri ad illud peccatum, quod postea probabimus: ergo impossibile est aliquem modo peccare mortaliter ex libero arbitrio, et non prius fuisse motum ad illud peccatum: ergo impossibile est aliquem modo peccasse mortaliter ex libero arbitrio, et non peccasse mortaliter. Nam motus ad peccatum mortale ex libero arbitrio, est peccatum mortale; ergo impossibile est aliquem incipere peccare mortaliter. Illa quam probare proposuimus vera est. Impossibile est enim peccare mortaliter et nunc primo moveri ad illud peccatum. Nam si quis modo peccat mortaliter, cum omne peccatum præcesserit deliberatio, quoniam omne procedit ex libero arbitrio; ergo impossibile est quod aliquis modo peccet mortaliter quin primus motus fuerit ad illud peccatum; ergo impossibile est ipsum nunc primo moveri ad illud peccatum. Ad quod dicendum puto quod, cum dicitur liberum arbitrium esse de futuro, et quod omne peccatum mortale præcedit motus liberi arbitrii, verus [al. malus] intellectus est de actibus exterioribus qui procedunt ex pravis motibus liberi arbitrii; nec istud verum est de motibus interioribus: non enim motum interiorem ad malum qui est ex libero arbitrio præcedit alius motus, ne fiat progressus in infinitum, et ita nunquam inveniatur initium peccati.

Nunc videndum est quale fuit liberum arbitrium, ante peccatum, et quale effectum fuit post peccatum. Distinguendi sunt igitur quatuor status liberi arbitrii: primus status fuit ante peccatum; secundus, post peccatum usque ad perceptionem sacramentorum, scilicet fidei, circumcisionis, baptismi; tertius, post reparationem sacramentorum usque ad diem iudicii; quartus, post diem iudicii. Antequam postquam commissum est; et in utroque modo semper est peccatum.

(56) Mag 2, d. 25.

peccatum homo ex libero arbitrio peccare et non peccare poterat, quia cum nil ad malum impellebat, nil eum a bono expellebat. Non enim habebat infirmitatem carnis in malo, sed auxilium in bono. In secundo statu non poterat non peccare mortaliter: multa enim impellebant hominem ad malum, et nil eum juvabat in bono: habebat enim infirmitatem in malo, et non auxilium in bono; tunc ratio premebatur et vincebatur. In tertio statu non potest homo non peccare venialiter, sed potest non peccare mortaliter: aliquid enim impellit eum ad malum, et aliquid juvat eum ad bonum; infirmitatem carnis habet ad malum, auxilium habet ad bonum. In hoc statu ratio premitur, sed non vincitur. In quarto vero statu non poterit homo peccare: tunc enim infirmitas omnino erit exhausta, et gratia augmentata; tunc ratio non premetur a voluntate, nec vincetur.

Sed cum dictum sit Adam in primo statu æque se habere ad peccandum et non peccandum, et liberum arbitrium de futuris tantum esse non de præsentibus vel præteritis, videtur multipliciter posse improbari: et primo quod liberum arbitrium de præsentibus sit sicut de futuris, sic: Primo momento quo fuit Adam, liberam habuit voluntatem: ergo æque poterat eligere bonum et malum. Cum ergo tunc fuerit in bono sibi a Creatore dato, et illud elegerit: ergo ex voluntate erat talis qualis tunc fuit. Sed illud tunc erat ei præsens: ergo voluntas ejus habebat vim de præsentibus. Item, sicut tunc elegit esse in bono naturali (quod est diligere Deum ex dilectione naturali) cum voluntas æque libera sit ad bonum et ad malum; ergo potuit tunc velle diligere Deum ex naturali dilectione: ergo potuit velle malum primo momento quo fuit: **171** ergo potuit nunquam fuisse bonus, et necessarium est ipsum factum esse a Deo; ergo potuit esse factus a Deo, et nunquam esse bonus in eodem momento; ergo potuit fuisse malus factus a Deo. Item, cum voluntas ejus in A, quod fuit primum momentum suæ creationis, posset æque eligere hoc bonum, *diligere Deum ex naturali dilectione*, et hoc malum, *non diligere*, si puniendus erat ex appetitu mali; ergo remunerandus erat quia appetiit diligere; ergo potuit remunerari absque virtute, cum antequam virtutes haberet, illud bonum appetiit. Ergo potuit mereri sine virtutibus. Ideo si dicatur quod ex libero arbitrio non poterat habere ut esset aliqua. . . . in A, cum liberum arbitrium tantum sit de futuro non de præsentibus. Ergo, cum in A, Deum diligeret, illam momentaneam dilectionem non habuit ex libero arbitrio, hinc ex aliis potentibus quas habebat incorruptas, et ita non poterat tunc non diligere.

Item cum virtutes haberet ante peccatum, probari videtur quod fuerunt ei subtractæ antequam peccaret, sic: Posito quod habuerit eas in C, quod fuit tertium momentum, et in D, in E peccavit. Sic posito: Adam habuit virtutes in D; in E fuit ne-

cessarium Adam habuisse virtutes in D. Sed impossibile fuit Adam habuisse virtutes in D et fuisse tunc electurum malum facere in E. Ergo necessarium fuit in E Adam non deliberasse malum facere in E; sed impossibile fuit Adam malum facere in E et non deliberasse malum facere in E. Ergo impossibile fuit Adam malum facere in E, quod falsum est, quia tunc peccavit. Media hujus ultimæ argumentationis sic probatur: In E non erat in potestate liberi arbitrii Adæ ut faceret quod faciebat in E, vel non faceret quod faciebat in E; quia liberum arbitrium non est de præsentibus sed de futuro; et impossibile fuit Adam in E facere opus meritorium pœnæ quod non processisset de motu liberi arbitrii. Ergo impossibile fuit Adam malum facere in E et non deliberasse se facturum malum; et impossibile fuit ipsum deliberasse se facturum malum et non caruisse virtute saltem per unum momentum. Ergo impossibile fuit Adam facere malum et non caruisse virtute, saltem uno momento ante, ad minus. Ergo impossibile fuit ipsum fuisse malum, et non prius fuisse malum; quia, quando-cunque caruit virtute, fuit malus.

Item, Adam in anima habuit voluntatem et rationem: ratio ipsius discernebat tunc quæ erant necessaria ad ejus salutem; sed diligere Deum ex charitate et non diligere Deum ex charitate, erant duo, unum necessarium ad salutem, alterum meritorium pœnæ. Ergo hæc discernebat ratione et habebat voluntatem. Ergo ea appetebat vel hoc bonum vel illud malum; sed non malum; tunc enim erat tantum bonus. Ergo ea appetebat hoc bonum diligere ex charitate et hoc non habebat. Ergo puniebatur ante peccatum.

Item cum dicitur: *Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*, etc. Aut dicitur hoc de bono illo quod habuit ex creatione, aut de bono meritorio: sed non videtur intelligi de illo bono quod habuit ex creatione, quia ad illud non egebat gratia. Ergo illud intelligitur de bono meritorio. Quod si est, ita objicitur: Illud bonum meritorium non poterat eligere sine gratia, malum poterat eligere sine aliquo appposito; ergo liberum arbitrium ipsius pronius erat ad malum quam ad bonum; ergo non tantum puniri debuit si malum elegit, quantum remunerari debuisset si bonum elegisset. Sed proho quod magis, quia bonum non poterat eligere sine gratia, nec gratiam merebatur, malum autem per se poterat eligere. Ergo majus supplicium debebatur ei propter electionem mali quam præmium propter electionem boni. Item, Adam in bono erat et ipsum per experientiam noverat, malum non sustinebat nec ipsum per experientiam noverat, et ad malum nil impellebat, nec a bono aliquid removere tentabat. Ergo facilius erat ei conservare bonum **172** quod habebat, quam admittere malum quod non habebat; ergo liberius arbitrium habebat ad bonum quam ad malum.

Dico quod liberius habebat arbitrium ad malum

incurrendum quam ad acquirendum bonum meritum quod tunc non habuit. Nam illud poterat facere sine aliquo apposito, istud non; liberius tamen habebat arbitrium ad permanendum in illo bono innocentiae quam ad cadendum: nam utrumque poterat facere nullo apposito, et in altero jam erat, id est in mansione boni. Solutiones aliorum ex supradictis facile est sumere, quia non si peccavit Adam in *E*, necessarium fuit ipsum deliberasse de illo peccato in *D*, quod fuit primum momentum ante *E*, quia in *E* primo motus est ex libero arbitrio ad malum, et non est necessarium quod omnem motum malum liberi arbitrii præcedat alius motus ne fiat progressus in infinitum, sicut supra diximus. Exteriorem tamen actionem, sive bona sit sive mala, semper præcedit motus liberi arbitrii, bonum bonus, malam malus, et hoc naturaliter. Plerumque etiam, imo forte semper, tempore, nec tenebatur Adam tunc diligere Deum ex charitate, sicut supra diximus, ubi diversus significationes hujus verbi *teneor* distinximus.

Item, liberum arbitrium in potestate sua non habet nisi futurum, et non præsens vel præteritum. Ergo, cum Adam primo fuerit in *A*, et tunc habuit liberum arbitrium, non potuit uti libero arbitrio ad id quod fecit in *A*. Ergo non ex libero arbitrio habebat quod Deum diligebat in *A*. Ex alia igitur gratia illam habebat dilectionem quæ fuit contentina *A*. Sed illam quam habuit in *B*, habuit ex libero arbitrio: deliberavit enim in *A* se dilecturum Deum in *B*, et ita de cæteris momentis. Si autem quis dicat quod liberum arbitrium est de præsentibus, inde procedo sic: Adam in *A* habebat voluntatem liberam et ut faceret quod non fecit in *A* et non faceret quod fecit. Ergo ex voluntate poterat habere in *A* ut non diligeret Deum in *A*, sicut ex voluntate habuit quod dilexit in *A*, et ita ex voluntate potuit habere ut esset malus quodcumque fuit, et ita ex voluntate potuit habere ut esset factus a Deo malus. Item, Adam in *A* potuit abuti libero arbitrio. Ergo potuit ipsum corrumpere in *A*. Ergo potuit ad malum inclinare in *A*; et ita semper potuit liberum arbitrium inclinare ad malum. Ergo semper potuit esse malus. Si dicat non potuit abuti libero arbitrio in *A*, et ita non potuit eo male uti. Ergo aliquam habebat gratiam quæ repugnabat, cum hoc non esset a natura, illam gratiam habebat (quando potuit corrumpere *A*) in *C*, vel *D*, vel non habebat. Videtur quod non haberet; si enim haberet, non posset corrumpere, sicut nec in *A* potuit. Si vero non habuit, quæritur quare eam Deus ei subtraxerit cum nondum peccasset. Item, si in *A* non potuit corrumpere liberum arbitrium, ergo in *A* non poterat peccare in *A*. Sic, aliquando fuit in tali statu in quo non poterat peccare. Item, in *A* habebat liberum arbitrium. Ergo in *A* poterat peccare

A et non peccare in *A*, cum non esset confirmatus vel obstinatus. Item, iste incipit esse malus. Ergo incipit tunc abuti libero arbitrio. Ponatur quod in *D* incipit abuti libero arbitrio. Inde sic: Nil fecit iste in *D* quod non proposuisset facere ante *D*. Ergo ante *D* proposuerat abuti libero arbitrio. Quodcumque proposuit abuti libero arbitrio malam habuit voluntatem, et quodcumque malam habuit voluntatem abusus est libero arbitrio, et ita probabitur quod nunquam incepit abuti libero arbitrio. Ista enim facile est solvere si dicatur quod Adam potuit creari a Deo et nunquam fuisse bonus, non tamen ideo potuit creari vel fieri a Deo malus: videtur enim quod Deus in eo aliquid mali fecisset, quod falsum est, quia totum ejus malum ab ipso vel a diabolo; totum ejus bonum a Deo, et nil nisi bonum a Deo sicut hæc anima creata est a Deo, et fuit mala quodcumque fuit, non tamen fuit creata mala a Deo.

Superius item dictum est quod in secundo statu, id est post peccatum 173 et ante reparationem non poterat homo non peccare mortaliter, imo etiam ex necessitate peccabat mortaliter. Sed hoc probatur esse falsum. Dicit enim Augustinus (57): « Homo cum peccavit ex libero arbitrio, et se perdidit et liberum arbitrium. » Ergo liberum arbitrium tunc perdidit, nec postea recuperavit. Ergo post peccatum non potuit peccare mortaliter, cum peccatum mortale ex libero arbitrio procedat. Ad hoc dicendum, quod libertas tripliciter dicitur: est enim libertas a necessitate, est libertas a peccato, est libertas a miseria. Libertas a necessitate homini convenit, et ante peccatum et post peccatum, quoniam nullius hominis voluntas cogi potest, unde dicitur libera a necessitate. Unde Augustinus (58): « Voluntas semper libera est, sed non semper bona. » Libera a necessitate intellige. Hoc enim de hac libertate dictum est: *Voluntas enim cogi non potest*. Libertas a peccato est, qua homo liber est a mortali peccato: non enim dicitur homo habere libertatem a peccato quia sit sine veniali: hoc enim esse non potest; sed quia est sine dominio peccati, id est sine mortali peccato: mortale enim peccatum dicitur habere potestatem in homine, et non veniale. Hanc libertatem habent tantum boni, qui scilicet carent mortali peccato, licet habeant veniale. De hac libertate dicit Apostolus: *Cum servi essetis peccati, liberi autem justitiæ, nunc liberati a peccato, et servi facti Deo, fructum accepistis in justificatione (Rom. vi)*. Iterum: *Ubi Spiritus Domini ibi libertas (II Cor. iii)*. a peccato scilicet. Et alibi: *Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis (Joan. viii)*. Libertas a miseria erit tantum in patria. Illam habebunt tantum justi. Cum ergo dicitur ab Augustino (59): « Homo per peccatum et se perdidit, et liberum arbitrium, » sic intelligendum est, id est libertatem a peccato, non liber-

(57) *Euchlr.*, cap. 30.

(58) *Libro De gratia et lib. arb.*, c. 15.

(59) *Mag sup.* § h. et s.

tatem a necessitate (illam enim etiam post peccatum A habuit) et libertatem a miseria; illam enim nunquam habuit ex quo peccavit, sed libertatem a peccato amisit: cum enim prius haberet, id est sine peccato esset, eam perdidit, quia mortaliter peccavit.

Sed quæ fuit illa gratia, qua juvante, elegit Adam in primo momento bonum? Non enim fuit virtus, cum nondum haberet virtutes: nec potest dici quod sine gratia posset bonum eligere, cum hoc liberum arbitrium sit facultas voluntatis et rationis qua eligitur bonum, gratia assistente, et malum, eadem desistente. Non enim liberum arbitrium sufficit ad bonum inchoandum, sicut nec perfectiendum. Sed istud patet determinata æquivocatione hujus nominis, *bonum*.

Cum omne peccatum sit ex libero arbitrio, quaeritur secundum quem statum judicandus est homo iste, qui a nativitate corruptum habet liberum arbitrium, qui modo occidit hominem. Nam de eo qui aliquando fuit compos mentis judicabatur secundum statum in quo erat quando cœpit infatuari. Ad hoc dicimus quod impossibile credimus istud esse quod ita a nativitate homo habeat naturalia corrupta; si tamen ita sit, Dei judicio istud relinquamus.

CAPUT XXIII.

Utrum potestas peccandi sit a Deo.

(60) Sed quaeritur utrum illa libertas quam habet homo ad faciendum bonum, sit liberum arbitrium (61)? Quod si est, eadem ratione illa libertas, quam habet homo ad faciendum malum, est liberum arbitrium. Ad hoc dicunt quidam quod libertas, quam habet homo ad faciendum bonum, non est liberum arbitrium, sed est quædam pronitas mentis ad bonum quæ provenit ex libero arbitrio et ex Dei gratia. Verius autem sentientes dicunt (62): Quod libertas eadem est quam habet ad faciendum bonum et ad faciendum malum, et est liberum arbitrium: sed diversis officiis diversas sortitur appellationes. Quandoque enim libera est a peccato, et tunc est bona; quandoque libera est a justitia et tunc est mala; unde dicit Augustinus (63): « Voluntas hominis semper est libera, sed non semper bona. 174 Nam quandoque libera est justitiæ et servit peccato, quandoque libera est peccati, et servit justitiæ, et tunc est bona. » Sed hoc videtur sequi inconueniens: nam, sicut dicitur quod illa libertas quam habet homo ad bonum eadem est ac illa quam habet homo ad malum; eadem ratione dicendum est quod illa potentia quam habet homo ad faciendum bonum sit eadem ac illa quam habet ad faciendum malum; quare cum illa quam habet ad faciendum bonum sit bonum, et illa quam habet ad faciendum malum, est bonum: et ita potentia quam habet homo ad peccandum est bonum.

Sed objicitur: Quolibet bono potest quis bene uti, sed potentia peccandi est bonum. Ergo eadem potest quis bene uti. Item, potentia peccandi est bonum. Ergo naturale, vel gratuitum: sed certum est quod non est gratuitum: ergo est naturale. In Adam fuit ante peccatum, quia tunc poterat peccare et non peccare: sed omne bonum naturale per peccatum in eo fuit corruptum, et gratuitum deletum. Ergo potentia peccandi in eo fuit corrupta. Ergo post peccatum fuit minus potens peccare. Sed probo quod post peccatum fuit magis potens peccare. Quia tunc non habuit auxilium gratiæ quod prius habebat, et tunc etiam habuit corruptionem carnis; ergo tunc magis poterat peccare. Item, ante peccatum non poterat peccare nisi mortaliter; post vero potuit peccare et mortaliter et venialiter. Ergo magis post peccatum quam ante. Quod autem potentia peccandi bonum sit indubitanter ostenditur. In Adam fuit ante peccatum: ergo est bonum. Nam non fuit in eo nisi bonum ante peccatum. Item a Deo est, ergo est bonum. Quod autem a Deo sit, patet. Dicitur enim in Evangelio: *Hanc potestatem non haberes nisi tibi datum esset desuper (Joan. xix)*. Augustinus etiam dicit (14): « Cupiditatem nocendi humana malitia a se habet, potestatem autem non habet, nisi Deus det. » Item, ponatur quod iste confirmatus in proximo decedet, in isto est potentia peccandi quod est bonum; sed omne bonum quod modo est in eo, erit post resurrectionem bonum dico naturale. Ergo potestas peccandi erit in isto post resurrectionem,

Ergo iste tunc poterit peccare. C

Ad ea quæ dicta sunt dicimus quod non alia potestas est in homine quam habet ad faciendum bonum, ac illa quam habet ad faciendum malum, et est liberum arbitrium, et est bonum: nam est a Deo potestas peccandi; nam ipsa est eadem potestas bene faciendi. Quod autem dicitur: *Illud bonum fuit corruptum in Adam per peccatum. Ergo Adam post peccatum fuit minus potens peccare*, non provenit; sed fuit minus potens, non tamen minus potens peccare, sed magis. Quod autem ultimo diximus, concedi potest, si quis subtilius consideret scilicet quod potestas peccandi erit in isto confirmata post resurrectionem, sed non post resurrectionem erit in isto potestas peccandi. Iste enim terminus *potestas peccandi* complexus est ex nominativo et genitivo, et est quid accidentale. Unde, posito quod omnis homo desinat esse albus, nec futurus sit albus, sicut una est hæc propositio: *Homo albus erit cras*; non tamen una est hæc, *cras erit homo albus*. Et ita hic vera est hæc, *potestas peccandi erit in isto confirmata*, id est potestas illa quæ modo est potentia peccandi, non tamen in isto erit potentia peccandi: hoc enim innueret quod futurus esset potens peccare. Si quis autem dixerit, *potentia peccandi erit in isto; ergo iste erit potens peccare*. Instantia. Insensibilitas est

(60) Mag. 2, d. ult.

(61) Lib. II, d. 25.

(62) Ita Magister 2, d. 25, § u.

(63) Libro *De grat. et lib. arb.*, cap. 13.

(64) Concione in psal. xxxii, sed paulo aliter.

in isto cæco, quia cæcitas; ergo iste cæcus est insensibilis. Vel sic: Virginitas erit in isto qui erit continens vel conjugatus, ergo iste erit virgo. Pauci autem vel nulli recipiunt hanc: *Potestas peccandi erit in isto post confirmationem*, sicut nec istam: *Potestas generandi est in Filio*, licet utraque sane concedi possit si sane intelligatur. Si quis autem melius solvit, absit ut non sim paratior audire quam docere.

Illud tamen non est prætermittendum, quod potentia peccandi quandoque significat potentiam naturalem quæ est liberum arbitrium, quandoque habilitatem ad peccandum **175** quæ est ex ea, quæ aucta est per peccatum, sicut facultas dicitur ipsa ars, et facultas dicitur aptitudo quam trahimus ex ea. Unde dicitur facultas ex arte profecta.

Ad id autem quod superius dictum est, quod in secundo statu liberi arbitrii non poterat homo non peccare mortaliter, objicitur: Tunc non poterat non peccare mortaliter, ergo tunc non erat liber a necessitate: sed diximus superius, quod omnis homo omni tempore liber est a necessitate. Item, homo tunc non poterat non peccare mortaliter,

A ergo non erat ei imputandum. Ad quod dicendum quod licet non posset non peccare mortaliter, tamen liber erat a necessitate, et erat ei imputandum, quoniam homo seipsum ligaverat per peccatum, sicut aliqui qui vadit Romam, dum est in itinere, se propriis manibus involvit et ligat quod pedes movere non potest: ecce non potest ire, et tamen liber est a necessitate. Nam si quis eum solveret, ire posset; et quod non vadit est ei imputandum, quoniam ipsemet se ligavit. Eodem modo in statu illo non poterat homo non peccare mortaliter, et tamen liber erat a necessitate, et erat ei imputandum, quoniam seipsum ligaverat, nec poterat solvi, nisi gratia Dei operante et cooperante. Quod autem superius dictum est: *Homo in illo statu habebat liberum arbitrium; ergo tunc æque se habebat ad bonum sicut ad malum*, non est verum: sicut Deus et etiam angeli habent liberum arbitrium, non tamen æque se habent ad malum sicut ad bonum, licet aliter dicatur liberum arbitrium esse in Deo vel in angelis, et aliter in hominibus, sicut supra dictum est.

INCIPIUNT LIBRI TERTII DISTINCTIONES.

- Quid sit virtus, quid gratia operans, et quid gratia cooperans?
 Quot concurrant ad justificationem impii, et an primam gratiam mereamur?
 Utrum prima gratia mereamur? Ubi quæritur, an virtus sit melior quam opus virtutis?
 Utrum mereamur motum qui est ex gratia et libero arbitrio vel eo mereamur?
 An major contritio exigatur ad deletionem mortalis quam venialis peccati?
 Si quis possit conteri ex charitate de uno peccato, et non de alio cujus est reus?
 Utrum pro majori peccato magis teneamur conteri quam pro minori?
 Utrum Deus hominem punit quantumcunque meruit puniri pro peccato, et ita misericorditer?
 An duorum qui puniuntur pari pœna æterna, et præterea altera temporali, plus puniatur unus altero?
 Utrum pro peccato veniali puniat Deus æternaliter?
 Utrum contritio deleat peccatum, quando homo conteritur aut ante, aut post?
 Utrum peccata redeant per unum peccatum?
176 Utrum confessio sit præcepta, et cujus rei sit sacramentum?
 Utrum pluries possit quis eadem peccata confiteri?
 Utrum debeat quis confiteri peccatum quod non fecit?
 Quid dimittat Deus in confessione, quid sacerdos, quid privatus?
 Utrum qui habet unam virtutem, habeat omnes?
 Utrum servilis timor sit virtus, et de annexis huic quæstioni?
 An initialis timor sit virtus? et de aliis ad hoc ipsum pertinentibus
 An virtutes exciderunt in patria? De fide, de spe, de charitate, et prius de modo et ordine.
 De paritate et imparitate charitatis.
 De perfectione et imperfectione charitatis.
 An charitas semel habita possit amitti?
 An virginitas sit virtus, et an habeatur ab omni qui habet unam virtutem?
 Quæ possunt obijci dicentibus habentem unam virtutem habere omnes?
 Utrum virtutes in quocunque sunt, sint pares?*

LIBER TERTIUS.

CAPUT PRIMUM.

Quid sit virtus, quid gratia operans, et quid cooperans?

(65) Ut supra diximus, ab isto statu in quo non potest homo non peccare mortaliter, non potest

[65] Mag. 2, d. 26 et 27.

C homo per se surgere absque gratia operante, nec proficere absque gratia cooperante. Necessaria est ergo gratia Dei operans quæ ipsum erigat, et cooperans quæ pedes moveat. Videndum est igitur quid sit gratia operans, et cooperans? Sed quia om-

nis gratia de qua hic agitur est virtus, et ideo a virtute tanquam ab altiori est inchoandum. Is igitur erit ordo hujus capituli : primo inquiremus quid sit virtus, et quid gratia operans, et quid cooperans, et utrum eadem gratia sit operans et cooperans; et si sit eadem quæ virtus ipsa sit. Secundo an virtutes, vel in virtutibus mereamur? Tertio, utrum qui habet unam virtutem habeat omnes; et si omnes, utrum pariter intensas? Virtus igitur est *qualitas mentis qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in homine sine homine operatur*. Ad majorem autem hujus descriptionis eruditionem præmittenda est hæc distinctio (66). Bonorum alia sunt minima, alia sunt media, alia maxima. Minima sunt sine quibus homo potest recte vivere et quibus potest abuti, ut est pulchritudo corporis. Media sunt sine quibus homo recte vivere non potest, sed eis potest abuti, ut est liberum arbitrium. Eo enim abutuntur quando inclinantur ad malum. Maxima sunt sine quibus non potest homo recte vivere, nec eis potest abuti. Est igitur conveniens descriptio : *Virtus est qualitas mentis qua recte vivitur, etc.* quia ipsa est de bonis maximis.

Quod autem virtus sit qualitas mentis et non motus, Augustinus dicit super illud psalmi cxviii, *Feci justitiam et iudicium.* [(67) *Cum Propheta dixit, feci justitiam, non virtutem quam Deus operatur et non homo, sed motum illius intelligi voluit.*] Patet igitur quod virtus est qualitas quædam et benedictio quædam quam infundit Deus animæ et non est motus animæ vel liberi arbitrii, sed excitat liberum arbitrium. Ex illa autem gratia animæ infusa et libero arbitrio excitato procreatur motus interior, ex quo interiori provenit exterior, id est actio, sicut apparet in hac expressissima similitudine (68) : Ros infunditur terræ qui infusus invenit fecunditatem 177 in terra, illam excitat; ex qua excitata, et ex rore procreatur germen; ex germine fructus. Ros est divina gratia; terræ fecunditas sive terra liberum arbitrium; germen motus interior, fructus actio exterior. Nam gratia infunditur menti hujus hominis. Illa statim excitat liberum arbitrium, et procreatur motus charitatis, scilicet diligere. Statim diligit homo, et ille motus exteriorem procreat, et quod intus est in mente, manifestat opere, reficit pauperes, vestit nudos.

Quod autem virtus non sit motus, patet, quoniam sic dictum est : *Virtus est in homine sine homine*, sed motus liberi arbitrii non est in homine sine homine, nam est ex libero arbitrio; ergo virtus non est motus liberi arbitrii. Nituntur tamen quidam probare quod virtus est motus liberi arbitrii, dicit enim Augustinus (69) : « Quid enim est fides nisi credere quod non vides? » Sed credere motus est; ergo

fides est motus, sed fides virtus est. Ergo virtus est motus. Idem alibi (70) : « Charitatem autem dico motum animi. » Ergo charitas est motus. Ergo virtus est motus. Item, « bonus usus liberi arbitrii est virtus. » Omnes igitur istæ auctoritates exponendæ sunt et retorquendæ ad qualitates mentis (71). Cum ergo dicitur : « Quid est fides nisi credere? » sic est intelligendum, id est nisi qualitas unde provenit ille motus, scilicet credere. Similiter : « Charitatem dico motum, » id est virtutem, unde est motus. Similiter « bonus usus, etc. » id est qualitas unde provenit bonus usus.

Ostendo quid sit virtus, videndum est quid sit gratia operans. Est quæ erigit hominem ut velit. Gratia cooperans est quæ adjuvat ut recte velit, vel ne frustra velit, et est eadem gratia operans et cooperans, sed propter diversa officia diversa sortitur vocabula. Operans enim dicitur quia hominem erigit ut velit, quia impium justificat, quod idem est; cooperans dicitur quia adjuvat, ne homo frustra velit; sed hac assignatione facta, videtur quod ex eodem dicatur operans et cooperans, quia, ut dictum est, operans dicitur quia erigit ut velit; sed hoc non potest facere quin etiam eum adjuvet ne frustra velit propter quod ipsa dicebatur cooperans. Ergo propter idem dicitur operans et cooperans. Ideo dicunt quidam quod gratia dicitur operans quia erigit ut velit, sed dicitur cooperans quia adjuvat ut perficiat et opus addat; et ita secundum eos gratia prius est operans et postea cooperans, et dicitur cooperans respectu sui operantis. Sed probatur quod gratia simul est operans et cooperans. Gratia infunditur huic homini, illa gratia infundendo, id est dum infunditur, movet liberum arbitrium ad bonum vel ad malum, sed non ad malum, ergo ad bonum. Et ita gratia dum infunditur, movet liberum arbitrium ad bonum. Ergo tunc cooperatur. Ergo simul operatur et cooperatur.

Ideo dicimus quod gratia simul tempore operatur et cooperatur in homine, sed non simul natura. Naturaliter enim præcedit infusio gratiæ, et sequitur cooperatio, licet simul tempore. Gratia enim in ipsa infusione excitat liberum arbitrium quod eodem momento consentit et cooperatur. Potius enim dicitur liberum arbitrium consentire et cooperari gratiæ quam gratia libero arbitrio (72); sicut miles dicitur ire cum rege et servus cum domino, non rex cum milite, non dominus cum servo. Ex gratia igitur quæ infunditur, et libero arbitrio simul cooperante, eodem momento procedunt duo effectus, primus qui gratia coadjuvante liberum arbitrium liberat hominem a malo in quo erat, secundus, quia enim adjuvat ne frustra velit, totaque dignitas hujus liberationis ascribenda est gratiæ et non libero ar-

(66) Ex Aug. lib. 1 *Retract.*, c. 9; in med., et l. 11, *De lib arbit.*, c. 19.

(67) August. ad hunc psalmi versic.

(68) Non aliter Magister, dist. 27, § 3.

(69) Super Joannem.

(70) Lib. 11 *De doctrina Christ.*, c. 10.

(71) V. Mag., d. 27, § 1,

(72) Voluntate comitante, non ducente, pelissr-qua, non prævia. Aug., ep. 106 ad Bonifac.

bitrio. Ipsa enim movet et excitat liberum arbitrium ad bonum et dicitur cooperans non respectu liberi arbitrii, vel etiam sui operantis, sed respectu primi duorum prædictorum effectuum, secundum enim effectum cooperatur priori, id est operatur cum priore simul tempore.

(73) Quæritur quæ virtus gratia sit (subaudi [prima]). Videtur enim debere esse charitas, quoniam ipsa est mater omnium virtutum. Sed dicimus quod ipsa est **178** fides (74), et ideo potius hæc quam illa, quia fides est fundamentum omnium virtutum et ex hac procedunt motus omnium. Nisi enim quis habeat fidem quomodo habebit motum charitatis, id est dilectionem? *Sine fide enim impossibile est placere Deo (Hebr. xi)*. Hæc virtus naturaliter (non dico tempore) præcedit omnes alias, et etiam tempore præcedit motus quarundam virtutum ut fortitudinis et temperantiæ. Nemo enim potest adversa tolerare, quod est fortitudinis, vel fugere illecebras, quod est temperantiæ, nisi in eo præcesserit fides, id est motus fidei. Cum enim dicitur fides præcedere alias virtutes, non de virtute, sed de motu intelligendum est, sicut in sequentibus ostendetur plenius.

Sed objicitur: Prima gratia est virtus quam operatur Deus in homine sine homine. Quamlibet virtutem operatur Deus in homine sine homine. Ergo quælibet virtus est prima gratia. Ad quod dicendum, in communi acceptione hujus termini *prima gratia*, verum est quod omnis virtus est prima gratia; si in minus communi accipitur, id est pro fide, non est verum.

Item, cum dictum sit quod gratia sive fides infunditur homini, et inde procedit bona voluntas, objicitur: Unde enim voluntas præcedit fidem, dicit enim Augustinus (75): «Eides est volentis et non nolentis. Ergo fides procedit ex voluntate. Ad quod dicendum quod sic exponendum: «Fides est volentis, et non nolentis,» id est fides non est nisi in volente. «Cum enim cætera possit homo volens, credere non potest nisi volens.» Quod autem auctoritas et dignitas bene operandi sit in fide, in gratia, in Dei misericordia, manifeste ostendit Apostolus ubi dicit: *Non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei (Rom. ix)*, scilicet bonum agere, quod divi-
næ misericordiæ et gratiæ Dei est ascribendum, non voluntati hominis. Non enim dixit (76), volentis est et non miserentis, imo e converso, «Miserentis est et non volentis.» Unde alibi: *Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus, etc. (I Cor. xv)*. De quo etiam Isaias: *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine (Isa. xxvi)*, sicut aliquis erigit hominem de luto, et postea, quia debilis est, regit et sustentat ut perficiat iter, sic Dei gratia hominem de luto pec-

atorum. Idem est etiam: *Velle mihi adjacet, perfectere autem bonum non invenio (Rom. i)*, quia perfectio non est nisi ex Dei gratia, nec etiam principium voluntatis quæ sit efficax.

CAPUT II.

Quot concurrant ad justificationem impii, et an primam gratiam mereamur?

Sciendum est autem quod ad justificationem impii quatuor occurrunt: Infusio gratiæ, motus surgens ex gratia et libero arbitrio, contritio, peccatorum remissio. Nullum istorum prius est aliquo eorumdem tempore, sed tamen naturaliter præcedit gratiæ infusio et per ordinem sequuntur alia tria non tempore, sed natura. Sciendum est autem quod quodlibet istorum quatuor dicitur justificatio, nec unum potest esse in homine sine aliis tribus. Ad primam ergo justificationem refertur quod legitur: *Justificati estis gratis (Rom. iii)*. Prima ergo gratia gratis datur non meritis; aliter enim non esset gratia. Ad eandem refertur quod legitur: «Justificationem operatur Deus in homine sine homine,» quod videtur esse falsum. Quam cito enim gratia infunditur, liberum arbitrium cooperatur eodem momento, et ita non est illa gratiæ infusio sine homine. Ad quod dicendum quod hæc præpositio, *in*, duo potest notare, et comitantiam temporis et causam. Si *in* notet tempus, falsum est quod infusio gratiæ sit sine homine, imo quando infunditur, cooperatur homo libero arbitrio; si vero notet causam, verum est causa quare ei infundatur gratia. Ad secundam justificationem, id est ad motum procedentem ex libero arbitrio, et gratiam præcedentem, non tempore, sed natura, refertur quod dicitur: *Justificati estis ex fide (Rom. v)*, id est quia credidistis. Credere enim motus est proveniens **179** ex fide et libero arbitrio. Ad idem refertur istud (77): «Cum Deus fecerit nos sine nobis non potest justificare nos sine nobis.» Ad idem (78): «Majus est justificare impium quam creare cælum et terram.» Quod etiam ratione sic probatur: Deus per se potest creare cælum et terram, sed per se non potest justificare impium nisi cooperetur liberum arbitrium. Ergo majoris est potentiæ justificare impium, quam creare cælum et terram. Sed huic videtur hæc auctoritas contradicere (79): «Utrumque est æqualis potentiæ, sed alterum majoris misericordiæ,» scilicet justificare impium, quam creare cælum et terram. Dicit etiam Beda: «Non fuit minoris potentiæ curare paralyticum in corpore quam in mente,» et ita non est minoris potentiæ justificare impium quam sanare ægrotum.

Ut igitur omnes istas auctoritates concordare reddamus, sciendum est quod Dei potentia quandoque

(73) Mag. 2, d. 26, § d.

(74) Intell.: Quæ per dilectionem operatur, ut pluribus locis adnotat Augustinus.

(75) Aug., hom. 26 in Joan.

(76) Aug., *Enchir.*, ch., et in solut. 2 q. ad Simplic. circa med.

(77) Aug. *De verb. Apostol.*, ser. 15 (Qui fecit te sine te, non te justificat sine te.)

(78) Aug. tract. 72, in Joan. post med. sed paulo aliter, sensu expresso non verbis.

(79) Aug. eod. tract. 72.

ad Deum, quandoque ad effectus sive opera, sive ad creaturas refertur. Si ergo potentia Dei ad Deum refertur, omnes actiones Dei quantum ad Deum æquales sunt: æqua enim potentia potest minima, sicut et maxima, et econtrario; sed quantum ad opera, et quantum ad effectus, majoris est potentia justificare impium quam creare cælum et terram.

Cum autem Deus non det primam gratiam, ut dictum est, meritis, sed tantum gratis, inter prædictas quatuor justificationes, facienda est quædam distinctio, non negligenter sed corde tenus retinenda. Primam igitur justificationem nec meremur nec ea meremur, secundam non meremur sed ea meremur, tertiam meremur et ea meremur, quartam meremur sed ea non meremur. Primam non meremur quia gratis datur, nec ea meremur, quia non meremur virtute, sed virtutis opere interiori vel exteriori; secundam, id est motum non meremur, nulla enim præcedunt merita, sed ea meremur contritionem et peccatorum remissionem; tertiam, id est contritionem, meremur per motum, naturaliter non tempore præcedentem, et ea meremur quartam, id est peccatorum remissionem; quartam meremur per motum, per contritionem, sed ea non meremur. Quod autem per secundam, id est per motum meremur patet, legitur enim in Evangelio: *Dimissa sunt ei peccata multa quoniam dilexit multum* (Luc. vii). Nec est intelligendum, ut sæpe dictum est, quod dilectio tempore, sed natura tantum præcedat remissionem peccatorum.

Nec nos latet quorundam opinio qui in hac auctoritate faciunt hypallage, sic dicentes: *Dimissa sunt ei*, etc., id est, ipsa dilexit multum, quoniam dimissa sunt ei peccata, et ita secundum eos remissio peccatorum præcedit dilectionem, et pro remissione peccatorum dicemur Deum diligere, cum hoc non soleat dici, sed magis diligere. Cum enim nobis remittit peccata, jam eum diligimus, post remissionem non proprie dicimur eum diligere propter hoc, cum prius eum diligeremus, sed dicimur magis diligere. Ipsi autem ita transvertunt illam auctoritatem ne incurrant hoc inconveniens, scilicet ut dicant aliquam existentem in mortali peccato mereri remissionem peccatorum, quod vitare possent si ordinem prædictum quatuor justificationum attenderent. Maria enim jam non erat in mortali quando peccatorum remissio est ei data. Alii dicant quod hæc dictio *quoniam* ibi significat signum, ut sit sensus: *Dimissa sunt ei*, etc., id est dimissio fuit signum dilectionis. Sicut dicitur: Rex multum diligit me, quia dedit mihi equum, id est datio equi fuit signum quod rex diligeret me, non causa, imo potius econtrario. Cum ergo, ut dictum est, primam gratiam mereri non possimus, faciamus nobis amicos de mammona iniquitatis (Luc. xvi): amicos, id est pauperes, vel religiosos, ut pro nobis orent, ut Deus nobis gratiam suam infundere dignetur per eorum merita, de mammona iniquitatis, id est de pecunia non æquitalis, id est quam non æquum,

id est superfluum est nos habere. *Habentes victum et vestitum his contenti simus* (1 Tim. vi), vel iniquitatis, id est quæ vix potest **180** acquiri sine iniquitate, vel frequentius cum iniquitate.

Quod autem merita aliena valeant, ostenditur ex Evangelio in quo legitur quod ex fide et meritis illorum qui deferebant paralyticum, sanatus est paralyticus. Unde eidem dicit Dominus: *Fili, remittuntur tibi peccata tua* (Math. ix, Luc. v). Super eundem locum dicit Beda: «Multum valet fides propria ubi tantum valet aliena.» Non est tamen intelligendum quod propter aliena merita remittantur alicui peccata, nisi parvulis, ut in baptismo sit, vel infatuatis, sive phreneticis adultis. Si enim talis est, pro parvulo reputatur, maxime si non meruit peccando ut in talem morbum incideret. Omnes enim hujusmodi, ut dicunt, ex illo statu judicabuntur in quo fuerunt quando impotentes [for. impotes] mentis facti sunt. Unde quidam dicunt illum paralyticum fuisse infatuatum, et ita per aliena merita remittuntur peccata, sed mediante infusione gratiæ, quia per aliena merita infunditur gratia, qua infusa remittuntur peccata.

Sed objicitur: Gratia infunditur huic pro meritis alienis. Ergo pro meritis, quod falsum est. Invenitur enim ex vi locutionis quod pro suis meritis. Fallacia. Iste episcopus dat huic præbendam pro meritis patris sui; ergo pro meritis dat huic præbendam, non: videretur enim quod pro suis. Item, iste meretur illi primam gratiam. Ergo meretur illi vitam æternam. Ergo pro meritis illius habet iste vitam æternam. Ergo iste salvatur propter merita aliena. Nam, *ubi desunt propria merita suffragantur aliena*. Ad quod dicendum quod licet iste mereatur illi primam gratiam, non tamen vitam æternam. Nemo enim adultus salvatur tantum meritis alienis, sicut patet in hoc exemplo: Rex fecit edictum, ut quicumque ad ipsum intraret et ei obedire vellet, bravium acciperet. Ecce janitor potest facere ut intret ad regem miles iste, non tamen potest facere ut miles iste bravium accipiat, non enim potest facere ut iste miles obediat regi nisi ipse velit. Similiter iste justus potest facere orationibus suis et meritis ut ille habeat primam gratiam, non tamen ut habeat vitam æternam, nisi consentiat et operetur libero arbitrio. Item, iste potest illi mereri charitatem. Ergo potest mereri illi quodlibet minus bonum isto; sed perseverantia in charitate est minus bonum. Ergo ille potest isti mereri ut perseveret in charitate. Non potest aliquis habere vitam æternam nisi perseveret in charitate, et econtrario. Ergo iste potest illi mereri vitam æternam. Non est ergo dandum quod iste possit mereri illi perseverantiam, cum ei cooperetur liberum arbitrium. Fallacia primæ. Iste potest sibi mereri vitam æternam. Ergo quodlibet minus bonum, et ita fidem: quod est falsum.

Item, a nemine exigit Deus nisi quod potest, se a quolibet exigit ut habeat fidem cum charitate,

Ergo quilibet potest facere ut habeat fidem cum A charitate, ergo ut habeat fidem, ergo ut habeat primam gratiam. Nam si nemo potest facere ut ipse habeat primam gratiam, et sine gratia nemo potest salvari. Ergo non est imputandum alicui si non salvetur. Ad quod dicendum quod hæc propositio: *Aliquis homo potest facere ut habeat primam gratiam*, dupliciter potest intelligi, si enim ita intelligatur, aliquis homo potest facere ut habeat primam gratiam, id est ita potest se habilem reddere quod possit gratiam Dei suscipere, si Deus eam apponere velit, verum est. Si vero ita intelligatur, homo potest facere ut Deus ei apponat gratiam, falsum est, sicut patet in hoc exemplo: Iste debet domino suo quamdam procuracionem semel in anno, iste potest facere ut habeat dominum suum hospitem, id est potest se et domum suam ita præparare et ornare quod si dominus ejus venerit, honeste possit eum recipere, ita verum est. Sed non potest facere ut habeat dominum suum hospitem, id est ut dominus suus apud eum veniat, nisi ipse velit; est enim in arbitrio domini sui.

Item, iste potest facere ut ille eremita mereatur ei primam gratiam: potest enim facere amicos de mammona **181** iniquitatis. Ergo potest mereri primam gratiam, si non simpliciter, tamen per medium: non est verum. Quemadmodum si iste oret patrem suum ut ipse oret episcopum ut det ei præbendam, non ideo iste orat episcopum ut det ei præbendam. Eum enim non novit, nec vidit. C Item, iste potest mereri alii primam gratiam; hoc non potest facere sibi; nemo enim sibi meretur primam gratiam. Ergo plus potest alii prodesse, quam sibi. Fallacia. Iste laicus potest acquirere præbendam filio suo litterato, et non sibi. Ergo plus potest prodesse alii quam sibi. Item, auctoritate *Pœnitentia restituit omnia ablata*; sed iste per mortale peccatum amisit primam gratiam. Ergo per pœnitentiam potest eam recipere. Ergo per pœnitentiam potest charitatem mereri. Ergo aliquis per pœnitentiam potest mereri primam gratiam. Ad hoc dicendum quod cum dicitur, *Pœnitentia restituit omnia ablata*, intelligitur de meritis exteriorum actionum quæ factæ sunt in charitate, non de virtutibus; quare non de prima gratia, cum sit virtus.

Item, queritur utrum sit dignus prima gratia quando ipsa ei infunditur. Quod si est, ergo tunc meretur primam gratiam. Fallacia. Filius regis est dignus regno; ergo regnum habere meruit. Item, iste ante infusionem gratiæ fuit vel non fuit dignus gratia. Si dicas, *dignus*, improbatur; tunc erat in mortali peccato, ergo tunc non erat dignus gratia. Si dicatur quod non erat dignus, ergo quare dictum est homini; *Fili, accedens ad servitum Dei præpara animam tuam?* (Eccli. ii.) Dicitur etiam super Malachiam prophetam (80): *Præcedit quiddam in pectoribus, quod licet nondum justificati*

sint, digni tamen justificationibus inveniuntur. » Ad hoc dicendum quod ante infusionem gratiæ non est homo dignus gratia. Quod ergo dicitur homini, *Fili, accedens*, etc., sic est intelligendum, id est fac te habilem ad suscipiendam gratiam, quod fit intellectu et cogitatione. Prius enim intelligit homo volens se esse habilem ad suscipiendam gratiam, quam magna sit misericordia Dei, quam dulcia sint ejus præcepta; deinde statim cogitat qualiter illa possit implere. Et ista duo sunt illa dignitas quam dicit auctoritas super Malachiam, *præcedere in pectoribus qua digni inveniuntur justificationibus*, id est gratia, licet nondum justificati sint; et his dicitur: *Homo, accede ad servitum Dei.*

CAPUT III.

B *Utrum prima gratia mereamur. Ubi etiam queritur, an virtus melior sit quam opus virtutis.*

Ex his ergo patet quod nemo meretur sibi primam gratiam. Ad ostendendum vero quod nemo mereatur prima gratia, sufficiat unum argumentum. Hoc enim constans est apud omnes, ut credimus: Nemo meretur nisi in eo in quo operatur: sed infusione gratiæ nil operatur homo, ut ibi sit causale et non temporale. Ergo infusione gratiæ nemo aliquid meretur. Ergo prima gratia nemo meretur. Econtrario, virtutes faciunt nos dignos vita æterna; ergo virtutibus meremur vitam æternam. Fallacia. Iste scientia est dignus præbenda, ergo scientia meretur præbendam. Vel, iste nobilitate est dignus regno, ergo nobilitate meretur regnum. Non. Item, pro quolibet peccato irrogat Deus pœnam, et non pro quolibet bono dat coronam sive præmium, quia non pro virtutibus, sed pro operibus virtutum; ergo pronior est Deus ad puniendum, quam ad remunerandum. Fallacia. Adam ante peccatum per se poterat cadere et non per se poterat proficere; ergo pronior erat ad malum, quam ad bonum. Item, virtus et opus virtutis sunt duo bona; Altero eorum meremur, altero non meremur; ergo illud quo meremur melius est quam illud quo non meremur; ergo opus virtutis melius est quam virtus.

Ad quod dicendum quod hujusmodi comparatio inconueniens est, quoniam ex virtute procedit opus. D **182** Quemadmodum et omnes istæ: Arbor est melior quam ejus fructus, vel fructus melior quam arbor; ager melior quam seges, vel econtrario; medicina melior quam sanitas, et econtrario. Æternum supplicium magis vitandum est quam peccatum, vel econtrario. Omnes hujusmodi comparationes incongruæ sunt, quoniam unum propter aliud. Si enim dicas quod peccatum magis est vitandum quam æternum supplicium, improbo, quia peccatum per pœnitentiam potest deleri, æternum supplicium nullo modo. Ergo æternum supplicium magis est vitandum quam peccatum. Econtrario, nil magis vitandum quam offensa Dei, sed pecca-

tum est offensa Dei, ergo est magis vitandum quam æternum supplicium. Item, esse in inferno est damnum quo habito necesse est incurrere pœnam æternam, quo nullum damnum est majus, sed potest aliquis habere mortale peccatum, etsi non sit puniendus pœna æterna. Ergo magis est vitandum esse in inferno quam peccare mortaliter. Fallacia. Purgatorius ignis est pœna in qua si quis est, vitam æternam habebit, sed non si quis habebit charitatem habebit vitam æternam. Ergo magis diligendum est esse in igne purgatorio quam habere charitatem : quod falsum est. Licet enim purgatorius ignis sit pœna, qua habita necesse est haberi vitam æternam qua nil melius, habita tamen charitate non sit necesse eam haberi; magis tamen appetendum est esse in charitate quam ibi. Ita etiam sunt duo bona quorum unum magis est appetendum quam illa duo simul, ut magis est appetenda fides virtus quam fidei virtus, et charitas imperfecta. Ita etiam sunt duo quorum unum tantum est appetendum quantum et ipsa duo, ut beatitudo et justitia. Itaque hujusmodi omnes comparationes damnandæ sunt.

Quod autem virtus magis sit appetenda quam virtutis opus, videtur sic. Absque virtute non potest opus esse meritorium. Ergo magis est virtus appetenda quam opus virtutis. Item, virtus est quasi arbor; opus est quasi fructus, et sine arbore non potest fructus haberi. Ergo magis est appetenda virtus quam opus virtutis. Item, virtus justificat sine opere, sed non opus sine virtute : justificat enim parvulos et etiam quosdam adultos. Ergo melior est virtus quam opus. Istarum orationum conclusiones omnes sunt incongruæ, ut dictum est, et tamen earum possunt esse solutiones et instantiæ; aliæ tres præmissæ orationes.

Cum autem virtutes sint diligendæ, quæritur utrum aliquo quatuor modorum sint diligendæ, qui solent assignari : quatuor enim sunt quæ charitate sunt diligenda, Deus, proximus, caro, anima. Deum tenemur diligere plus quam nos, sed non sic virtutem; proximum ut fruatur Deo, nec sic virtutem, carnem ut glorificetur, nec etiam sic virtutem; animam ut in ea fruamur visione Dei, sed non sic virtutem ut videtur; quomodo ergo diligendæ sunt virtutes, cum sint eæ diligendæ? Dicimus quod dilectio virtutum: comprehenditur sub dilectione animæ. Sicut enim diligo carnem meam ad glorificationem, ita diligo caput meum quod est pars ejus, ut cum ea glorificetur. Similiter sicut animam diligo, ita et virtutes quæ sunt bona animæ, ut scilicet per eas fruamur visione Deitatis in gloria.

CAPUT IV.

Utrum mereamur motum qui est ex gratia et libero arbitrio, vel eo mereamur?

Ostendo quod primam justificationem non mereamur nec ea meremur, transeundum est ad secundam justificationem, id est ad motum proveniente[m] ex gratia et libero arbitrio. Quæritur ergo an ip-

sum meremur. Quod autem ipsum non meremur patet. Si enim cum mereremur, aliquid præcederet tempore vel natura quo ipsum mereremur; sed tempore nil præcedit nisi peccatum : quare cum peccato non mereamur illum motum, nil præcedit tempore quo mereamur illum motum. Natura autem nil præcedit nisi gratiæ infusio. Gratia autem nil meremur, ut jam ostensum est. Ergo motum illum nil præcedit natura, vel tempore quo illum mereamur. Ergo illum non meremur : quod verum est. Illo tamen secundo modo meremur tertiam justificationem, id est contritionem; tertiam intellige non tempore, sed natura.

Sed objicitur : Iste motu proveniente ex libero arbitrio et gratia meretur contritionem, sed contritio pœna est. Ergo motu illo meretur pœnam; sed ille motus bonus est. Ergo bono motu meretur pœnam. Item, videtur posse probari quod aliquis mortali peccato meretur remissionem peccatorum; latro enim peccavit mortaliter, aliquam pœnam meruit. Ergo temporalem vel æternam; sed nulla æterna est ei inflictæ, quia statim fuit in paradiso, nec legitur quod aliquam pœnam temporalem sustinuerit nisi contritionem; et aliquam meruit; ergo contritionem meruit. Sed per contritionem habetur remissio peccatorum, ergo latro meruit id unde haberetur remissio peccatorum. Ergo unde salus. Ergo iste per peccata mortalia meruit salutem æternam, et ita peccato mortali aliquis meretur salvari. Item, sicut nullum bonum irremuneratum, ita nullum malum impunitum; sed peccatum latronis non fuit punitum æternaliter, ergo temporaliter, sed non nisi contritione. Ergo mortali peccato meruit contritionem : et ita oppone ut ad id quod primo dictum est.

Dicimus quod iste bono motu meretur pœnam talem, scilicet contritionem, quia ipsa est mitis pœna et medicinalis, quoniam spem habet futuræ sanitatis, id est peccatorum remissionis. Illa enim est ad mitigationem, vel etiam ad deletionem majoris pœnæ; sicut iste infirmus ulceratus bona voluntate patitur incisionem quam facit ei medicus, quoniam spem habet ut per eam sanetur; et est ei ad mitigationem majoris infirmitatis quæ sequeretur nisi hic fieret, vel ex toto ad deletionem ægritudinis. Quod postea dicitur, quod aliquis mortali peccato mereatur contritionem, vel peccatorum remissionem, non concedimus, imo tantum pœnam æternam. Hoc igitur argumentum falsum est : *Iste meruit aliquam pœnam peccato mortali, et non est ei inflictæ nisi contritio. Ergo meruit contritionem.* Fallacia. Iste homicida meruit suspendium, et rex abscidit ei pedem. Ergo iste non meruit nisi hanc pœnam : falsum est, quia rex misericorditer egit cum illo et majorem pœnam ei debitam commutavit in minorem. Ita rex cœlestis pœnam debitam mortali peccato, id est æternam, misericordia sua mutavit in temporalem quam ille non meruit. Quod postea dicitur : *Nullum malum impunitum, verum*

est, vel æternaliter, vel temporaliter. Illud autem A peccatum latronis sancti non fuit punitum æternaliter, sed temporaliter per contritionem, quia misericorditer actum est cum eo. Vel dicitur nullum malum impunitum, quia statim subtrahit Deus gratiam. Vel dicitur nullum malum impunitum, id est pro omni malo punitur homo. Distingue tamen æquivocationem propositionis, punitur enim pro malo, vel pro eo tollendo per contritionem, qua tollitur peccatum; vel pro peccato, id est merito peccati, et ita æternaliter si fuerit mortale.

(81) Quæritur autem, cum Deus misericors sit, quare pro peccato, cum sit temporale, punit hominem æternaliter? Ad hoc reddunt rationem quia sicut homo qui non vult pœnitere et ita moritur, peccat in suo æterno, et, si semper viveret, semper peccaret, ita Deus hominem punit (82) in suo æterno, Vel aliter satis rationabiliter potest dici quod Deus non punit hominem æternaliter pro peccato temporali, sed pro æterno. Peccatum enim mortale est æternum. Cum enim sit in anima, et in præsentis vita non deleatur, certum est quod post mortem non delebitur. Ibi enim non erit locus delendi peccata, et ita semper erit in anima et ita erit quantumdiu anima. Ergo æternaliter, et ita peccatum mortale quod hic non deletur per contritionem vel confessionem, æternum est. Licet ergo Deus 184 pro illo peccato puniat æternaliter; tamen misericorditer agit cum eo, in hoc scilicet quod in hac vita eum non punit, imo expectat, si pœnitere velit usque ad mortem; non vult enim mortem peccatoris, sed penitentiam (II Petr. III), quam si habuerit, mutat Deus pœnam illam in temporalem.

CAPUT V.

An major contritio exigatur ad deletionem mortalis quam venialis peccati.

Nunc transeundum est ad tertiam justificationem, id est ad contritionem, Quæritur ergo cum tam veniale quam mortale deleatur per contritionem, utrum major contritio necessaria sit ad mortalis peccati deletionem quam venialis peccati, vel econtrario? Quod autem major necessaria sit ad deletionem criminalis quam venialis, sic ostenditur: Tam veniale quam mortale peccatum deletur per contritionem, sed mortale peccatum gravius est et majus quam veniale peccatum. Ergo major contritio est necessaria ad deletionem mortalis peccati quam ad deletionem venialis. Item, pœna æterna debetur mortali peccato, temporalis tantum debetur veniali; et nec hoc, nec illud potest deleri nisi per contritionem. Ergo major contritio exigitur ad deletionem mortalis quam venialis. Item, ut dicit auctoritas, cumulo venialium par est mortale peccatum; demonstratur ergo minimum hoc mortale peccatum, par est huic multitudini venialium.

(81) Vide inter alios Aug. XXI *De civit.* c. 11, etc. Grg., I. IV, *Dialog.* c. 44.

(82) D. Thom., *Supplem.*, q. 93 a, 1, in c. [Alia ratio est, quia homo in suo æterno peccavit.]

Ergo quanta contritio sufficit ad deletionem hujus mortalis peccati, sufficit ad deletionem hujus multitudinis, sed quanta sufficit ad deletionem hujus multitudinis sufficit ad deletionem unius peccati; de hac multitudine ergo quanta sufficit ad deletionem hujus mortalis peccati sufficit ad deletionem hujus venialis. Vel sic: Tanta contritio sufficit ad deletionem mortalis peccati quanta sufficit ad deletionem hujus multitudinis, et econtrario; sed major exigitur ad deletionem hujus multitudinis, quam ad deletionem alicujus de hac multitudine. Ergo major exigitur ad deletionem hujus mortalis quam hujus venialis. Item, plus superat pœna æterna temporalem, quam quælibet maxima contritio, quantumlibet minimam, et quam quantumlibet mortale peccatum quantumlibet veniale, sed maxima contritione deletur mortale peccatum quantum ad reatum. Ergo quantumlibet minima contritione deletur quantumlibet veniale. Ergo major contritio debetur mortali peccato quam veniali. Item, veniale quotidie deletur per Dominicam Orationem, per quantumlibet contritionem, per peccatoris consensionem, et hujusmodi: sed mortale non deletur nisi per maximam contritionem. Ergo major contritio deletur mortali quam veniali (83). Item, si major debetur veniali quam mortali, ergo veniale difficilius dimittitur quam mortale. Quod si est, ergo perit ille mysticus sensus qui habetur super Evangelium de Domino qui suscitavit tres mortuos, unum in domo (*Math.* IX), alium in porta (*Luc.* VII), tertium in sepulcro (*Joan.* XI). Per primum, quoniam cito et sine signo laboris suscitavit Dominus in domo, intelligitur peccatum quod est in cognitione, quod cito et de facili deleri potest. Per secundum quem suscitavit in porta, tamen cum majori signo laboris quam primum, intelligitur peccatum, quod jam pervenerat ad portam quæ est in homine, id est ad os, quando scilicet homo loquitur de peccato quod mente conceperat ut ad actum perducatur. Istud enim non tam facile potest deleri sicut primum peccatum. Per tertium quem suscitavit in sepulcro cum maximo dolore et gemitu (unde flevisse ibi legitur) et jam fetidum quia quadriduanum, intelligitur peccatum mortale, quod cum maxima contritione et gemitu et effusione lacrymarum deletur. Ergo major contritio exigitur ad deletionem mortalis quam venialis.

(84) Videtur autem posse probari econtrario quod major contritio exigatur ad deletionem venialis quam 185 ad deletionem mortalis sic. Aliquis decedens conteritur de omni peccato et pœnitet nominatim de omni criminali, et generaliter de omni veniali. Quod habet ille fert secum, lignum, fenum, stipulam. Ergo fert secum reatum peccati venialis. Ergo per illam contritionem non est deletum peccatum

(83) Aug. lib. I. *Ser. Dom. in monte*, ante med. V. notas ad Pullum. Mag. 4, d. 16.

(84) V. Mag. IV, dist. 21.

veniale quantum ad reatum, et ea est deletum mortale peccatum et quantum ad reatum et quantum ad pœnam. Ergo illa contritio non sufficit ad deletionem peccati venialis. Ergo aliqua contritio sufficit ad deletionem mortalis quæ non sufficit ad deletionem venialis, et ita major contritio exigitur ad delendum veniale quam mortale. Nam si illa contritio qua deletur mortale sufficit ad delendum veniale, quare ergo non deletur veniale sicut et mortale per illam contritionem? Quid impedit? Item, possibile est aliquem existentem in charitate habere peccatum veniale. Ergo possibile est aliquem conteri de omni mortali, et retinere veniale. Sit ergo ita: iste pœnitentem nominatim de omni mortali, et generaliter de veniali, conteritur de omni, et remanet veniale, et deletur mortale. Ergo illa contritio non sufficit ad delendum veniale.

Item, aut possibile aut impossibile est istum pœnitentem de aliquo peccato, et non pœnitentem de omni peccato. Si dicat quod impossibile est istum pœnitentem de aliquo peccato quin pœniteat de omni; sed impossibile est istum pœnitentem de omni quin deserat omne. Ergo impossibile est istum pœnitentem de aliquo quin deserat omne; sed iste pœnitentem de aliquo. Ergo deserit omne: quod falsum est. Iste enim vehementem dilectionem quam habet erga filios suos non deserit, licet de hoc pœniteat. Si vero dicat quod possibile est istum pœnitentem de aliquo et non pœnitentem de omni, cum de uno mortali non possit pœnitentem, quin pœniteat de omni mortali, et e contrario, et impossibile est istum pœnitentem de omni mortali. Ergo possibile est istum pœnitentem de omni mortali, et non de omni veniali. Ergo possibile est istum conteri de omni mortali remanente veniali, et ita possibile per aliquam contritionem omne peccatum mortale deleri remanente veniali. Ergo contritio quæ delet mortale non sufficit ad delendum veniale.

Item, veniale peccatum remittitur alicui post mortem, sed certum est quod nil dimitteretur alicui post mortem nisi peccata ejus mortalia ante ejus mortem deleta essent. Ergo alicui remittitur peccatum veniale post mortem cujus peccata mortalia prius deleta sunt per contritionem. Ergo per aliquam contritionem deleta sunt mortalia et non venialia. Ergo illa contritio sufficit ad delendum mortale, et non veniale; et ita major exigitur ad delendum veniale quam ad mortale. Quod autem peccatum veniale post mortem dimittatur, habetur ex Evangelio dicente: *Qui peccaverit in Spiritum sanctum nec in hoc sæculo nec in futuro remittetur ei* (Matth. xii). Per quod innuitur quod aliquod peccatum remittitur post mortem. Si quis vero dicat ideo dici peccatum veniale remitti post mortem, quia dimittitur quantum ad pœnam, non quoad reatum. Eadem ratione posset dici quod mortale

dimittatur post mortem, cum pœna ipsius dimittitur; quod tamen non legitur in sacra Scriptura.

Ad istas rationes inducunt quidam hanc solutionem: dicunt enim quod contritio illa quæ sufficit ad delendum mortale, non sufficit ad delendum veniale, et inducunt exemplum. Sicut contingit quod quædam medicina sufficit ad delendam magnam infirmitatem, quæ non sufficit ad delendam minimam infirmitatem, et sicut lux matutina sufficit ad delendum tenebras noctis, non tamen sufficit ad delendum minimum nubilum quod supervenit in die. Aliis autem melius videtur quod quæcunque contritio sufficit ad delendum mortale, sufficit ad delendum veniale; sed non quæcunque delet mortale delet veniale; quandoque enim deletur mortale et remanet veniale, ut in isto qui decedit cum vehementi dilectione filiorum. Sed cum illa contritio sufficiat ad delendum **186** veniale, quare non delet veniale, sicut et mortale? Ideo, quia non pœnitentem de illo, dolet tamen se habere illud et non conteritur, sed non dimittit impediens carnali dilectione. Sed quæritur unde hoc proveniat quod, deletis mortalibus, remanet veniale (85). Inde, scilicet quia charitas non indignatur habitare cum veniali; et tamen dedignatur habitare cum mortali, quare, delecto mortali, per contritionem potest aliquis decedere cum veniali, et ferre secum lignum, fenum, stipulam, id est venialia, quorum quædam comparantur ligno, quia graviora sunt et difficiliora ad delendum, quam cætera, sicut lignum difficilius est ad comburendum, quam fenum vel stipula; alia feno, quia aliquantulum levia sunt, et facilia deleri; alia stipulæ quia valde facilia sunt ad delendum, sicut stipula ad comburendum.

(86) Quæritur autem utrum sit ædificare lignum, fenum, stipulam, et peccare venialiter, quod si est; sed et idem est ædificare aurum, argentum et lapides pretiosos, quod est diligere Deum, et omnes illi qui ædificant aurum, argentum, lapides pretiosos (quod est diligere Deum) peccant venialiter, quia nemo est in hac vita sine veniali. Ergo omnes illi ædificant lignum, fenum, stipulam; ergo transibunt per purgatorium quia omnes qui ædificant lignum, fenum, stipulam, transibunt per purgatorium. Ad quod dicendum est quod non est idem ædificare lignum, fenum, stipulam, quod peccare venialiter. Est enim ædificare lignum, fenum, stipulam habere, carnalem affectum circa temporalia, sed Deum præponere. Omnis ergo qui ædificat lignum, fenum, stipulam, peccat venialiter, sed non convertitur, ut jam patebit. Ædificare autem aurum, argentum, lapides pretiosos, est Deum perfecte diligere, et omnia terrena despiciere. Omnis ergo talis Deum diligit, sed non omnis qui Deum diligit est talis. Illi ergo qui ædificant aurum, argentum, lapides pretiosos, peccant quandoque ve-

(85) Aug. in *Enchirid.*, c. 69, lib. xxi *De Civit.*, c. 26; *Enarrat. in psal.* 80, ante fin. Et *concione* 3

in psal. 105.

(86) *Mag.* 4, d. 21, § 3.

nialiter, non tamen ædificent lignum, fenum, quia A statim deletur veniale peccatum in eis, tantum enim habent fervorem charitatis, quod statim extinguitur in eis veniale peccatum, sicut gutta aquæ in camino.

CAPUT VI.

Si quis possit conteri ex charitate de uno peccato, et non de alio cujus est reus.

(87) Cum autem dictum sit quod peccatum mortale potest deleri remanente peccato veniale, non deleto nec quantum ad reatum nec quantum ad pœnam, obicitur: Dicit enim Augustinus (88): « Impietas est infidelitatis, ab eo qui summa justitia est, dimidiam sperare veniam. » Quasi dicat: qui sperat quod Deus dimittit alicui dimidiam partem suorum peccatorum et non omniam, id est mortalia, et non venialia, infidelis est. Ergo nulli dimittuntur mortalia sine venialibus. Ad quod dicimus quod hæc auctoritas intelligenda est de criminalibus; nam nulli remittuntur aliqua mortalia, cui non remittuntur omnia quæ habet: nulli dimidiatur mortalia. Unde non licet cuiquam dimidiare contritionem vel confessionem suam, ut de quibusdam conteratur, et non de omnibus, ut quædam confiteatur et non omnia, cum sit memor eorum. Unde si quis habeat duo mortalia et unum illorum confiteatur sacerdoti, dolens et proponens se non de cætero secuturum illud peccatum, reliquum vero abscondat nolens confiteri, et satisfactionem exsequatur sibi injunctam pro illo peccato quod confessus est: longo vero tempore post confiteatur reliquum quod tacerat ut post duos vel tres annos, oportet ut ille redeat ad confitendum peccatum quod prius confessus fuerat, ad exsequendam iterum satisfactionem pro eo, quoniam prior confessio non fuit vera confessio, sed fraudulenta, nec satisfactio fuit digna satisfactio, nec ideo erit duplex tribulatio, vel ideo puniet Deus bis in idipsum (*Nahum* 1) (89); quod quidem 187 fieret si prius digne pœnitisset et satisfecisset, et postea iterum cogeretur ad satisfactionem.

Nituntur tamen quidam probare quod iste pœnitens fuit qui prius confessus est unum mortale celando alterum: *Pœnitentia est commissa flere, flenda non committere.* Sed iste flevit peccatum illud, et proposuit abstinere ab eo et abstinnit. Ergo veram pœnitentiam habuit. Falsum est, quia non flebat propter Deum, non flebat cum charitate. Si enim propter Deum fleret, nullum peccatum taceret cujus memor esset; quod ideo dico quia si non esset memor, forte ignorantia eum excusaret si esset invincibilis, nisi merito peccati in illam incideret. Quande enim homo vult peccata sua confiteri, diligenter ante debet præcogitare, ne aliquod ex ignorantia etiam præmissa cogitatione omittat, et postea illud ad me-

moriam reductum confiteatur, non tenetur iterum ad priorem confessionem nec satisfactionem redire.

CAPUT VII.

Utrum pro majori peccato magis teneamur conteri quam pro minori.

Dictum est supra quod quanto majus est peccatum, tanto magis tenetur conteri aliquis. Sed obicitur: Quanto magis iste peccat, tanto magis tenetur conteri, sed ille alius qui minus peccat magis conteritur; ergo iste transgreditur, vel insufficienter conteritur, si transgreditur. Ergo mortaliter peccat. Ergo non habet charitatem. Ad quod dicendum quod quanto aliquis magis peccat, tanto magis tenetur conteri, ut adverbium determinet hoc verbum *tenetur*, sed non tenetur magis conteri. Quantumcunque enim sit peccatum, ad delendum ipsum quantum ad reatum (non dico quantum ad pœnam) sufficit omnis contritio habita cum charitate, sive sit magna, sive sit parva, dum solummodo habeatur cum charitate; quod inde patet, quia quam cito adest charitas, tam cito deletur peccatum mortale, quia esse simul non possunt. Sic ergo qui magis peccat, magis tenetur ut conteratur, sed non tenetur ut conteratur magis, quoniam sufficit quantalibet contritio si habeatur cum charitate, ad delendum reatum; sed ipse tenetur magis satisfacere. Satisfactio enim non tota tenetur in contritione, sed et in oratione, et in eleemosynarum largitione. Si enim tota tenetur in contritione, qui peccaret magis, tenetur conteri magis, sicut qui magis peccat, tenetur magis satisfacere. Hoc igitur argumentum falsum est: *Qui magis peccat, magis tenetur conteri; sed ille alius magis conteritur quam iste. Ergo iste transgreditur.* Nota tamen quod in hoc verbo, *tenetur multiplex est æquivocatio.* Nam *tenetur* dicitur de præcepto, de præmio, de commisso, et forte aliis modis. Nullus ergo de præcepto magis tenetur alio, nec de præmio, sed de commisso magis tenetur qui plus commisit, vel cui plus commissum est, ut in utraque significatione hujus nominis *commissum* verum sit quod dictum est.

Item contritio est meritum vitæ æternæ, mediante scilicet remissione peccatorum. Ergo quanto magis aliquis conteritur, tanto magis tenetur esse bonus. Ergo tanto tenetur esse melior. Ergo si non sit melior quam ille qui minus peccavit, transgressor erit. Fallacia primi. Medicina est effectiva sanitatis. Ergo quanto majorem medicinam accipit iste, tanto magis efficitur sanus. Item, iste qui magis peccat quam ille, magis conteritur quam ille. Ergo intensiorem habet charitatem quam ille; non enim videtur quod ex charitate æque intensa pares possint haberi contritiones. Sed proba quod ille intensiorem charitatem habet: nam ille conteritur, et contritio restituit ablata. Ergo contritio restaurat ea quæ amisit. Ergo cum restituit in altiori gradu, posito quod inde

(87) Mag. 4, d. 15.

(88) Lib. *De vera et falsa pœnit.*, c. 6, non longe

a fine.

(89) V. Hieronym. ibidem.

cecciderit. Ergo ille est in altiori gradu charitatis. A Ergo habet intensiorem charitatem quam iste qui magis conteritur. Hæc autem discutienda reservabimus, **188** donec de charitate tractemus.

Si quis ea quæ prædicta sunt consideret, videre potest quod quælibet contritio habita ex charitate, sufficit ad delendum mortale peccatum quantum ad reatum, non quantum ad pœnam, quod solus Deus scit, qui novit cogitationes hominum, qui novit abscondita cordis. Et inde est quod nostri sacerdotes injungunt satisfactionem ad delendum mortale peccatum quantum ad pœnam, cum sit deletum quantum ad reatum per contritionem. Ergo quod deest satisfactioni in contritione, supplet per exteriorem satisfactionem, ut per orationem, per eleemosynarum largitionem, per jejunium et carnis macerationem, et hujusmodi. Si enim sciret sacerdos quod tanta esset in pœnitente contritio quod sufficeret ad delendum reatum et pœnam, non esset ei necessarium injungere aliam satisfactionem; sed quia nescit et etiamsi sciat, bonum est ut injungat. Melius est enim ut plus faciamus quam minus. Si enim satisfactio non invenit quam delet pœnam, est ad majorem coronam.

CAPUT VIII.

Utrum Deus hominem puniat pro peccato quantumcunque meruit puniri, et ita misericorditer.

Quæritur autem utrum tanta possit esse contritio quod sufficiat ad delendum peccatum, utroque modo et quantum ad reatum, et quantum ad pœnam: C quod concedimus, sicut contigit in latrone. Non enim legitur quod aliquam pœnam passus sit nisi contritionem; similiter in beata Maria Magdalene. Sed ad hoc objicitur: Tanta est contritio quæ est in isto, quantum fuit mortale peccatum in eo: illa contritio est pœna a Deo inflictæ. Ergo Deus tanta pœna punit istum quanta meruit puniri. Ergo Deus punit istum quantum meruit. Ergo non agit misericorditer cum eo. Item, sicut contritio tanta est quantum est peccatum, nonne aliqua contritio potest esse major quam peccatum et superabundare potest? Sed illa contritio pœna est a Deo huic inflictæ pro peccato. Ergo majori pœna punit Deus istum quam ipse meruit. Ergo magis punit eum quam meruit. Ergo Deus non solum misericorditer agit cum eo, D sed et crudeliter. Quod autem Deus neminem puniat tantum quantum meruit pœna temporali, probo uno solo argumento: Quicumque peccat mortaliter meretur puniri æterna pœna, sed temporalis pœna nil est respectu æternæ, ergo neminem punit Deus pro peccato mortali temporali pœna majori quam meruit puniri.

Ad hoc dicendum est quod neminem punit Deus quantum meruit puniri pro peccato, et intellige istud pro dupliciter, sicut superius, id est nec pro peccato tollendo, nec merito peccati. Si enim puniat hominem pro peccato tollendo, pœna temporali, certum

est quod non punit eum quantum meruit, quia non punit eum pœna æterna. Item, si punit Deus hominem pro peccato, id est merito peccati, æterna pœna, non punit eum quantum meruit, quia semper parcit Deus, semper aliquid laxat de pœna debita. Cum autem dicitur: *Tanta est contritio istius, quantum fuit mortale peccatum ipsius*, hoc dupliciter potest intelligi. Sed attende prius quod peccatum non dicitur ita magnum quantitate ut lignum, vel lapis, sed diuturnitate vel contemptu, vel frequentius [for. frequentia], quia magna pœna est debita ei quod est ex contemptu; unde dicitur unum peccatum esse majus alio, quoniam major est pœna uni quam alteri debita. Cum ergo dicitur tanta est contritio istius quantum fuit peccatum ipsius, id est tantum effectum habet ipsius contritio quantum habuit peccatum, verum est; sicut enim peccatum separavit eum a Deo, ita contritio eum reconciliat Deo. Sicut et hæc propositio dupliciter potest intelligi: *Hæc medicina tanta est quantum est apostema*; quantitate, falsum est; sed tanta et tantum habet effectum, verum est. Sicut enim apostema **189** fecit istum ægrum, ita et hæc medicina sanum.

(90) Cum igitur constat quod Deus neminem punit tantum quantum meruit, dubium est utrum pœna æterna tantum puniat aliquem quantum meruit. Quidam enim hoc dicunt et ita distinguunt; cum Dei misericordia et ejus justitia essentialiter sint in omnibus ejus operibus, tamen ejus justitia et misericordia non sunt in omnibus ejus operibus quantum ad effectum, et non in omnibus ejus operibus apparent effectus justitiæ et misericordiæ ejus; in quibusdam enim effectus est misericordiæ et non justitiæ, ut in parvulis qui statim decedunt post baptismum. In aliis est effectus justitiæ et non misericordiæ, ut in damnatis, in aliis uterque effectus ut in sanctis. Unde dicunt quod Deus tantum punit Judam quod eum non potest magis punire juste. Sed hanc quæstionem quia supra satis ad evidentiam tractavimus, acta nolentes agere, ad alia quæ commode hic se ingerunt, transeamus. Cum enim constans sit quod Deus punit hominem minus quam meruit puniri, et nunquam magis, in contrarium conantur quidam.

CAPUT IX.

An duorum qui puniuntur pari pœna æterna, et præterea altera temporali, plus puniatur unus altero.

Sint duo pariter mali qui puniendi sint pari pœna æterna, et alter eorum suspenditur, alter naturali morte moritur, isti meruerunt puniri pari pœna æterna, et ea puniuntur. Præterea alter puniatur pœna temporali non socius. Ergo iste magis punitur quam ille. Sed non meruit magis puniri quam ille; ergo iste magis punitur quam meruit puniri. Item, si uterque esset puniendus tantum temporali pœna, ut si uterque meruisset puniri suspendio, et iste præter illam pœnam quam meruit, aliam cogeretur

pali temporalem, nonne diceretur quod iste magis puniretur quam meruit puniri? A simili cum puniatur temporali et æterna pœna, nonne puniretur magis quam meruit, quia meruit tantum puniri æterna pœna. Item, iste meruit vel non meruit pœnam temporalem quam patitur, scilicet suspendium; si eam non meruit, sed ea punitur, nec aliquid relaxatum est ei de pœna æterna, quæ pariter debetur huic et illi. Ergo Deus punit illum ultra quam meruit. Si dicas quod meruit illam pœnam; sed ille qui æque malus est non punitur hac pœna, nec se subtrahit huic pœnæ. Ergo hæc pœna est ei dimissa. Item, iste meruit hanc pœnam secundum sæcularem justitiam, sed divina justitia non repugnat sæculari, nec e contrario, imo permissus est iudici gladius materialis ut puniat homines corporaliter. Ergo iste meruit hanc pœnam secundum justitiam divinam. Ergo meruit eam. Item, iste meruit pœnam æternam. Pœna autem æterna est quoddam totum successivum; habet enim diversas pœnas sive partes, modo igneas, modo aqueas, et etiam, ut dicit Augustinus; « Inter illas particulares pœnas est interpolatio et interstitium quo nil patiuntur corpora ut postea gravius crucientur; transeunt enim ab aquis nivium ad calorem ignium [nimium], (Job xxiv). » Cum ergo iste meruit pœnam æternam quæ ita habet partes, et eam totam meruit, ergo quamlibet illarum partium. Sed quælibet illarum particularium est pœna temporalis quæ incipit et desinit esse; ergo iste meruit temporalem pœnam. Ergo temporalis pœna infligitur homini a Deo (91), quinque de causis, vel ut augeantur merita ipsius ut Job, vel ad conservationem bonorum ut Paulo; vel ad correctionem ut Mariæ sorori Moysi quæ percussa est lepra, quoniam objurgaverat fratrem suum; vel ad initium et signum pœnæ futuræ, ut Herodi et Antiocho; vel ad gloriam Dei manifestandam ut de cæco nato. Sed hæc temporalis pœna non fuit isti a Deo inflicta, nisi ad initium futuræ pœnæ, quia non fuit ei medicina, sed potius nocumentum, cum eam patienter non sustinuerit, etsi fuit initium futuræ pœnæ. Ergo **190** fuit pars ejus; ergo eam meruit iste.

Hanc autem quæstionem diversi diverso modo solvunt. Dicunt quidam quod uterque istorum meruit pœnam æternam et temporalem. Et licet huic infligatur pœna temporalis et non illi, non ideo injuste agit cum eo; nil enim patitur quod non meruit. Quid ad eum si illi alii relaxaretur aliquid de pœna et non sibi? *An oculus tuus est nequam si ego sum bonus?* (Matth. xx.) Huic simile est si uterque istorum latronum meruit utrumque pedem sibi truncari, et Rex utrumque pedem auferat uni eorum, et tantum unum alteri, non agit injuste cum eo, licet misericordius agat cum eo.

Alii aliter sentiunt. Dicunt enim quod uterque

A pœnam æternam et pœnam temporalem meruerit, et in eo conveniunt cum aliis; sed neuter eorum majorem pœnam sustinebit, quam alter, vel minorem, quia pœna temporalis addita æternæ non auget eam, quia nil est respectu æternæ sicut nec lumen candelæ ante claritatem diei; nec gutta aquæ auget mare. Sed iste qui suspenditur punietur pluribus pœnis, quia et temporali et æterna, sed non majori. Quantitas enim pœnæ non attenditur secundum pluralitatem pœnarum, sed secundum difficultatem, nec attenditur secundum diuturnitatem, quare licet iste prius incipiat puniri per suspendium, non tamen magis punietur, sicut patet e contrario, quod æterna beatitudo non attenditur secundum diuturnitatem. Licet enim latro qui fuit in B cruce prius habuit æternam beatitudinem quam beata Virgo, non ideo majorem.

Alii iterum aliter solvunt: Dicunt quod Deus qui est justus iudex, et verus liberator meritorum, æque punit istos; et cum uterque meruit suspendium præter æternam pœnam, et alter suspendatur, alter vero non, tamen æque punit eos, quia quantum punit istum temporali pœna tantum relaxat ei de æterna, sicut rex dando paria stipendia suis militibus, dat quandoque uni aurum tantum; alii vero argentum et aurum, sed tamen æque remunerat, ut quod dat uni in argento subtrahit alii in auro.

Quælibet autem istarum solutionum probabilis est, sed alii subtiliorem videntur assignare rationem. Dicunt enim quod talis casus stare non potest, quod scilicet aliqui duo sunt pariter mali, et unus eorum puniatur morte temporali, et non alter. Aut enim illa pœna temporalis erit ei medicina, aut erit initium futuræ damnationis; si ei medicina, ergo ei dabitur ad tollendum peccatum mortale, et ita jam non decedit malus sed bonus; si datur ei ad initium æternæ damnationis, certum est quod non conteritur nec pœnitet. Ergo contemnit. Ergo contumax efficitur; sed contumacia sive contemptus peccatum mortale est. Ergo deterior est alio. Quod si est, jam non est quæstio quare magis puniatur. Quod etiam deterior efficiatur, quia non suscipit pœnam illam ut medicinam, patet; magna enim est Dei misericordia quando ipse dignatur nobis mederi temporali pœna. Pater enim, quoniam diligit filium, corrigit. Unde homo magis potest de dilectione Dei sperare quam si non flagellaretur. Malos enim permittit Deus florere quoniam æternum reservat eis supplicium. Unde: *Non visitabo super filias tuas cum fornicata fuerint* (Ost. iv). Quasi dicat: Non flagellabo eas hic, sed in æternum puniam. Auctores igitur hujus solutionis dicunt, et nos cum eis, quod iste qui suspenditur non meruit illam pœnam, et prædictis rationibus respondemus.

Cum ergo primo dicitur: Iste non meruit hanc

(91) Mag. 1, d. 46, § 1. Sed præcipue dist. 15, iv, § 1, ad quem Petrus Pictaviensis hic alludit. Vid.

etiam Aug., tract. 124, in Joan.

pœnam, se. I Deus punit eum hac pœna, nec relaxat ei aliquid de pœna debita. Ergo punit eum ultra quam meruit. Fallacia. Iste miles qui meretur stipendium, non meretur cibum quotidianum, et rex eum procurat quotidie nec subtrahit aliquid de stipendio. Ergo remunerat eum ultra quam meruit. Ad id autem quod postea dictum, iste meruit hanc pœnam secundum sæcularem justitiam, et divina justitia non repugnat sæculari justitiæ. Ergo illam **191** meruit secundum divinam justitiam, Fallacia. Iste secundum legem furti meretur uri, vel amittere pedem, vel aliquid tale; et lex homicidii non repugnat legi furti. Ergo secundum legem homicidii meretur uri. Non repugnat lex sæcularis divinæ: Quod enim dictum est, *Non occides (Exod. xx)*, ita intellige, *ex rancore animi*. Quod autem postea dictum est, iste meruit pœnam æternam, et illa particulares habet, ut dictum est, etiam interpolatione a se distinctas. Ergo eam meruit totam, vel non totam: Non sequitur. Nec etiam convenienter videtur dici. Sicut iste emit hanc domum quæ habet partes. Ergo emit eam totam, vel non totam.

Attende tamen diligenter quod alieno genere pœnæ æternæ punietur corpus hominis, alio anima. Corpus enim punietur ardore intolerabili, algore inestimabili et aliis pœnis infinitis, et non continue omnibus istis, sed modo hac, modo illa; modo desinet habere hanc, modo illam: *Transibit enim ab aquis nivium ad calorem ignium (Job xiv)*. Unde concedendum est quod nullum corpus punietur pœna æterna, nisi nomen resolvatur in adverbium, ut dicatur punietur pœna æterna, id est æternaliter punietur aliqua pœna, sed nulla æternaliter (sicut dicitur, tota die transit homo super parvum pontem, sed nullus tota die), quia omnis quæ punietur desinet esse, et statim, ei succedet alia particularis pœna, et post illam alia, et postea alia; nec debet dici quod puniendus sit una sola pœna, cum puniendus sit tot particularibus pœnis omnino diversis, sicut iste laborat modo febre, cras vero lepra, postea lethargo, et ita usque ad finem vitæ suæ laborabit diversis ægritudinibus successive. Nunquid dicetur quod iste laboraverit una sola infirmitate? non, sed pluribus. Similiter iste non est puniendus una sola pœna, sed pluribus, et nulla æterna, nec etiam aliqua æternaliter, sed æternaliter aliqua. Anima vero punietur æterna pœna æternaliter, incessanter, absque variatione pœnarum. Illa autem pœna dicitur dolor æternus qui inerit animæ, eo quod corpus tot patietur pœnas et tantas, et ipsa per corpus. Ille autem dolor notatur *tenebræ exteriores (Matth. xxii)*, quæ sic describuntur (**92**). *Tenebræ exteriores sunt malignitas odii et voluntatis, quæ excrescit mentibus impiorum, quia eorum corpora tot et tantis subjecta erunt tormentis, quod*

eorum mens tota eo flectetur ubi dolor erit, ita ut eorum nulle ad Deum dirigatur cognitio; et merito dicuntur habere tenebras exteriores, quia a luce divinæ majestatis sunt separati.

Ad ultimam rationem dicamus quod illud stipendium non infligitur a Deo huic ad correctionem, sed ad signum pœnæ futuræ, et illa ideo dicitur initium esse pœnæ æternæ, non quia sit pars ejus, sed quia durabit usque ad illam. Sicut servilis timor dicitur initium timoris initialis, quia durat usque ad illum.

CAPUT X.

Utrum pro peccato veniali puniatur Deus æternaliter.

Non tantum propter prædicta videtur Deus aliquem punire magis quam meruit, sed propter aliud, pro peccato veniali puniatur æternaliter. Sit enim quod aliquis decedat in peccato mortali et peccato veniali; iste reus est utriusque istorum peccatorum et de neutro pœnitet, nec punitur modo pro aliquo istorum. Ergo pro utroque illorum punietur. Ergo pro veniali peccato aliqua pœna. Ergo temporalis, vel æterna, sed non temporalis; æternaliter enim punietur. Ergo pro veniali peccato punietur æterna pœna; sed peccatum veniale non meruit puniri æterna pœna. Ergo magis punitur quam meruit puniri. Item, impossibile est istum liberari a peccato veniali quin liberetur a mortali. Sed iste non liberabitur a mortali. Ergo nunquam liberabitur a veniali. Ergo semper reus erit venialis, et quantum ad culpam et quantum ad pœnam: et ita æternaliter **192** punietur pro peccato veniali. Ergo magis quam meruit. Quod autem nemo possit liberari a veniali quin liberetur a mortali patet, quia non potest liberari a veniali sive ante mortem, sive post mortem, quin habeat charitatem; et non potest habere charitatem quin careat mortali, et ita non potest carere veniali quin careat mortali.

Si quis vero dicat quod iste pro peccato veniali non puniretur æterna pœna, sed in æterna punietur temporalis pœna, vel quasi temporalis. *Ibi enim erunt quedam particulares pœnæ in corpore, modo in igne, modo in aqua.* Contra sic obicitur: Verum erit aliquando istum esse liberatum a peccato veniali, saltem quando illa pœna finita fuerit. Omnis enim temporalis pœna desinet esse tunc: verum erit istum esse liberatum et a culpa et a pœna. Ergo prorsus, ergo in inferno aliqua erit redemptio. Item, verum erit aliquando istum esse liberatum ab hoc veniali, et similiter ab illo, et ab alio, et sic de cæteris. Ergo aliquando erit verum istum esse liberatum ab hac multitudine venialium: sed multitudo venialium æquipollet uni mortali peccato. Ergo aliquando verum erit istum esse liberatum a peccato mortali.

Ab hoc autem diversi diversas dant solutiones. Dicunt enim quidam in hoc casu quod peccatum

veniale quod est in isto, cum iste habeat voluntatem faciendi illud, nec pœniteat de illo, statim ipso decedente sit mortale, et ita punietur pœna æterna tantum pro peccato mortali, quia quod erat veniale sit mortale. Si vero habeat aliqua venialia quæ non habeat in memoria, et quæ non velit amplius facere, non sient mortalia, sed punietur pro illis in æterna pœna, et sic temporali pœna: et his incumbit solvere duas ultimas rationes. Alii dicunt quod iste punietur æterna pœna, sed nec tantum pro mortali, nec tantum pro veniali, sed pro illis simul. Sicut rex remunerat istum, nec tantum propter magna servitia, nec tantum propter minima, sed simul pro omnibus. Alii dicunt quod iste punietur æterna pœna tantum pro peccato mortali, pro veniali vero nec æterna, nec temporali punietur; sed pro eo dabitur augmentum pœnæ æternæ ipsius. Si quæras utrum illud augmentum sit pœna vel pars pœnæ, non: proprietas quædam est, nec pœna æterna proprie dicitur augmentari, sicut nec aliquis dies crescere. Sed sic intelligendum, pœna illius augmentabitur, id est minorem pateretur si non peccasset venialiter, sicut rex remunerando istum decem marcis, meminit cujusdam parvi obsequii quod sibi multum fuit gratum, et auget præmium dando duodecim marcas. Sed objicitur: Iste peccato veniali pœnam meruit temporalem vel æternam, non punietur temporali. Ergo æterna. Fallacia. Iste serviens meruit a Domino suo decem solidos vel modium annonæ; non habebit decem solidos, ergo habebit modium annonæ.

Alii solvunt dicentes quod iste punietur æternaliter pro peccato veniali, sed propter consortium mortalis; sicut justus punitur propter consortium malorum multoties (93). Nam quia non pœnitet homo de peccato veniali in præsentis vita, punietur in futura æterna pœna. Nam secundum locum et tempus augetur vel diminuitur pœna. Nam ibi aliter Deus punit, quia longe graviore pœna; et aliter hic, quia longe minori; sicut contrario contigit quod pro mortali peccato cui debetur æterna pœna non punietur homo æternaliter, sed temporaliter, et ita minori pœna quam ei debeat. Quia illud peccatum veniale licet non sit meritorium pœnæ æternæ, est tamen meritorium illius. Nam meritorium aptitudinem significat; meritum, actum, sicut vides quod secundum diversitatem locorum alia pœna debetur uni furto, et alia eidem. Nam forte aliquod peccatum est pro quo aliquis meruit truncari pedem in Gallia, et tamen si illud idem peccatum perpetrasset in Teutonica, meretur pro eo suspendi. Ita qui pro veniali meretur hic puniri tantum temporali pœna, pro adjuncto mortali punietur æternaliter secundum

193 aliam et aliam vitam: nam ibi districtius judicat Deus quam hic. Sicut imperator Romanus qui

A toti orbi imperat, quando est in Gallia, secundum consuetudinem loci pro adulterio miti pœna punit; quando est Romæ, secundum consuetudinem illius loci majori pœna punit idem peccatum.

Sed dicit aliquis, si istud peccatum puniatur pœna majori, et nulla punietur iste, quia non erit dignus; ergo erit dignus majori pœna pro hoc peccato, quam sit modo et ita reatus hujus peccati augebitur, quia decedit in eo, quod forte potest esse. Unde potest quæri: Si tantum augeatur ut sit par mortalis peccati reatui et ita veniale peccatum fiat mortale, et ita tanta pœna debetur huic pro mortali et veniali simul, quanta illi pro duobus mortalibus, cum reatus hujus venialis sit parificandus reatui illius mortalis? Imo quot venialia sunt in eo qui decedit, tot mortalia B erunt in eo, quia omnia sient mortalia. Ideo dicunt quod nunquam reatus venialis in quo homo decedit cum mortali augebitur, et tamen majori pœna punietur, quam puniretur hic, si pœniteret. Sicut iste majori pœna punietur in purgatorii pro hoc veniali, quam puniretur in præsentis si pro eo puniretur. Unde si quis ita argumentetur: Isti duo, quorum unus est reus et mortalis peccati et venialis, alter venialis tantum paris illi veniali, cujus ille est reus, punientur disparibus pœnis, quia ille æternaliter, iste tantum in purgatorii, et quælibet pœna purgatoria minor erit quælibet æterna pœna, et non magis meretur iste puniri pro hoc veniali quam ille pro illo; ergo injuste agetur cum isto. Fallacia. Isti duo qui sunt rei paris venialis peccati tantum pariter merentur puniri pro illis, unus eorum punietur pro eo in præsentis vita, et alter in igne purgatorio et quælibet pœna temporalis minor est quælibet ignis purgatorii; ergo injuste agetur cum eo.

CAPUT XI.

Utrum contritio deleat peccatum, quando homo conteritur, aut ante, aut post?

Cum dictum sit in prædictis, quod peccatum deletur in contritione quantum ad reatum, quæritur quando contritio delet peccatum, aut quando homo conteritur, aut ante, aut post? Est enim aliqua medicina quæ non statim relevat ægrum, sed oportet diu expectare ejus effectum; alia autem citius sanat. Quod contritio non solum quando homo conteritur sed etiam prius sanat, probatur sic: Iste conteritur contritione habita cum charitate: ergo contritio in eo delet peccatum: ergo peccatum quod iste habet, vel quod habuit, vel quod habebit; sed nec quod habet, nec quod habebit, quia nullum habet, vel habebit; habet enim, et de cætero habebit charitatem; ergo delet peccatum quod iste habuit, et non habet; ergo desiit habere: ergo quod deletum est: ergo delet peccatum quod non est: vel si delet peccatum quod deletum est, per quid deletum est illud peccatum? Non nisi per contritionem? Sed nulla fuit prius in isto contritio. Ergo deletum est per contritionem, et ita hæc contritio

(93) Quæ sequuntur ad finem usque capitis, non exstant in codice Victoriano.

prius sanavit istum quam iste contereretur. Item, A si delet peccatum mortale quod est in isto, sed iste charitate conteritur : ergo mortale peccatum simul enim charitate est in isto. Ergo iste est dignus et morte æterna et vita æterna. Item, quilibet homo habet aut mortale peccatum aut charitatem, quia non est medium : peccatum alicui dimittitur. Ergo ei qui habet charitatem, aut ei qui habet mortale peccatum : si ei qui habet charitatem ; ergo dimittitur ei qui non est reus mortalis peccati, et fuit reus mortalis peccati ; ergo dimittitur ei qui desinit esse reus mortalis peccati. Ergo ei cui jam dimissum est. Vel sic : Dimittitur ei qui habet charitatem : **194** ergo ei qui non habet mortale peccatum.

Si vero dicas quod dimittitur ei mortale peccatum qui non habet peccatum mortale, sed nunquam dimittitur alicui peccatum mortale, nisi per contritionem habitam cum charitate : ergo ille qui habet peccatum mortale habet contritionem cum charitate : ergo simul habet charitatem et peccatum mortale. A simili per contrarium de subtractione gratiæ : opere Dei nemo sit deterior, sed subtractio gratiæ est opus Dei. Ergo subtractione gratiæ nemo sit deterior. Ergo ea nemo sit malus. Item, iste habet charitatem sive gratiam, nec amplius habebit charitatem. Ergo eam desinit habere, et non nisi per subtractionem. Ergo subtrahitur ei charitas. Ergo iste punitur. Ergo pro peccato quod in eo est, vel fuit, vel erit : sed nullum mortale in eo fuit, vel adhuc est in eo. Ergo punitur pro eo quod erit in eo. Ergo Deus prius est ultor, quam aliquis sit auctor. Item, gratia sive charitas habita meretur augeri, sed Deus ei subtrahit charitatem. Ergo aliter agitur cum ipso, quam ipse meruit. Item, super librum Numeri : *Prius nubes recedit, quam Maria lepra perfundatur, quia prius Deus homini gratiam subtrahit quam homo peccet.* Ergo subtractio gratiæ præcedit peccatum. Ergo Deus prius punit, quam homo mereatur. Item, charitas subtrahitur vel ei qui eam habet, vel ei qui non habet : si ei qui habet ; ergo pro aliquo peccato, et ita ut prius. Si vero ei subtrahitur, qui eam non habet, sed habuit ; ergo ei qui charitatem desinit habere. Ergo ei subtrahitur, cui jam est subtracta ; et ita nulli subtrahitur, cui non sit jam subtracta. Item, peccatum dimittere, est ipsum non imputare homini ad pœnam æternam ; quotidie non imputat Deus peccatum Paulo : ergo quotidie dimittit ei. Sed certum est quia Paulus non peccat : ergo peccatum dimittitur ei qui non habet.

Super hæc potius consulendi sunt dialectici quam theologi. Ne tamen auditores vacui recedant, dicatur quod gratia subtrahitur ei qui non habet gratiam, et quando non habet gratiam ; quia desinit eam

habere quando incipit eam non habere ; et hoc argumentum falsum est : *Gratia subtrahitur huic quando desinit eam habere. Ergo quando habet, et istud similiter habet, et non habebit. Ergo desinit habere.* Et qui his instare voluerit non ideo effugiet protervum oppositorem. Loco enim hujus orationis *desinit habere*, ponet hanc, *nunc ultimo habet charitatem*, et hoc est ei pœna. Ergo punitur pro aliquo peccato, et ita ut supra. Sed forsitan ad hoc posset dici quod hæc oratio, *tunc ultimo habet charitatem*, non notat pœnam huic inesse, sed in proximo ei futuram. Aliam non video hic viam solutionis, nisi dicatur, ut dicunt quidam, quod nullum tempus est simplex. Quod enim iudicatur pro simili : *Lux fugat tenebras*, eandem habet dubitationem, et magis est apparens quam verum exemplum.

CAPUT XII.

Utrum peccata redeant propter reatum qui redit ?

(94) Cum superius dictum sit quod peccatum deletur per contritionem, non est tamen præmittenda ideo oris confessio. Multæ enim sunt causæ quare debeamus confiteri peccata nostra post contritionem. Primo, quia nescimus utrum peccata omnino dimissa sint ; si enim non essent dimissa, sequeretur error pejor priore. Præterea tenemur confiteri peccata nostra, cum habeamus et locum, et tempus, et cui confiteamur. Si enim cum hujusmodi habeamus, non confessi fuerimus, contemptores erimus, et ita peccatum mortale incurremus, et tunc redibunt omnia peccata per contritionem deleta. Item, confiteri debemus peccata, quia confessio pars est satisfactionis : tria enim in confessione attenduntur, scilicet cordis contritio, oris confessio, operis executio, sicut peccatum tribus modis committitur, **195** cogitando, loquendo, operando.

(95) Ad autem quod dictum est, peccata redire si contempsimus confiteri, objicitur : Peccata deleta sunt in isto quantum ad reatum per contritionem, et per confessionem nec quantum ad reatum, nec quantum ad pœnam delentur. Ergo iste superflue confitetur peccata. Ad id dicimus quod hoc argumentum non valet ; debet enim confiteri peccatum suum ut satisfactionem expleat, quæ attenditur in tribus, scilicet in cordis contritione et oris confessione et opere, id est in jejuniis, oratione, elemosyna ; ita in his tribus consistit satisfactio exterior. Ideo etiam quia licet non totam confessio contineat pœnam, tamen pars est pœnæ. (96) Erubescencia enim quam habemus confitendo peccatum, et nosmet accusando, pars est pœnæ. Fallacia prædicti argumenti : iste liberatus est ab infirmitate per medicinam ; et dieta quæ sequitur non auferit infirmitatem ; ergo iste non debet conservare dietam. Imo, quia si non observaret, iterum ægrotaret. Similiter

(94) Mag., iv, d. 17., etc.

(95) Mag., iv, d. 22.

(96) Erubescencia ipsa partem habet remissionis, etc. Multum enim satisfactionis obtulit, qui erube-

scencia dominans, nihil eorum, quæ commisit, nuntio Dei denegavit. Lib. *De vera et falsa pœnit.*, c. 10, apud August.

iste liberatus a peccatis per contritionem tanquam per medicinam debet ea confiteri ne cadat.

(97) Item ad id quod dictum est peccata redire, obicitur : Ponatur quod iste habuerit tria mortalia quæ deleta sunt quantum ad reatum per contritionem; et modo fornicatur : « Omne peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum : » sed in isto est quodlibet istorum trium, quia redierunt. Ergo in isto est homicidium. Ergo homicidium est in isto dictum, vel factum, vel concupitum; quod falsum est, quia iste modo nec facit, nec concupiscit, nec loquitur de homicidio. Ad hoc dicendum quod peccatum duplex est in aliquo, actu scilicet et reatu, sicut in isto qui heri occidit hominem, nec postea contritus est, est homicidium; non tamen dictum vel factum, vel concupitum, sed reatus tantum.

Item fornicatur iste, sicut positum est, sed ponatur quod ille alius faciat incestum; iste postea fornicatione reus est quatuor mortalium peccatorum, quia illorum trium quæ redierunt, et etiam fornicationis. Sed iste qui facit incestum reus est tantum unius mortalis peccati pro incestu. Ergo magis reus est iste pro fornicatione, quam ille pro incestu. Ergo majus peccatum est fornicatio, quam incestus. Ad quod dicimus quod istud, *pro*, non notat causam sed occasionem, quia fornicatio non est causa quare iste sit reus quatuor mortalium peccatorum, sed tantum est occasio. Nec est hoc ex vi fornicationis, sed ex assiduitate peccandi, et reditu illorum peccatorum quæ jam erant dimissa. Iste qui debilis est complexionis magis gravatur hoc parvo morbo, quam ille robustus illo magno. Ergo iste morbus major est quam ille. Non. Quod enim iste magis gravatur hoc non est ex vi morbi, sed ex fragilitate complexionis.

Item de numeratis duobus quorum unus pœnituit de homicidio, et injunctam sibi satisfactionem perfecit, et perseverat, alter non perseverat, licet egerit satisfactionem injunctam; ex quanta charitate pœnituit iste, ex tanta ille, et e contrario. Utrique dimissum est peccatum. Ergo utrique quoad culpam et pœnam, vel neutri. Si utrique dimissum est quoad culpam et quoad pœnam, et iterum non committitur ab isto actu vel voluntate, ergo non amplius erit reus ipsius. Ergo non redibit per aliud peccatum reatus istius. Ad quod dicendum quia non complevit satisfactionem ex quo perseverantiam non adhibuit. Item, homicidium est in isto quia redit. Ergo iste tenetur conteri pro eo, ergo confiteri. Item, iste est reus quatuor mortalium peccatorum, illa non possunt deleri nisi per contritionem. Ergo iste debet conteri et ita confiteri, sed propter illa jam contritus est, et illa confessus est. Ergo si ea confiteatur, erit duplex tribulatio, et puniet Deus bis in idipsum. (98) Ad quod dicebatur quod iste tenetur pro illis conteri pro quibus jam contritus

A est quia redierunt, et debet ea iterum confiteri, nec ideo erit duplex tribulatio, nec puniet Deus bis in idipsum, **196** quia prior confessio non fuit condigne facta, quia non fuit observatum quod observandum erat, id est perseverantia in bono post confessionem, frequens recordatio peccatorum in corde, non ad delectandum, sed ad delendum. Unde: *Peccatum meum contra me est semper (Psal. 1)*; et iterum: *Lavabo per singulas noctes lectum meum lacrymis*, etc. (*Psal. vi*). Vel potest dici, ut alii dicunt, quod non oportet pro illis iterum conteri, vel ea confiteri, si istud confiteatur iste; sicut isto facto, id est fornicatione, redierunt illa quæ deleta erant, ita isto deleta delentur illa tria. Sed tutius est ut iterum confiteatur. Item iste reus est pro quatuor mortalibus peccatis, quia pro illis tribus quæ redierunt, quoniam iste contemnit ea confiteri, et pro illo contemptu, sed si non esset contritus, non esset reus nisi pro tribus prioribus quia non haberet contemptum istum, quem modo habet. Ergo pro pluribus peccatis est reus quam si non fuisset contritus. Ergo magis peccat quam si non fuisset contritus. Sed probatur quod magis peccaret si non fuisset contritus, quia magis malus esset. Ergo magis peccaret. Quod autem magis malus esset, probatur; quia diutius in malo perseverasset et in tanto in quanto modo et incessanter. Ergo magis malus esset. Item, si nunquam esset contritus, nulla bona fecisset, sed post contritionem et in contritione multa bona fecit et etiam cum charitate, quæ fuerunt ei vel ad [delectationem (delectionem)] vel mitigationem pœnæ. Unde dicit Hieronymus (99) : *Cum videris facientem opera justa inter multa peccata, non dicas quod Deus tam injustus sit quod propter multa mala obliviscatur bonorum paucorum; facit enim eum merere et in horrea colligere quæ ipse seminavit in terra bona*, id est quæ fecit in charitate. Ergo iste, secundum Hieronymum, magis peccaret si nunquam contritus fuisset, quam modo peccet. Ad hoc dicendum quod iste minus malus est, id est minorem sentiet pœnam, quam si non fuisset contritus propter ista bona quæ fecit in charitate, quæ erunt ei ad mitigationem pœnæ. Vel etiam alia ratione, quia sicut iste modo habet illa peccata, quæ redierunt, et etiam contemptum redeundi ad ea; similiter si nunquam fuisset contritus haberet ea, et etiam contemptum, non dico confitendi tantum, sed etiam conterendi; quod pejor est, et ita pejor esset si non fuisset contritus.

Item, post prædicta queritur uter istorum magis peccet? Sint hic duo quorum unus sufficienter contritus est pro multis peccatis mortalibus, sed modo cadit per fornicationem; et isti sunt pares, et ejusdem professionis, et in eodem genere peccati peccant, et in eodem loco et tempore, et cæteris amotis circumstantiis. Iste pro multis peccatis mortalibus

(97) Aug., l. xxii, *contra Faust.*, c. 27.

(98) Mag. sup., § 1, similiter solvit.

(99) In illud Aggæi 1 : *Seminastis multum, &c. paulo aliter.*

reus est, ille reus est tantum fornicationis. Ergo magis peccat iste quam ille. Item, plura sunt huic dimissa et donata quam illi. Ergo magis debet Deum diligere quam ille, et peccat. Ergo magis peccat quam ille, iudicio Simonis, cui interrogato, quis magis diligeret ille cui pauca, an cui plura erant dimissa, et respondenti : *cui plus donavit*, Dominus consequenter ait : *Recte judicasti (Luc. vii)*. Ergo iste magis debet diligere, quia plura sunt ei dimissa. Ergo magis peccat si in aliquo genere peccati peccat, quam ille si in eodem. Sed videtur quod ille magis peccat, quia ille majorem habebat gratiam, et eam repellit. Ergo magis offendit quam iste quia magis dicimur amicos offendere si eos a nobis repellimus, quam si extraneus quis repellat.

Difficillimum est hoc definire uter magis peccet. Quis enim potest judicare de contemptu quo peccet homo? Nam ubi major contemptus, majus est peccatum. Solus ergo Deus qui est æquilibror ponderum culparum et pœnarum scit uter talium peccet magis, et uter magis debeat diligere. Si enim dicis quod ille cui plura sunt condonata, ergo Maria Magdalena magis diligit Deum quam Petrus, quia plura sunt ei dimissa. Sed posses forsitan dicere, ille magis debet diligere cui plura sunt donata, vel condonata, quia licet Mariæ Magdalene plura sint condonata, quam Petro, non tamen donata; et ita in 197 hoc verbo, *donavit*, intelligitur *dimissa et data*. Dicunt tamen quidam quod magis peccat ille, qui nunquam peccavit, in simplici fornicatione, quam iste qui delevit peccata sua per contritionem; et tamen magis est reus iste quam ille, quia iste habet reatum trium mortalium peccatorum, et ille unius solius, licet magis peccet. Alii dicunt quod pariter peccant (qui nunquam peccavit, et cui multa sunt dimissa) in fornicatione quam faciunt modo, et tamen magis reus est iste quam ille, quia iste pro omnibus quæ fecit, ille pro eo solo quod facit. Sicut illi pari gulositate comedunt carnes bovinas, quorum unus convalescit de dolore lateris, alter nullum morbum sensit, et tamen plus nocet isti quam illi; et isti de pari loco ruunt quorum unus est ponderosus, alter levis; et tamen plus læditur iste quam ille. Et isti pariter vulnerantur, quorum alter pluries fuit vulneratus, alter nunquam; et tamen iste magis læditur quam ille.

Item, Deus in puniendo non solum attendit finalia opera, sed etiam præterita, quia redeunt; sed in remunerando non attendit nisi finalia, quia si aliquis cecidit a charitate perfecta, et postea surrexit, non redeunt omnia bona quæ ipse fecit. Ergo Deus paratior est ad puniendum quam ad remunerandum. Ad quod dicimus quod in puniendo attendit tantum finalia, quia nemo potest decedere in mortali peccato quin sit reus omnium malorum præ-

teritorum, et ita omnia peccata quæ fecit finalia sunt. Quod autem peccata redeant, habetur ex hac auctoritate Augustini qui dicit (100): « Si non ex corde dimittimus quod in nobis delinquitur, et idem a nobis exigitur quod [a natura] per pœnitentiam nobis fuisse dimissum gaudebamus. » Rabanus etiam dixit (1): « Non solum peccata quæ facit homo post baptismum imputabuntur ei ad pœnam, sed etiam ea quæ a natura in baptismo sunt ei dimissa. »

(2) Alii autem dicunt quod peccata non redeunt reatu, sed dicuntur redire, quia sicut Deus punit aliquem pro peccatis præteritis æternaliter, ita et pro illo quod modo facit, punit eum æternaliter, sed non tantum sicut dicunt quod voluntas pro facto reputabitur, id est sicut æternaliter pro hoc puniretur, ita æternaliter pro voluntate, sed non tantum.

CAPUT XIII.

De confessione : utrum sit præceptum, et cujus rei sit sacramentum.

(3) Cum ergo per contritionem deleantur peccata quantum ad reatum, necessaria est confessio, ne propter contemptum redeant peccata. Sed obijcitur : Confessio necessaria est ad salutem, sed præceptum confessionis non habetur in Evangelio, Ergo non omne præceptum quod est necessarium ad salutem continetur in Evangelio. Ergo Evangelium insufficientes est. Item, Joannes baptizabat ante Evangelium, docebat homines confiteri peccata sua. Ergo confessio instituta fuit ante Evangelium, et ipsa in Evangelio non est præcepta. Ergo confessio non est necessaria ad salutem, vel insufficientes est Evangelium. Item, confessio est sacramentum novi testamenti. Ergo efficit quod figurat, sed figurat mundationem a peccatis, ergo eam efficit : quod falsum est; imo contritio; item, confessio est signum mundationis interioris, ergo præcedit mundationem interiorem, ergo contritionem, quod falsum est. Imo contritio præcedit confessionem. Ad hoc dicimus quod Evangelium non dat expressum mandatum de confessione, nec tamen est insufficientes, quia alibi in Novo Testamento satis invenitur ut in Epistola canonica : *Confitemini alterutrum peccata vestra (Jac. v)*. Quod tamen credimus dictum fuisse de confessione venialium, quæ fit bis in die et in completorio. Dicimus etiam quod confessio præcepta fuit ibi (4) : *Ite, ostendite vos sacerdotibus (Luc., xvii)*: sciendum est quod confessio est sacramentum veteris testamenti, nec efficit quod figurat, sicut nec conjugium. Alii autem dicunt quod confessio non est sacramentum, 198 sed sacramentale sicut aqua benedicta et panis benedictus. Verius tamen videtur quod confessio sit sacramentum.

Quod autem obijcitur quod res præcedit signum, id est contritio præcedit confessionem, non est mi-

(100) Sæpe potius Greg. I. iv *Dialog.*, c. 60, apud quem a natura non exstat.

(1) *De pœnit.*, dist. 4, cap. Si Judas.

(2) V. Aug. I. i *De baptism.* cont. Donat. cap. 12,

in resp. ad 2 object. Gallor.

(3) Mag., iv, d. 17, etc.

(4) Mag., iv, d. 22, § ult. qui in hac re discipulo fuit lapis offensionis, ut patet in fine capituli.

rum. Quandoque enim in multis rebus res et signum simul sunt, ut circulus et taberna. Quandoque signum præcedit rem, ut nubes obscuritatem, vel pluviam. Quandoque signum præcedit rem, ut vestigia quæ denotant aliquid præcessisse (5). Alii etiam dicunt quod confessio et contritio unum sunt sacramentum, sicut panis et vinum non sunt duo sacramenta, sed unum, et distinguunt ibi tria, mundationem interiorum, confessionem, contritionem. Mundatio est res tantum. Confessio est sacramentum tantum. Contritio est res et sacramentum. Sed quidquid dicatur, verius videtur quod confessio sacramentum sit, et res signum præcedat, et non est sacramentum novi testamenti. Quod etiam sic ostenditur: quia confessio non est opus Dei, sed hominis, nec habet aliquam vim nisi ex charitate, ergo confessio non est sacramentum novi testamenti. Est itaque certum quod remissio peccati præcedit confessionem (6). Unde David: *Confitebor*; et: *Tu remisisti* (*Psal. xxxi*), non dicit remittes.

CAPUT XIV.

Utrum pluries possit aliquis eadem peccata confiteri.

(7) Cum ex prædictis constet quod confessio sit sacramentum, et sit necessaria ad deletionem peccatorum, circa confessionem tria sunt consideranda: utrum scilicet aliquis pluries possit eadem peccata confiteri, deinde utrum aliquis debeat confiteri se fecisse peccatum quod ipse non fecit; tertio, quid dimittat sacerdos in confessione. Quod autem nemo pluries possit vere confiteri peccata sua, videntur velle plures auctores. Dicunt enim (8): « Pœnitentia est peccata commissa flere, et flenda non committere. » Sed aliquis ita pœnitet quod flenda, id est peccata, est commissurus. Ergo iste non vere pœnitet. Ergo nemo vere pœnitere potest, qui flenda sit commissurus. Ergo nemo pœnitere potest, nisi omnino desinat peccare. Ergo si aliquis vere pœnituerit, non fuit facturum postea peccatum. Ergo postea non potuit confiteri peccata, cum nulla haberet. Ad quod dicendum, quod cum dicitur: « Pœnitentia est anteacta flere, et flenda non committere, » sic intelligendum, voluntate non committere. Si enim aliquis ita pœnitet quod peccata non velit esse commissurus quando pœnitet, sive post committat, sive non, vere pœnitet. Unde Augustinus evidentius diffinit pœnitentiam (8'): « Pœnitentia est gratia quam cum emendationis proposito anteacta flamus vel odimus et amplius flenda committere nolumus. » Item, contra idem dicit Isidorus

(9): « Irrisor est, non pœnitens qui adhuc agit quod pœnitet. » Sed sic intellige: Agit actu vel voluntate. Augustinus iterum dicit (10): « Inanis est pœnitentia quam sequens maculat culpa. » Sed sic intellige *inanis*, id est frustrare debito fine. Est autem finis pœnitentiæ adeptio gloriæ et vitatio gehennæ, quem finem talis pœnitentia non consequitur. Item dicit Ambrosius (11): « Reperiuntur quidam qui sæpius iterandam pœnitentiam putant, qui si recte attenderent, iterandam non putarent. Sicut enim unum baptisma, ita una est pœnitentia. » Quasi dicat: Sicut baptismus non iteratur, ita nec pœnitentia; sed hoc intelligi debet de pœnitentia solemni, et secundum diversarum Ecclesiarum consuetudinem. Forsitan enim in quibusdam reperitur Ecclesiis, in aliis autem non.

CAPUT XV.

Utrum debeat quis confiteri se fecisse peccatum quod non fecit.

(12) Secundo quæritur utrum aliquis debeat confiteri peccatum quod **199** ipse non fecit, sed putat se fecisse: iste cauteriatam habet conscientiam, et omne quod conscientia damnat peccatum est. Ergo iste homicidium tenetur confiteri cuius putat se esse reum. Item, credit se interfecisse hominem; ergo si non confiteatur, contemnit, sed contemptus mortale peccatum est. Ergo iste tenetur confiteri illud peccatum (13). Item, « bonarum mentium est ibi culpam agnoscere ubi culpa non est. » Ergo ille debet hanc culpam agnoscere, maxime cum putet eam esse. Sed quia fere omnes hoc dicunt, in contrarium nituntur. Iste nec actu, nec voluntate fecit homicidium; ergo non tenetur confiteri se fecisse homicidium. Item, indirecte: iste confitetur sacerdoti se fecisse homicidium, sed ipse non fecit homicidium. Ergo falsum dicit. Ergo mentitur. Ergo non tenetur confiteri homicidium, cum etiam si prius bonus esset, falsum dicendo fieret malus. Item, sacerdos injungit ei satisfactionem et juste ligat eum, ergo iste tenetur ad executionem illius satisfactionis.

Ad hoc dicendum quod iste tenetur confiteri homicidium, cum putet se fecisse illud. Quod autem dicitur: nec actu nec voluntate fecit homicidium, ergo non tenetur confiteri; non valet, imo quia putat se fecisse. Sicut tenetur huic elemosynam dare quem putat esse mendicum, licet non sit mendicus. Sed determinanda est hujus verbi, *tenetur*, multiplicitas, quam quia supra diximus, hic actum non agimus. Quod postea dicitur, iste confitendo hoc peccatum, falsum dicit, verum est,

(5) Hæc omnia habet, Mag. 4, d. 22, § ult.

(6) V. Mag., vi, dist. 17, § a, seu 1 et 2.

(7) Mag., iv, d. 14.

(8) Citat Gratianus *De pœnit.*, dist. 3, c. 1, ex serm. D. Ambrosii, vel potius apud Greg., hom. 54 in Evang., quæ incipit: *Æstivum tempus*.

(8') Similia reperies apud Ambrosium et Gregorium.

(9) lib. 11 *De summo bono*, c. 16.

(10) *De pœnit.*, d. 3, c. *Inanis*. Non existat apud Aug. in *Soliloq.*, sed apud Isidor. in *Synon.*, ante cap. *De cast.* Has solutiones habet Mag. citatus, et ex eis etiam quasdam Gratianus.

(11) *De pœnit.*, dist. 3, cap. *Reperiuntur*.

(12) Mag., iv, d. 21, § f.

(13) Extra. *De observat. jejun.*, c. 2.

sed non mentitur, et falsum dicendo mentitur. Quod postea dicitur de satisfactione verum est quod iste tenetur exsequi satisfactionem illam quoad Ecclesiam, sed non quoad Deum. Unde si statim decederet, nullam pœnam sentiret. Sed si in hoc sæculo vivat, tenetur eam exsequi, quia iste ligatus est, et si non minuat pœnam, auget coronam.

CAPUT XVI.

Quid dimittat Deus in confessione, quid sacerdos, quid privatus?

(14) Sequitur quod tertio proposuimus, inquirendum, scilicet quid sacerdos dimittat in confessione. Quod ut magis pateat, prius videamus qualiter dicitur Deus solvere peccata et dimittere, et qualiter sacerdos, et qualiter privatus. Deus dicitur dimittere peccata, quia animam omnino mundat a peccato, et eam mortificatam suscitatur, et solvit prorsus a reatu peccati. Unde: *Ego sum qui solus deleo peccata, et iniquitates populi (Isai. XLIII)*. Item, dicitur Deus dimittere vel solvere peccata quantum ad pœnam, quia liberat hominem a pœna æterna, et ita duobus modis dimittit et solvit peccata. Sunt tamen quidam qui dicunt quod iste secundus modus solvendi peccatum attribuendus est sacerdotibus. Dicunt enim quod Deus peccatum solvit quantum ad reatum, et postea sacerdos solvit illud quantum ad pœnam in confessione et liberat hominem a pœna æterna. Quod nos una sola ratione falsum esse ostendimus sic: (15) Deus solvit istum a peccato. Ergo iste est in charitate. Ergo est dignus vita æterna. Ergo non est dignus pœna æterna, sed fuit ea dignus. Ergo solutus est a pœna illa; sed a nullo. Ergo Deus istum solvit; non ergo sacerdos. Sacerdos autem peccatum non solvit, nec quantum ad pœnam, nec quantum ad reatum, sed solvit et dimittit, id est ostendit esse solutum et dimissum a Deo quantum ad reatum (16). Quia vero nescit ipsum esse dimissum quantum ad pœnam, injungit ei temporalem pœnam. Similiter ligat, id est ostendit esse ligatum. Unde absolvit, et excommunicat homines, ut jam plenius dicetur. Solvit autem et ligat per duas claves, id est per discretionem, sive per scientiam discernendi, quæ est una clavium; et per potestatem ligandi atque solvendi quæ est altera clavium, et est advena ordini.

200 (17) Quæritur autem utrum omnis sacerdos et solus sacerdos habeat primam clavem, scilicet discernendi scientiam. Videtur quod non solus, quia multi alii scientiam istam habent, et etiam aliquis habet eam antequam sit sacerdos. Ad quod dicimus quod solus sacerdos habet clavem, id est hanc scientiam habet. Licet autem ipse habeat antequam sit sacerdos, tamen aliquis alius non habet eam

clavem nisi sacerdos. Quod autem non omnes habeant hanc clavem certum est, quia plures sunt quos damnat ignorantia, quam quos commendat scientia. Plerique tamen dicunt: Omnis sacerdos habet discretionem ligandi et solvendi, quæ est clavium annexa ordini. Nullus enim sacerdos, etiam idiotus, est sine ulla discretionem, nec etiam dicendum quod, si postquam ordinatus fuerit studeat, accipiat clavem post ordinem; quod oporteret si diceretur non omnem sacerdotem habere illam clavem. Utrum tamen sacerdos, qui indiscretus suscepit ordines pœnitentem possit de hoc quod tam indiscretus suscepit, et manere simul in executione officii, maxima quæstio potest esse. Ad quod dicit [*for. conducit*] illud quod de David legitur, quod de adulterio perpetrato eum Bersabee pœnituit, et tamen eam retinuit (*III Reg. I et II*). E contrario tamen super illum locum psalms (18): *Psallite sapienter*, legitur: « Nemo sapienter psallit quod non intelligit. » In his potius malo majores audire quam aliquid temerarie asserere.

De secunda clavi quæritur utrum omnis sacerdos et solus habeat eam. Certum est quod solus, sed non videtur quod omnis propter duo genera sacerdotum, scilicet propter illos qui in mortali peccato sunt, et propter illos qui non habent curam gregis, ut sunt monachi, et cæteri contemplativi viri. Quod enim primi non habeant videtur velle Augustinus, ait enim: « *Lamina aurea erit in fronte sacerdotis (Exod. XXVIII)*; quæ significat fiduciam bonæ vitæ. (19) Qua qui vere perficere quod habet sacerdos non significatione sed veritate, ille solus potest peccata dimittere. » Item, dicit Gregorius (20): « Illi soli in hac carne positi potestatem habent ligandi et solvendi, sicut apostoli, qui eorum vitam cum eorum doctrina tenent. »

Sed e contrario videntur velle aliarum auctoritates quod æque tam boni, quam mali peccata dimittere possunt et solvere. Dicit Augustinus super hunc locum (21): *Impones nomen meum super filios Israel; et ego Dominus benedicam*: « Ut traditio gratiam per manum ordinantis infundat hominibus, nec voluntas sacerdotis obesse, nec prodesse possit, sed merita petentis benedictionem. » Item Gregorius dicit (22): « Quidam dum vitam sacerdotis, magis quam suam discutiant, in erroris foveam cadunt, minus attendentes quod eos eorum vita non læderet si ipsi bonis eorum admonitionibus acquiescerent. » Ad hoc dicendum quod æque per bonos ac per malos solvuntur peccata; eorum enim malitia ipsis tantum obest, et æque vim habet sacramentum a bono sicut a malo celebratum. Duas ergo primas auctoritates sic solvunt: Illi soli possunt

(14) Mag., IV, d. 18.

(15) Ita Mag. hic, § d.

(16) Consule notas ad Pullum.

(17) Mag., IV, d. 19.

(18) Psal. XLVI, in Glossa.

(19) Corruptus locus, ex Aug. c. 120 sup. Exod, sic

restituendus, quam qui vere perfecteque, non significatione sed veritate sacerdos habet, solus potest auferre peccata.

(20) Greg., homil. 26 Evang.

(21) Num. Aug., I. Qu. Vet. et Nov. Testam., q. 2.

(22) I. q. 1, cap. Multi.

dimittere peccata qui in veritate boni sunt, et qui tenent vitam Apostolorum, verum est, digne possunt illi solvere; et si indigne faciunt, tamen faciunt, sed eis noceret tantum quod sic faciunt.

De illis autem qui non habent curam gregis dicimus quod habent potestatem ligandi et solvendi, hoc enim est annexum ordini, et hoc habet omnis sacerdos. Sed illam potestatem habet tantum in habitu et non in actu, nisi concedatur ei ab episcopo. Sic ergo istam clavem habet omnis sacerdos et solus (23) Quod ergo legitur in prophetis: *Eorum benedictionibus maledicam (Malach. II)*, intelligendum est de sacerdotibus excommunicatis. Quod autem alibi legitur: *Vae his qui animas quæ vivunt mortificant, et quæ moriuntur vivificant (Ezech. XIII)*! hoc intelligendum est de hæreticis, vel, ut quidam volunt, de illis qui injuste excommunicant vel absolvent. Sic ergo, ut dictum est, Deus duobus modis dimittit peccatum, quia omnino tollit reatum, et iterum quia pœnam æternam tollit. Quod quidam, ut diximus, falso attribuit sacerdotibus, confirmantes suum errorem eo quod Dominus 201 suscitavit Lazarum, non solvit, sed discipulis tradidit solvendum.

Sacerdos autem tribus modis dicitur dimittere sive solvere peccatum: primo, quia ostendit peccatum esse solutum et dimissum esse a Deo; secundo, quia injungit satisfactionem et relaxat de pœna debita; tertio, quia excommunicat et anathematizat, et absolvit et admittit in communicationem sacramentorum, et primam clavem, id est scientiam discernendi habet solus sacerdos, ut expositum est, sed non omnis, ut dicunt quidam, tamen secundum alios, omnis. Secundam habet solus sacerdos et omnis, habitu etsi non actu, quod dico propter contemplativos qui habent alas ligatas.

(24) Cum igitur sacerdos temporaliter dicatur ligare et solvere, nunquid cum ipse sit homo, quidquid ipse ligat super terram, est ligatum apud Deum, et quidquid solvit solutum dici videtur? Dominus enim dixit Petro et omnibus sequacibus ejus: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum, etc., et quodcumque solveris super terram, etc. (Matth. XVI)*. Sed econtrario videtur quod non quidquid ligat sacerdos, vel non solvit, sit ligatum vel solutum in cælo. Dicit enim Hieronymus (25): « Multi hunc locum non intelligunt, aliquid de supercilio Pharisæorum sibi assumunt, cum se innoxios damnare vel noxios solvere posse putent, cum non sacerdotum sententia, sed reorum vita quæretur. » Origenes etiam dicit (26): « Recessit aliquis a fide et veritate? Jam a castris Ecclesiæ exiit, sicut econtrario si injusto judicio foras mittitur, si non egit unde ejiciatur, nil læditur. » Ita videtur quod non quid-

A quid a sacerdote ligatur vel solvitur hic, ligatum vel solutum sit apud Deum. Ideo sic intelligenda est hæc auctoritas: *Quodcumque ligaveris super terram, etc., propriis meritis illius qui ligatur vel solvitur exigentibus*. Hoc est adhibita utraque clave, id est discretionem et potestate. Licet enim non omnis sacerdos primam clavem habeat plenarie et perfecte, tamen habet quantumcumque. Nemo enim est absque quantumcumque discretionem; et si sine discretionem sacerdos ligat aliqueum vel solvit et ita digne culpa in ipsum redundat.

Cum autem dictum sit quod sacerdos solvit aliqueum injungendo ei satisfactionem, vel aliquid relaxando de pœna, sciendum tamen est quod si non injungat pœnitenti tantam satisfactionem quæ sufficiat ad delendum peccatum, illud quantum ad pœnam (jam enim dimissum est a Deo quoad reatum) punietur in purgatorio, et quod minus hic agitur, ibi supplebitur. Ideo melius ut pœnitens supereroget, quam ut minus agat; si enim sacerdos pro mortali peccato injungat ei triduanam pœnitentiam, debet ideo putare esse dimissum quantum ad pœnam? Non. Item, cum sacerdos sive sit episcopus sive non, possit aliquid de pœna subtrahere, sciendum est quod si episcopus vel alius prælatus indicat et publicet se in dedicatione alicujus ecclesiæ dimissurum tertiam, vel quartam partem pœnitentiæ, vel quadraginta dies, vel aliquid tale omnibus illis qui ad fabricam illius ecclesiæ contulerint eleemosynas suas, non ideo quicumque suam ibi attulerit eleemosynam, promissam consecutus est veniam: si enim dives aliquis det tantum nummum vel obolum, sicut vetula pauperrima, credit tantum dimissum esse? absit! Nonne legitur quod vidua illa tantum dedit, quæ non dedit nisi duo minuta (Luc. XXI), quantum Zacchæus qui dedit dimidietatem patrimonii sui? (Luc. XIX.) Oportet enim quod quisque juxta vires erogat, ut qui plus habet, plus det; qui minus, minus. Deus enim non quærit ab homine quod non potest; non considerat quantum detur, sed ex quanto, id est ex qua voluntate. Si enim bonam voluntatem habet dives, quare non adimplet voluntatem cum bona sit? quare non dat secundum posse suum? Hoc enim exigit bona voluntas; aliter enim bona non est, nec est etiam voluntas dandi, vel veniam consequendi.

Ostendo qualiter Deus, qualiter sacerdos dicatur dimittere peccatum, sequitur ut ostendamus qualiter privatus dicitur dimittere peccatum. Sed qualiter potest dimittere peccatum? 202 non est Deus, vel sacerdos, vel iudex; potest quidem; aliter enim convenienter non diceret in Dominica Oratione: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris (Matth. VI)*. Ergo quicumque hoc

(23) Mag., IV, d. 19, § 1.

(24) Mag., IV, d. 18, § 1.

(25) Ad caput XVI Matth.

(26) Hom. 14, ad cap. XXIV Levitici, sed sic corrigend.: *Exiit quis a veritate, a fide, a charitate?*

per hoc exiit de castris Ecclesiæ, etiamsi episcopi voce non abjiciatur; sicut contra aliquis non recto judicio foras mittitur, sed si non egit ut mereretur exire nihil læditur.

dicat, dimittit vel dimittere debet. Sciendum igitur quod, quando aliquis peccat in proximum suum mortali peccato, tres personas offendit, Deum, Ecclesiam, proximum. Apud Deum ligatus est duobus vinculis, reatu et pœna; apud Ecclesiam uno, scilicet et satisfactione; apud proximum, duplici satisfactione temporali, ut jam dicitur. Si ergo Deo velit satisfacere, oportet ut graviter conteratur et pœnitent de peccato illo, ita ut absolvatur et quoad reatum, et quoad pœnam, quantum ad Deum. Deinde oportet ut satisfaciat Ecclesie constitendo peccatum et pœnitentiam temporalem agendo. Demum oportet ut satisfaciat proximo in quem peccavit. Quomodo? Se humiliando, eum orando, ut ei dimittat non peccatum quod jam est dimissum ei, sed illa duo quibus apud Deum ligatus est, id est rancorem et odium et signa rancoris et odii. Omnis autem homo cuilibet tenetur dimittere rancorem animi et odium, sive sit perfectus, sive imperfectus. Non enim potest esse in charitate et habere rancorem vel odium adversus aliquem; sed potest retinere signa rancoris, vel odii: hoc dico si sit imperfectus (27). Si enim ei obviaverit in via, non tenetur ei dicere, Ave, nec communicare cum eo in mensa, vel pacem ab eo sumere in ecclesia, et hujusmodi; licet enim ei clamorem facere apud terrenum principem, apud Ecclesiam, non propter se vindicandum, sed propter Dei justitiam exercendam ut ille magis humilietur, ut ipse, et etiam alii per ipsum corrigantur. Si autem ille se humiliaverit in præsentia ejus in quem peccavit, ipsum orando, genua flectendo, et hujusmodi, et satisfacit ei juxta quantitatem commissi, et secundum iudicium amicabile assistentium amicorum, debet ei dimittere, et rancorem, et odium, et omnia signa rancoris et odii. Si autem ille in quem peccat alio perfectior sit, ut diaconus, sacerdos et deinceps, vel contemplativus, tenetur omnia dimittere, nec licet ei habere rancorem, vel odium, nec etiam signa, sive se humiliet sive non. Unde Dominus dixit pro perfectis: *Mihi vindictam. Ego retribuam* (Rom. XII).

Secundum prædicta tamen videtur quod qui habens odium erga aliquem dicit: *Dimitte nobis debita nostra*, etc., mortaliter peccat quia orat sic sibi fieri, sicut ipse facit alii. Sed ipse nemini dimittit. Ergo ipse postulat sibi non dimitti, et ita omnis oratio ejus qui est in mortali peccato est ei in peccatum, et ita nunquam debet orare qui est in mortali peccato. Ad quod dicendum quia habens odium contra aliquem non debet hanc clausulam proferre, dum est in proposito odii; existens tamen in alio peccato mortali potest eam proferre.

Solet etiam quæri cum aliquis existens in mortali

orando dicit: *Judica me, Deus, secundum justitiam meam*, etc. (Psal. VII), an mentiatur et ita peccet quia se justum vocat? Sed sciendum quia hujusmodi in persona Ecclesie dicuntur, non proferentis, sicut eum dicitur: *A finibus terræ ad te clamavi* (Psal. LX). Non enim unus est homo qui sit in finibus terræ. Super Daniele quoque legitur quod in persona Patrum loquebantur pueri, cum dicebant *peccavimus* (Dan. III). Ita etiam quæritur an propter se oret sacerdos imperitus qui dicit: *Miserere tui, Deus*, vel de Deo falsum ignorans asserit; quæ omnia magis sunt curiose quam utiliter inquirentium.

Ecce in hoc ultimo tractatu septem distinximus quæ hominem justificant, quæ sunt hæc: cogitatio de Deo et viis ejus, voluntas sive desiderium bene operandi, gratia Dei, motus surgens ex gratia et libero arbitrio, contritio, peccatorum remissio, confessio. Duo prima reliqua quæque præcedunt et tempore (28) et natura, nec per se possunt justificare. Illa quatuor quæ sequuntur, eo ordine quo enumerantur se præcedunt natura, sed nullum præcedit tempore, et nullum eorum potest haberi sine tribus reliquis, et ista quatuor 203 possunt justificare; necessarium tamen est septimum, id est confessio si habeatur tempus, locus, persona cui confiteatur homo peccata: quæ si habere non possit, non ideo minus justificatus est. Possumus istum septenarium reducere ad senarium ut pro contritione et confessione ponatur satisfactio, quæ non solum illa duo; sed et tertium complectitur in operis executione, et ita cordis, et oris, et operis complectitur satisfactionem.

CAPUT XVII.

Utrum qui habet unam virtutem, habeat omnes.

(29) Præcedentem tractatum consideranti, nos ab ordine superius assignato non etiam modicum aberrasse patet. Prius enim quid gratia operans, et quid cooperans, quot et quæ justificationes, et quas et quibus mereamur, pro modulo nostro sufficienter ostendimus. Quasdam etiam quæstiones quæ nonnihil videbantur habere difficultatis interposuimus, et eas diversorum diversas solutiones retractando, non nostras adveniendando, solvimus. Restat igitur inquirendum secundum ordinem nostrum, utrum quicumque habet unam justificationem, habeat omnes, id est quicumque habet unam virtutem habeat omnes virtutes: per justificationem enim non intelligimus nisi virtutem (30). Sciendum igitur quod virtus quandoque dividitur per quaternarium, quando dividitur in quatuor cardinales virtutes in justitiam, prudentiam, fortitudinem, temperantiam (31). Quicumque autem habet unam istarum, habet quamlibet istarum. Quod sic probatur ratione irrefragabili. Quælibet istarum virtutum ha-

(27) V. August. homil. 40 inter 50.

(28) Ita tamen ut ipsa etiam sint ex gratia præveniente, uti supra satis innuit actor.

(29) Isthæc in parte, ut et sequentia tractat Magist. III. Sent. etc., d. 36.

(30) Mag., III, d. 35.

(31) Sic. Aug. VI *De Trinit.*, c. 4, in princ., sup. Joan. tr. 63, ep. 29 ad Hieronym., post int. et infra. Hieronym. in c. LVI Isa., ep. ad Gamach. Fabiol. mansione 38, Ambr. I. V in Luc. 1, ad illud, *Beati pauperes* (Luc. VI), Greg. I. XII, *Moral.*, c. 1, etc.

bet vitium mortale sibi oppositum, et quicumque A habet unam istarum habet charitatem. Ergo quicumque habet unam istarum caret omni mortali peccato, et quicumque nullum habet mortale peccatum habet omnem virtutem alicui mortali vitio oppositam. Necessè est enim quod vel habeat vitium mortale, vel virtutem ei oppositam, quia non est medium. Ergo quicumque habet charitatem habet omnem virtutem alicui vitio mortali oppositam; sed omnis virtus est opposita alicui vitio. Ergo quicumque habet charitatem habet omnem virtutem (32). Est autem effectus justitiæ subvenire miseris, prudentiæ præcavere invidias, fortitudinis perferre molestias, temperantiæ refrenare illecebras. Istæ autem virtutes habebuntur (35) in patria, sicut et hic, sed tunc alios habebunt effectus. Erit enim effectus justitiæ esse subjectum ei cui omnia erunt subjecta; prudentiæ, nil Deo præferre, vel ei coæquare; fortitudinis, Deo firmiter adhærere; temperantiæ, nullo affectu noxio delectari. Quandoque per ternarium dividitur virtus ut per fidem, et spem, et charitatem.

Quandoque autem dividitur virtus per septenarium ut per septem dona Spiritus sancti, quæ ibi numerantur Spiritus sapientiæ, et intellectus, et consilii, et fortitudinis, et scientiæ, et pietatis, et timoris Domini (*Isai. ii*) (34). Sapientia est, ut dicunt philosophi, « Divinarum humanarumque rerum cognitio. » Augustinus autem sic distinguit inter sapientiam et scientiam. Sapientia est divinarum rerum cognitio, scientia vero tantum humanarum rerum. Potest (35) tamen evidentiùs distingui, juxta sanctorum auctoritates, ut sapientia referatur et dicatur pertinere ad æternæ veritatis contemplationem et delectationem. Nam sapientia pro hoc ut accipitur dicitur a sapore virtutum condita scientia, et dicitur a sapore non a sapere, de qua: *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis* (*Sap. i*). Scientia vero ad rectam terrenorum ordinationem, et ad bonam inter malos conversationem; intellectus autem pertinet ad æternæ majestatis et creaturarum invisibilium contemplationem.

(36) Sciendum est autem quod ista, scilicet sapientia, scientia et intellectus, non sunt illæ naturales potentiæ animæ, imo sunt dona Spiritus sancti **204** gratuita, naturalia tamen quæ sunt in anima reformantur per ista, et vivificantur. Sciendum etiam quod quando Spiritus sanctus infundit alicui dona ista, non ideo magis scit vel magis intelligit, nec plura, sed forsitan ea quæ ipse scit,

melius scit et plenius, sicut ille qui pœnitet de ignorantia, non ideo magis scit, vel minus ignorat. Pietas autem est divinus cultus, qui græce theosebia dicitur, id est Dei cultus; consilium autem ad ethicam pertinet, scilicet ut aliquis sciat sibi consulere et providere et etiam proximo. De fortitudine prius diximus. Hæ autem virtutes habebuntur in patria, sed forsitan tunc alios habebunt effectus. Sed hoc videtur esse falsum propter timorem qui non erit in patria, ut videtur velle Augustinus. Dicit enim (37): « Timor magnum præsidium est proficiscentibus in patriam qui pervenientibus foras mittitur. » Ecce ergo timor non erit in patria. Quod nos dicimus esse verum de omni timore generaliter, excepto timore filiali qui etiam foras mittetur secundum unam sui partem vel usum (38), scilicet secundum usum separationis. Quod ut melius pateat, distinguendæ sunt quatuor species timoris (39); est enim timor mundanus sive humanus, timor servilis, est initialis, est filialis, sive castus, sive amicabile (40). Est autem timor mundanus vel humanus, quando timemus pericula carnis, vel amissionem terrenorum, et ideo delinquimus. Unde Dominus: *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere* (*Matth. x. Luc. xii*). (41) Timor servilis est quando aliquis cessat a peccato tantum propter timorem gehennæ, non propter amorem Dei. Initialis est quando homo cessat a peccato partim virtutis amore, partim formidine pœnæ; filialis est quando homo cessat a peccato tantum propter amorem Dei. De primo timore nulli dubium est quin sit malus. De servili autem timore dubitatio est, et ubi est dubitatio, constituenda est disputatio. Ideo de isto agendum est.

CAPUT XVIII.

De servili timore, an sit virtus, et de annexis huic quæstioni.

(42) Servilis timor est bonus. Ergo potest haberi cum charitate. Vel sic: Servilis timor non potest haberi cum charitate. Ergo servilis timor est malus. Item, usus servilis timoris est serviliter timere, sed iste malus est, nec eo potest quis bene uti. D Ergo servilis timor est malus. Item, servilis timor facit serviliter timere. Ergo facit peccare. Ergo non retrahit a peccato. Ergo non introducit charitatem, quod tamen probo, quia ipse introducit initialem timorem, et initialis timor non potest haberi sine charitate. Ergo servilis timor introducit charitatem. Sed probo quod excludit eam. Caritas excludit servilem timorem et servilis timor non potest haberi cum charitate. Ergo servilis timor excludit

(32) Ex Aug., l. xiv *De Tr.*, c. 9.

(33) Ita cum Mag. ad lit. iii, dist. 33 et uterque cum Aug. citat. et Beda super Exod. xxvi.

(34) Hæc Aug. l. xiv *De Trinit.*, c. 1, in med.

(35) Iterum ex Aug., xiii *De Trinit.*, c. 19.

(36) Mag., sup., § c.

(37) In ps. v in med. *Enarration.*

(38) Mag., iii, d. 34, § k.

(39) Mag., iii, d. 34, § d.

(40) Cassiodor. in psal. cxxviii.

(41) Aug. sup. psal. cxxvii.

(42) Mag., iii, d. 34.

charitatem. Ergo non introducit eam. Item, servilis timor est donum Dei. Ergo naturale vel gratuitum, sed non est naturale, nam si esset naturale non recederet charitate adveniente, sicut nec ratio, vel memoria, vel ingenium. Ergo est donum gratuitum. Ergo eo vel ejus usu meremur vitam æternam. Item, timor servilis est initium sapientiæ. Ergo est pars sapientiæ, vel aliquid de sapientia. Item, servilis timor datus est homini a Deo ad aliquem usum, sed non nisi ad serviliter timendum. Sed serviliter timere malum est. Ergo datus est ei ad malum usum. Ergo non est ei imputandum si serviliter timet. Item, servilis timor facit hominem cessare a peccato propter timorem gehennæ. Ergo facit hominem cessare a peccato. Sed quicumque non habet peccatum mortale habet charitatem. Ergo servilis timor facit hominem esse in charitate. Ergo potest haberi cum charitate.

Propositis igitur rationibus per ordinem respondeamus. Ad primam dicimus quod bonum multipliciter dicimus: bonum meritorium, bonum **205** utile, bonum de genere bonorum: servilis autem timor bonus est, id est utilis, quia introductorius est ad charitatem, sed non est bonus, id est meritorius. Fallacia primi argumenti. Desiderium habendi charitatem non habitam, est bonum. Ergo potest haberi cum charitate, vel non potest haberi cum charitate. Ergo est malum. Ad secundam rationem dicunt quidam quod serviliter timere non est peccatum, et iste usus bonus est, et tamen quicumque serviliter timet peccat, sed non ex hoc quod serviliter timet, imo ex hoc quod charitatem non habet, quia ipsa non potest haberi cum servili timore, sicut desiderare charitatem non habitam non est peccatum; et tamen quicumque desiderat non habitam peccat; sed non ex eo quod desiderat, imo quia non habet charitatem. Si quis dicat: Sic tenemur habere charitatem, sed non possumus habere charitatem et serviliter timere. Ergo tenemur non serviliter timere. Fallacia. Nos tenemur habere charitatem, sed non possumus habere charitatem et desiderare charitatem non habitam. Ergo tenemur desiderare charitatem non habitam. Vel sic: Tenemur habere fidem; sed non possumus habere fidem et dare elemosynam absque fide. Ergo tenemur non dare elemosynam si non habeamus fidem. Ad tertiam rationem dicunt quod servilis timor facit serviliter timere, sed non peccare. Fallacia. Hoc desiderium facit istum desiderare charitatem non habitam. Ergo facit istum peccare. Dicimus itaque quod servilis timor retrahit a peccato, et introducit charitatem. Cum vero dicitur quod excludit charitatem, verum est sub hoc sensu, id est non est simul cum charitate, sed si dicas, *excludit*, id est non præparat ad charitatem habendam, falsum est. Ad quartam

A dicimus quod servilis timor est donum gratuitum, non tamen eo, vel ejus usu meremur vitam æternam; sicut desiderare charitatem non habitam est bonum gratuitum, non tamen eo meremur vitam æternam (43). Ad quintam dicimus quod servilis timor aliter dicitur initium sapientiæ, et aliter timor initialis, quia timor servilis est initium sapientiæ, id est ad sapientiam. Initialis vero est initium sapientiæ, id est in sapientia, quæ est quasi pars sapientiæ, quia habetur cum charitate, sed timor servilis est quasi seta (44) quæ ducit filum per foramen, quia ipse præcedit charitatem. Fallacia. Iste lapis est terminus sive meta hujus agri. Ergo est pars hujus agri, vel aliquid de hoc agro. Ad sextam dicunt quidam quod usus servilis timoris bonus est, et a Deo datus. Ad septimam dicimus quod servilis timor facit hominem cessare a peccato, sed non ab omni peccato; etsi enim cesset homo per timorem servilem a malo opere, non tamen a mala voluntate quæ mortale peccatum est. Voluntatem enim habet peccandi, sed cessat tantum propter pœnam.

Licet tamen dictum sit quod serviliter timere est bonum, videtur posse probari quod sit mortale peccatum. Iste ex eo quod serviliter timet, actione timendi declinat a fine debito, id est a Deo, et refert ad indebitum finem, scilicet qui est propter pœnam. Ergo et serviliter timendo peccat, non ergo servilis timor est donum Dei. Ad hoc dicendum quod non ex libero arbitrio inducitur ad timendum serviliter, sed potius ex infirmitate naturæ, postea tamen sequitur deliberatio quando considerat pœnam, et ideo non privatur debito fine illo timor, et ideo non peccat, sicut si aliquis ex deliberatione jejunit ut postea esuriant, ut post melius comedat, esuries illa mortale peccatum est; si autem hoc casualiter faciat, nec bonum est in se, nec malum. Ita etiam ex libero arbitrio movetur aliquis ad fornicandum et ideo peccat: quod si non ex libero arbitrio, non est peccatum et est bonus, id est utilis servilis timor, quia per ipsum vitam incommodum, id est pœnam æternam.

Item, serviliter timere non est de genere malorum. Ergo potest fieri ex charitate. Vel ita, non est de illis quæ ex se mala sunt, ut occidere, adulterari. Ergo ex charitate potest fieri. Ideo dicunt quidam serviliter **206** timere malum est, nec est usus servilis timoris serviliter timere. Nam ille bonus est, et hoc est malum, sed potius timere pœnam, et retrahere a peccato, quorum utrumque bonum est, et est servilis timor defectus non culpæ, sed pœnæ, qui tamen non potuit esse in Christo, non enim omnes defectus nostros suscepit nisi quos oportuit.

(13) Mag., m. d. 34, § 1.

(44) Aug. tr. 9, in Joan. Sicut videmus per setam introduci linum quando aliquid suitur, etc.,

sic timor primo occupat mentem: non autem ibi remanet timor, quia ideo intravit ut introduceret charitatem.

CAPUT XIX.

An initialis timor sit virtus, et de aliis ad hoc ipsum pertinentibus.

(45) Dicenti quod qui habet virtutem habet omnes, objectum est de timore servili, eidem objicitur de timore initiali sic: Qui habet unam virtutem habet omnes. Ergo habet initialem timorem, quod falsum est, quia charitas perfecta excludit initialem timorem, et charitas imperfecta eum comitatur. Ad hoc dicunt quod hoc dictum est de generibus singulorum, non de singulis generum. Qui habet unam virtutem habet omnes, et verum est quod qui habet unam virtutem habet timorem, sed non ideo hunc vel illum. Fallacia. Qui habet unam virtutem habet omnes. Ergo qui habet unam, habet imperfectam charitatem. Quoniam autem circa initialem timorem multa sunt dubitabilia, ea paucis expediamus. Queritur autem utrum timor initialis possit crescere, vel non. Quod autem non possit crescere, videtur. Sunt autem duo usus ejus, scilicet amor justitiæ, et timor gehennæ: et quanto magis crescit amor, tanto magis decrescit timor. Hoc ait auctoritas (46): Ergo quanto crescit ex hac parte, tanto decrescit ex illa. Quare autem magis diceretur crescere, quam decrescere, vel econtrario (47), sed nec simul potest crescere et decrescere. Item, quod non possit crescere vel decrescere probatur a simili. Sicut dies naturalis nec potest crescere vel decrescere, quia quanto crescit dies artificialis, tanto decrescit nox artificialis, et econtrario. Dies autem naturalis qui constat ex nocte artificiali et die artificiali manet immobilis. A simili videtur quod timor initialis immobilis maneat, licet iste usus crescat, et ille decrescat. Ad hoc dicunt quidam, quod cum dicitur: *Quanto magis crescit dilectio, tanto magis decrescit timor gehennæ*, sic est intelligendum, id est quanto magis aliquis proficit in dilectione, tanto magis abstinet a peccato propter dilectionem Dei, non propter pœnam, non propter timorem gehennæ, et tamen tantum timet pœnam quantum quilibet alius, sed non cessat a peccato propter timorem pœnæ, sed propter dilectionem Dei, sed secundum hoc tantum timet perfectus quantum imperfectus.

Contra quod sic, initialis timor partim respicit ad cœlum, partim ad infernum, et quanto magis respicit ad cœlum, tanto magis respicit ad infernum. Sed respicere ad cœlum est Deum diligere, respicere ad infernum est pœnam timere. Ergo quanto magis aliquis Deum diligit, tanto minus timet pœnam. Ergo perfectus minus timet pœnam quam imperfectus. Ad hoc aliqui dicunt quod quanto minus aliquis respicit ad cœlum, tanto magis etiam respicit ad infernum propter horrorem pœnæ, non quia illum timeat propter pœnam, sed quia tam horribili pœna considerata vehementius Deum di-

A ligit, et in ejus dilectionem magis proficit. Item, iste perfectus est, nullum habet mortale vel etiam veniale cremabile. Quare ergo timet? Ad hoc dicunt quod ideo timet quia pœnam abhorret, sicut ille qui est in eminentissima turre, scit quia cadere non potest, quoniam fortiter ligatus est, et tamen timet quoniam terram videt quasi abyssum remotam. Similiter ille qui est supra pontem angustum videns torrentem subtus labentem rapido cursu, timet.

Item, probatur quod timor initialis non potest crescere, aut enim ita fiet assignatio initialis timoris, *Initialis timor est qui partim diligit, partim timet*; et ita falsa erit hæc assignatio secundum eos, quia vir perfectus timet secundum eos, non tamen habet initialem timorem, quia perfecta charitas eum excludit, aut ita fiet assignatio, *Initialis timor est qui cessat a peccato partim propter dilectionem Dei, partim propter timorem pœnæ*. Nam ita solet assignatio fieri, sed motus dilectionis crescere potest et augmentari et motus timoris minui. Ergo tantum crescere potest dilectionis motus, quod motus timoris omnino delebitur. Ergo a Deo potest augmentari motus dilectionis, quod possit vacariter dici timor initialis non potest crescere. Item, timor initialis non potest haberi sine charitate imperfecta, et econverso. Sed charitas imperfecta non potest crescere in isto, quin jam fieret perfecta. Sit ita quod iste sit in ultimopuncto charitatis imperfectæ. Ergo timor initialis non potest crescere in isto, aut potest non esse initialis.

Econtrario probatur quod potest crescere sic: Charitas potest crescere. Ergo omnis virtus. Ergo timor initialis. Item, ille qui habet initialem timorem, intensius potest diligere, et intensius potest timere. Ergo in eo potest timor initialis crescere. Vel sic: Iste potest intensius diligere, et remissius timere. Ergo potest intensius diligere, et tamen timere; sed tantum poterit proficere dilectio istius, quod ipse erit perfectus. Ergo iste potest esse perfectus et timere.

Hæc autem diversi diverso modo solvunt. Quidam enim dicunt quod timor initialis desinit esse adveniente timore filiali, sicut doctrina puerorum desinit esse adveniente doctrina provectorum, et similiter desinit esse adveniente timore servili, quando scilicet a Deo augmentatus est timor pœnæ sive usus timoris, quod omnino deletur usus dilectionis. Alii autem melius dicunt, scilicet quod potest crescere timor initialis, sed non existens initialis, quia quando a Deo augmentatus est usus dilectionis quod omnino deletur, usus timoris non desinit esse, sed fit filialis. Similiter altero usu crescente, et altero eliminato fit servilis, et ita dicitur crescere non existens initialis, sed quia fit filialis eliminato timore, vel fit servilis eliminato amore. Et ita non

(45) Mag., ut supra.

(46) Aug., tr. 9 in 1 Joann.

(47) Hic videntur pauca desiderari.

desinit esse illa qualitas animi, sed manet eadem, et quæ fuit servilis est timor initialis, et erit timor filialis. Et similiter ordine retrogrado potest fieri ut filialis fiat initialis et servilis.

Sed ad hoc objicitur, et videtur posse probari, quia timor initialis existens initialis possit crescere. Cum enim ille homo habeat intensiorem initialem timorem quam iste, sit ita positum: Queritur, cum omnis virtus possit crescere, quare non possit timor initialis crescere in isto, ut sit tam intensus in isto, quam intensus est in illo. Item, sit quod hic sint duo timentes serviliter, et eorum unus minus timeat gehennam quam alter. Hi sint duo habentes initialem timorem, eorum unus altero magis diligit. Iste qui minus timet serviliter illo timore non diminuto non remisso potest proficere ut habeat tantam dilectionem, quantum habet ille qui minus diligit de illis duobus qui habent initialem timorem, et ita initialiter timet. Ergo, a simili, ille qui magis timet serviliter potest proficere ut ejus timore non diminuto habeat tantam dilectionem quantum habet ille qui magis diligit, habens initialem timorem. Et ita potest habere timorem initialem magis intensum quam alius qui minus timet, quia et magis timet et magis potest diligere. Ergo intensior potest esse in eo timor initialis quam in isto. Ergo timor initialis potest crescere.

Sed econtrario probo quod non potest crescere manens initialis sic: Aut nullus gradus est in timore initiali ultra quem non possit progredi, aut aliquis gradus est ultra quem non potest timor iste progredi quin fiat filialis vel servilis. Si dicas quod nullus est ibi gradus ultra quem non possit progredi initialiter timens; sed et similiter erit in filiali timore. Ergo ad nullum tam altum gradum timoris filialis potest aliquis progredi, quin ad tam altum gradum timoris initialis possit progredi, cum hinc inde sit infinitas. Ergo tantum potest diligere habens initialem timorem **208** quantum habens filialem. Ergo tantum potest diligere imperfectus quantum perfectus diligit. Si vero dicas quod aliquis gradus est in timore initiali ultra quem non potest fieri progressio, sit: Ille gradus aut est maximus gradus dilectionis aut maximus timoris, aut medius et æqualis timoris et dilectionis; sed ad quemcunque istorum graduum fiat progressus, non crescit timor initialis, quia si ad maximum dilectionis, jam fit remissio usque ad minimum timoris; et si ad maximum timoris, jam fit remissio, usque ad minimum dilectionis. Sicut in trutina si lanx ista elevatur, altera dimittitur, et econtrario, et quod hinc recuperat, inde amittit. Si vero ad gradum medium fiat progressus diligendo, vel timendo, necesse est ut vel a dilectione vel a timore ad gradum medium fiat descensus. Ergo timor initialis manens initialis nullo modo potest crescere. Et nos hoc concedimus, quia si crescat, aut sit filialis aut sit servilis.

A. I. duas ergo prædictas rationes dicimus quod

impossibile est positio quam facit. Impossibile est enim quod aliquis habeat intensiorem timorem initialem quam alius. Si enim magis diligit, magis timet, et econtrario. Similiter impossibile est quod aliquis timens serviliter timore manente non diminuto suscipiat dilectionem quantumcunque. Quam cito enim incipit diligere, tam cito dilectio delet vel omnino vel fere totum timorem. Similiter timor dilectionem, si quis filialiter diligens incipiat timere. Dicunt tamen quidam quod crescit timor initialis si crescat usus ejus dignior, id est dilectio; si vero crescat indignior, id est timor, non ideo dicitur crescere, sed judicandum est secundum digniorem usum de cremento, vel de decremento ejus. Si vero ita dicatur: Iste habet majorem timorem initialem quam ille; ergo magis timet. Fallacia. Iste habet majorem imperfectam charitatem quam ille, ergo habet majorem imperfectionem.

Sed iterum objicitur: Timere gehennam est usus initialis timoris. Ergo est usus virtutis. Ergo est meritorius. Item, hi sunt duo usus timoris initialis, diligere Deum et timere gehennam. Ergo isti usus sunt oppositi, vel unus refertur ad alterum. Ad hoc dicimus quod timor initialis non habet duos usus, sed tantum unum, nec est ejus usus, diligere Deum, sed timoris filialis. Quis est ergo ejus usus? Diligere Deum cum timore gehennæ, et est iste usus mixtus ex illis duobus, unde initialis timor dicitur: *Mixta cum pavore dilectio*. Item, objicitur de timore filiali: Filialiter timens timet separari. Ergo timet pœnam, quia separari a Deo est pœna, et ita qui habet filialem timorem, id est vir perfectus, timet pœnam. Ad hoc dicendum quod vir perfectus timet separari a Deo non propter pœnam, sed propter Dei offensam. Licet enim separatio non possit esse quin esset pœna, tamen non timet eam vir perfectus, quia esset pœna, sed quia Dei offensam; nullum enim respectum habet ad pœnam, sed ad Dei amorem. Item, prudenter timetur quidquid accidere potest ut perfectus cadat et peccet. Ergo debet timere ne cadat, et quod facere debet facit. Ergo timet ne cadat. Ergo timet pœnam quia casus est pœna. Ad quod dicimus quod perfectus timet ne cadat, sed non propter pœnam, imo propter Dei offensam quia tantum respicit ad cœlum. Item dicit Apostolus: *Certus sum quia neque mors, neque vita potest me separare a charitate Dei (Rom. viii)*. Sed si certus quod non separabitur a charitate Dei, ergo non timet separari a charitate Dei, ergo aliquis habens filialem timorem non timet separari. Ad quod dicimus quod sic intelligendum: Certus sum certitudinis quæ potest haberi in via: nemo tamen adeo perfectus est qui non debeat timere, quia, *Beatus vir qui semper est pauidus (Prov. xxviii)*.

Est autem triplex timor, conscientie, et experientie, et cautelæ. Experientie, ut si quis naufragus mari timet periclitari. Alius vero cujus navis jam fracta est et aquam haurit, timorem habet con-

scientiæ: conscius **209** enim est sibi quod periclitatur; alius qui securus est in navi firma timorem habet cautelæ, quia omnis homo timet in mari. Ergo qui habet perfectam charitatem ut Paulus, non timet timore experientiæ aut conscientiæ, sed cautelæ, quia *qui stat, videat ne cadat (I Cor. x)*. Sic igitur habemus quatuor species timoris (48). Est enim mundanus qui malus est, qui retrahit a charitate. Servilis qui bonus est, non meritorius, sed utilis, quia introducit ad charitatem. Initialis qui habetur cum imperfecta charitate. Filialis qui habetur cum perfecta charitate: et eius usus duo sunt, scilicet reverentiæ et separationis, et secundum istos duos usus habetur in via a perfectis; et tamen a Christo habitus est secundum usum reverentiæ tantum, et non secundum usum separationis, quia non timuit separari. In patria autem habebitur tantum secundum usum reverentiæ. Tunc enim separari non timebimus, quia: *In diebus illis salvabitur Juda, et Israel habitabit confidenter (Jer. xxiii)*, quia non timebit tunc separari (49). Est etiam quintus timor, sed naturalis, quando homo naturaliter formidat. Unde: *Capit Jesus pavere et tedere (Marc. xiv)*.

CAPUT XX.

Utrum virtutes excident in patria?

(50) Sicut ex prædictis patet, virtus quandoque dividitur in quatuor ut in quatuor cardinales virtutes; quandoque in septem, ut in septem dona Spiritus sancti; quandoque etiam præcipue secundum theologos dividitur in tres, scilicet fidem, spem et charitatem. Quæritur ergo prius utrum istæ tres virtutes erunt in patria, an tantum charitas? Videtur autem quod charitas erit in patria. Dicit enim Apostolus: *Charitas nunquam excidit (I Cor. xiii)*, et ita erit in patria. Sed e contrario videtur dictum: *Cum venerit id quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est (ibid.)*, vel id quod imperfectum est: sed charitas est in via imperfecta, et nunquam plene perfecta; et ita cum venerit perfectio, quæ vere erit in patria, tunc desinet esse charitas quæ tantum est imperfecta in via respectu perfectionis quæ erit in patria. Ergo charitas non erit in patria. Item scientia est comes charitatis, sed scientia desinet esse; ergo et charitas. Ergo non erit in patria. Item indirecte: iste habebit charitatem tantum in patria, sed habet in via et fidem, et spem, et charitatem, ergo melior est in via quam erit in patria. Item, iste habet charitatem in via meritoriam vitæ æternæ, in patria habebit charitatem non meritoriam. Ergo charitas melior in isto in via, quam erit in eo in patria. Item, Dominus dicit: *Ego cognosco oves meas, et cognoscunt me meæ (Joan. x)*, et alibi: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te, et quem misisti Jesum Christum Dominum nostrum (Joan. xvii)*; sed in via cognoscitur

et Pater et Filius a bonis. Ergo in via est vita æterna. Item, dicit Christus discipulis: *Omnia quaecunque audivi a Patre meo nota feci vobis (Joan. xv)*. Ergo nota fuerunt discipulis in via quaecunque audivit Christus a Patre. Ergo nota fuerunt eis quaecunque et Christo. Ergo in via habuerunt vitam æternam. Item, Petrus in patria credit et habet charitatem. Ergo habet fidem informatam charitate. Ergo habet fidem virtutem. Ergo fides est in patria. Item, Linus qui est in patria habet charitatem et majorem quam Petrus: sit ita quod Petrus adhuc sit in via. Ergo dignus est majori corona quam Petrus.

Item, quæritur utrum aliquis existens in via possit habere tantam charitatem quantum habet aliquis existens in patria; quod videtur. Nam charitas data est illis qui sunt in patria ad mensuram, sed quilibet existens in via potest proficere in charitate. Ergo potest tantum proficere quod perveniat ad tantum cumulum charitatis quantum habet ille qui est in patria, quod est impossibile; quia qui minor est in patria major est etiam Joanne (*Math. xi*).

His igitur prælibatis, sciendum est quod nec fides, nec spes erunt in patria, sed tantum charitas. Prædictis ergo per ordinem est respondendum. Cum ergo dicitur: *Cum venerit id quod perfectum est, evacuabitur quod imperfectum est (I Cor. iii)*, sic est intelligendum, **210** id est, cum venerit perfectio quæ habebitur in patria, evacuabitur imperfectio charitatis, quia tunc tantum perfecte habebitur charitas; hic autem tantum imperfecte, nec est intelligendum quod imperfecta charitas desinet esse, quia charitas nunquam excidet, sed imperfectio charitatis.

Ad secundum dicimus quod hoc nomen scientiæ quadrupliciter dicitur. Quandoque dicitur scientia ars vel regulæ quæ discuntur, ut est grammatica et regulæ artium; quandoque dicitur scientia qualitas animi; quandoque dicitur scientia motus surgens ex illa qualitate quæ comprehendit ea unde dicitur homo sciens, id est artes et earum regulas; quandoque etiam scientia dicitur quidam alius motus ex isto primo motu, et ille comprehendit id quod habetur per regulas et præcepta artium; id est fructuum regularum. Quocunque ergo istorum modorum accipiatur scientia, verum est quod scientia desinet esse præter qualitatem animi: illa enim non excidet. (51) Charitas autem nunquam excidet, neque motus ejus, id est diligere Deum et diligere proximum; nec etiam modus, id est diligere Deum propter se, et proximum propter Deum. Quædam enim omnino destruuntur ut linguæ et prophetiæ; alia mutantur ut fides in speciem, et species in rem; quædam perficiuntur et augentur ut charitas.

Ad tertium dicimus quod, licet istæ habuerit in

(48) Mag., sup., § k.

(49) Mag., sup., § l.

(50) Mag., iii, d. 31, §, b. c.

(51) Mag., sup., § c.

via fidem, et spem, et charitatem, et in patria tantum charitatem, non tamen melior est in via quam in patria erit, quia ibi multo perfectiorem habebit charitatem sicut istum modo habet aurum, argentum, et æs, cras vero tantum habebit aurum; non tamen cras erit pauperior, quia plus habebit de auro quam modo de omnibus metallis.

Ad quartum similiter dicimus quod iste non est melior in via quam erit in patria, licet hic et non ibi habeat charitatem meritoriam.

Ad quintum dicimus quod est cognitio ænigmatica, et est cognitio comprehensiva. Deum non possumus cognoscere in via, nisi cognitione ænigmatica, id est quasi ænigmatè per speculum; sed in patria cognoscemus eum cognitione comprehensiva, quia tunc videbimus enim facie ad faciem (*I Cor. xiii*), et illa cognitio erit vita æterna, et de ea loquitur cum dicit: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te etc.* (*Joan. xvii*).

Ad sextum dicimus: *Quæcunque audit a Patre meo* (*Joan. xv*) etc., scilicet quæ necessaria erant vobis ad salutem. Verum est quod quilibet credit in patria articulos fidei, scilicet Christum natum fuisse, passum fuisse, non tamen habebit fidem, (52) sicut Christus credidit, non tamen habuit fidem, et licet Linus majorem charitatem et coronam habeat quia est in patria, quam Petrus apostolus qui est in via; non tamen dignus est majore corona, quia illam coronam, quam habet jam habet in præmio, nec eam meretur. Sicut iste pugil qui obtinuit victoriam in pugna, majorem habet laudem, et etiam jam remuneratus est, quam ille alius pugil qui pugnat fortius et cum fortiori homine, quam iste pugnaverit, non tamen est dignus majore præmio quam ille, si vincere poterit, quia fortius et cum fortiori pugnat.

Quod ultimo dictum est, solutum est si dicatur quod dilectio viæ, quantacunque sit, non potest requari dilectioni patriæ; quia charitas est ignis in Sion, et caminus in Jerusalem (*Isai. xxxi*). Sicut potest crescere numerus animarum, quia semper potest Deus novas animas creare, non tamen potest tantum crescere ut parificetur numero rerum existentium.

CAPUT XXI.

De fide.

(53) Quæritur autem utrum qui habet unam istarum virtutum, habet quamlibet earum, id est et fidem, et spem, et charitatem; quod non videtur. Dicit enim Augustinus (54): *Fides quæ operatur per dilectionem est fundamentum virtutum, non ea quæ daemones est, qua credunt et contremiscunt* (*Jac. ii*). Ecce aperte dicit quod daemones habent fidem sed cer-

(52) Mag., iii, d. 26, § c.

(53) Mag., iii, d. 23.

(54) L. *De fide et operib.*, cap. 16, init.

(55) Mag., sup., § i.

(56) Fides communis est omnibus fidelibus; sicut pluribus hominibus facies communis esse dicitur, cum tamen singuli suas habent. Non enim fides numero est una sed genere: quæ cum sit in

tum 211 est quod ipsi non habent spem et charitatem. Ergo aliquis habet fidem sine aliis, et ita non quicumque habet unam istarum habet earum quamlibet. Ad hoc dicendum est quod fides quandoque dicitur qualitas animi, qua homo comprehendit ea quæ oportet credi. Illam autem qualitatem quandoque comitatur charitas, et tunc habet homo fidem virtutem quæ est informata charitate. Quandoque eam non comitatur charitas, et tunc illa qualitas est informis, nec est fides virtus, et talem fidem habent daemones et mali homines. Utrum autem qualitas eadem permaneat quanto est informis, et quando advenit charitas, an alia sit cum charitate, priore qualitate desinente esse, nemo scit. Quandoque autem id quod credimus, id est collectio articulorum dicitur fides. Unde: *Hæc est fides catholica*. Articuli autem nostræ fidei sunt incarnatio, et passio, et resurrectio, et ascensio, etc. Sed quia quidam insurgunt contra nos dicentes: Vos creditis passionem Domini, et nativitatem, etc., sed falsum est illos articulos esse. Ergo vos creditis ea quæ falsum est esse, falsitas subest fidei vestræ: ideo possumus assignare articulos per dicta propositionum, ut Christum esse natum, Christum esse passum, etc. Hoc idem credidit Abraham, sed sub aliis verbis Christum esse nasciturum, Christum esse passurum.

Cum autem dicitur quod fides est fundamentum aliarum virtutum, intelligendum est de motu fidei, quia fundamentum naturaliter, vel tempore præcedit ea quorum est fundamentum. Motus autem fidei est credere, spei sperare, charitatis diligere (55). Nemo autem sperare potest vel diligere nisi naturaliter prius credat, sed potest credere, licet non speret, vel diligat. Quoquo autem modo dicatur fides sive qualitas, sive collectio articulorum, sciendum est quod una fides est. Certum est enim quod idem sunt articuli apud omnes fideles. Si vero qualitas dicatur fides, eadem est fides omnium fidelium, non in essentia, sed (56) in genere. Non enim in essentia eadem est qualitas animi diversorum, sed eadem in genere, sicut dicitur quod eadem est voluntas istorum, vel facies, quoniam est illi consimilis.

(57) Quoniam autem circa fidem multa sunt dubitabilia, videndum est quid sit fides, et de quibus habeatur fides, et quæ sit differentia inter nos et antiquos in fide: *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium* (*Hebr. xi*), id est id per quod speranda in nobis subsistunt; argumentum, id est probatio non apparentium. Per fidem enim probamus non apparentia, dicentes: Hæc prædixerunt prophætæ et crediderunt, et ea

uno est et in aliis, non ipsa, sed similis, et propter similitudinem magis unam dicimus esse quam multas, sicut idem volentium dicitur voluntas: cum tamen cuique sit sua voluntas, et duorum simillimorum dicitur facies una. Aug., l. xiii *De Trinitate*, cap. 2.

(57) Mag., sup., § h.

jam in parte completa sunt. Ergo ea quæ nondum completa sunt, credenda sunt complenda tempore suo. Sicut et ista completa sunt, et ita est argumentum non apparentium: sed hæc definitio videtur peccare in duobus, in hoc scilicet, quia non est convertibilis cum suo definito, quia spes similiter est rerum sperandarum tantum, sed et fides est substantia rerum sperandarum. Ergo fides est spes. Peccat etiam in hoc quod non comprehendit nisi futura, cum fides sit tam de presentibus, quam de præteritis, quam de futuris. Ideo dicendum quod hoc non est definitio, sed est quædam assignatio. (58) Vel verius potest dici, quod fides una est quæ de præteritis, et presentibus, et futuris est, quia credo Christum esse natum, et ad iudicium venturum et esse Deum; nec sunt tres species fidei, fides quæ est de presenti, et alia de præterito, et tertia de futuro, sed una et eadem. Unde illa definitio: *Substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium fidei* convenit generaliter. Nam fides qua credimus Christum natum, est substantia rerum sperandarum, quia ea credimus Christum ad iudicium venturum. Nec convenit hæc definitio spei, cum nil suo vocabulo vere et proprie definiatur, potest sic definiiri (59): **212** « Fides est voluntaria certitudo absentium infra scientiam et supra opinionem constituta. »

(60) Sciendum autem est quod fides non est de apparentibus, sed tantum de non apparentibus. Unde *apparentia non habent fidem, sed agnitionem*. Dicit enim Augustinus (61): « Illud veraciter dicitur credi, quod non potest videri. Quod enim videri potest, iam credi non potest. Thomas aliud vidit, et aliud credidit. Hominem vidit et Deum confessus est dicens: Deus meus et Dominus meus (Joan. xx). » Sed quod, fides tantum de non apparentibus sit, videtur esse falsum, habetur enim in Evangelio: *Et nunc dixi vobis, priusquam fiat, ut, cum factum fuerit, credatis* (Joan. xiv). Ergo Dominus volebat ut discipuli crederent apparentia. Ergo fides est de apparentibus. Ad hoc dicendum quod præter illas acceptiones quas assignavimus in hoc nomine *fides*, est alia quæ dicitur credulitas, secundum quam nos dicimus credere ea quæ videmus, et audimus, et credere oculis nostris, sed hæc fide non meremur. Non est enim meritoria, nec illa informamur, sed ex rebus extrinsecus advenientibus intrinsecus certificamur. Est iterum alia fides, quæ improprie dicitur fides, sed potius deberet dici res fidei, sive merces fidei, de qua dicit Apostolus: *Tendentes de fide in fidem*, de fide ænigmatica ad fidem comprehensivam. Hanc autem fidem ita describit Augustinus, dicens (62): « Est fides rerum, quando non

verbis ipsis, sed presentibus rebus creditur, quod erit quando per speciem se contemplandam sanctis præstabit Dei sapientia. » Ex his verbis patet quod ista fides magis dicenda est certitudo, quam fides. Hæc erit in patria, hæc est fides comprehensiva, non ænigmatica.

(63) Item videtur quod fides sit de apparentibus, Petrus enim vidit Christi passionem, et eam credidit, et cæteros articulos fidei. Ergo credidit quod vidit. Ergo non meruit. Item, Thomas noluit credere, donec vidit cicatrices. Ergo fidei ipsius humana ratio præbuit experimentum. Ad hoc dicimus quia et Petrus et Thomas credendo meruit. Petrus vidit hominem pati et mori, sed credidit ipsam esse Deum quod non videbat, et in hoc meruit. **D** Thomas carnem vidit, sed Deum sub carne latentem credidit, et ita (64) aliud vidit et aliud credidit. Quod dicitur (65): « Fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum; » sic intellige, id est non meretur homo qui non vult credere, nisi quod ei ab homine probatur.

Item probatur quod fides est de his quæ sciuntur; dicit enim Augustinus (66): « Nihil est certius fide. » Ergo fides est de certis: sed ea quæ sunt certa, sciuntur. Ergo fides est de his quæ sciuntur. Item, videtur quod fides est de cognitis: dicit enim Augustinus (67): « Quædam sunt quæ non intelliguntur nisi credantur, et quædam sunt quæ non creduntur nisi intelligantur. Nemo enim credit Deum nisi intelligat, cum fides habeatur ex auditu prædicationis. » Ecce aperte dicit quod quædam non creduntur nisi intelligantur, et ita nisi sciantur. Ergo fides est de his quæ sciuntur. Item probatur quod est de incognitis: de nemine desperandum est; iste sperat illum esse salvandum; sed ille non salvabitur. Ponatur ita: ergo iste sperat falsum. Et quicquid subest spei, subest fidei. Ergo iste credit salvandum qui non est salvandus. Ergo credit falsum.

Ad duas primas rationes dicimus quod est scientia ænigmatica et est scientia comprehensiva. Verum est autem quod fides est de his quæ sciuntur ænigmatice, et in patria scientur comprehensive. Cum ergo dicit: « Nil est certius fide, » sic intelligendum est, id est si nulla certitudo præponenda est certitudini fidei, id est si pro aliquo esset moriendum, potius pro fide quam pro alio, et licet tanta sit certitudo, tamen licet nobis dubitare de articulis fidei, et inquirere et disputare. Non dico quod dubitemus an veri sint articuli fidei; sed de modo nativitatibus, de modo passionis et resurrectionis dubitare et disputare nobis licet. Unde Augustinus: « De credendis nulla infidelitate dubitemus, de in-

(58) Aug., *Enchirid.*, c. 1.

(59) Ita in terminis D. Th. 2-2, q. 4, in corp.

(60) Mag., sup., § g., et dist. seq.

(61) Imo Gregor., lib. iv *Dialog.*, c. 5, post med. et hom. 26 in Evang.

(62) Lib. *Quest. evang.*, c. 39.

(63) V. Aug., in psal. ci, conc. 2.

(64) August., tract. 79 in Joan.

(65) Greg., hom. 26 in Evang. ad cap. xx Joan.

(66) L. ix *De Tri.*, c. 1. Certa fides utraque inchoat cognitionem.

(67) In ps. cxviii, conc. 18.

telligendis nulla temeritate amremus. » Similiter, A cum postea dicitur : « Quædam sunt quæ non creduntur, nisi intelligantur, « id est sciuntur, intellige ænigmatically; nec est 213 sperandum simpliciter istum esse salvandum, nec aliquem alium, nisi sub tali determinatione : *Si usque in finem in bono perseveraverit*, sicut iste laicus : si sacerdos ostendat purum panem pro corpore Christi, putans hoc esse corpus Christi, et admonens eum ut credat hoc esse corpus Christi, non debet simpliciter credere hoc esse corpus Christi, nisi subintellecta hac latenti determinatione : *Si scilicet consecratio facta est secundum instituta Christi et Ecclesie.*

(68) Quæritur autem post prædicta in quo differamus ab antiquis in fide. Videtur autem nulla esse differentia. Dicit enim Augustinus (69) : « Eadem fides salvat antiquos pusillos cum modernis. Ipsi tamen crediderunt Christum nasciturum; et nos natum passivum, et nos passum fuisse Christum, resurrecturum, et nos resurrexisse, et nos cum ipsis venturum ad iudicium. » Ecce dicit quod eadem est fides illorum et modernorum. Dicit autem auctoritas, quod qui præcedebant, et qui sequuntur clamabant : *Hosanna (Marc., 1; Luc. xviii)*, et ita eadem fides antiquorum et modernorum. Sed videtur amplior esse modernorum, quam antiquorum. (70) Plura enim cognovit Moyses doctor legis quam Abraham, et David plura quam Moyses. Unde ipse ait : *Super senes intellexi. (Psal. cxviii)*; et Apostoli plura cognoverunt quam prophetæ; et ita quanto moderniores, tanto magis cognoverunt de Deo, sed qui magis cognoscit magis credit. Hoc habet auctoritas (71); ergo moderni ampliorem habent fidem quam antiqui. (72) Ad hoc dicunt quidam, quod antiqui quatuor tenebantur credere, scilicet nativitatem Christi, passionem, resurrectionem, adventum ad iudicium. (73) Et ista quidem credebant distincte ut enumerata sunt, ut Abraham, Isaac, Jacob. Alii vero simpliciores credebant ista sub velamine, fidem habentes velatam, sicut est etiam hodie; quia quidam bestiales homines sunt, qui non sciunt distinguere articulos fidei, nec etiam nominare, qui tamen salvantur in fide majorum Ecclesie. Unde Job : *Boves arabant, et asine pascebantur (Job 1)*; per boves (74), D majores; per asinas simplices intelligens.

Alii autem dicunt quod antiqui tantum duos articulos credebant, scilicet nativitatem et adventum ad iudicium, quod voluit habere ex Joanne, qui prædicans misit ad Dominum, quærens : *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* (75) (*Luc. vii.*) « Esne moriturus et ad infernum descensusurus? »

(68) Mag., III, d. 25.

(69) Lib. II *De nupt. et concup.*, c. 2, sensu expresso non verbis.

(70) Greg., homil. 16 in Ezech.

(71) Gregori., supra.

(72) Mag., III, d. 23, § b.

(73) Ex August. supra.

(74) Greg., I. II *Moral.*, c. 55.

Si autem teneretur scire et non sciret, ergo non esset perfectus. Sed legitur quod nullus perfectior. Ergo non tenebatur aliquis credere illa quatuor, sed tantum duo. (76) Ad quod respondent illi qui sunt in prima opinione, quod Joannes non quæsit quia ignoraret, sed propter compassionem : compatiebatur enim Domino, vel forte de modo mortis et resurrectionis dubitabat (77). Non enim putabat quod tam viliter dignaretur pati, percuti, conspui, felle potari. Sicut Petrus cum dixit : *Absit a te!* (*Matth. xvi*) etc., et dixit ei Dominus : *Vade retro, Satana (Marc. viii)*, non dubitabat de morte, sed de modo mortis. Utraque tamen dictarum opinionum est probabilis. Quod autem dicitur : « Quanto magis aliquis cognoscit, tanto magis credit; » per cognitionem : dicitur enim fides magna per cognitionem, et magna per devotionem. Fides mulieris evangelistæ magna erat devotione non cognitione; fides Petri, quando negavit, magna erat cognitione et non devotione. Amplior ergo fides habetur a modernis quam ab antiquis cognitione, quia prædicatum est eis Evangelium, et etiam debet esse devotione major, quia plenius gratuita data sunt eis quam antiquis.

Item in Levitico legitur, quod si quis fuerit leprosus, offerat sextarium olei, ibi dicit : *Si quid defuerit sextario, non est sextarius (Levit. xiv)*; sic, si quid defuerit fidei non est fides, sed est fides initiata, proficiens, perfecta. Ergo fides initiata, cum ei aliquid desit, non est fides. Sciendum est fidei triplicem esse perfectionem : est perfectio in comprehensione, in intelligentia, in fervore sive constantia. Si quid ergo defuerit, quod necessarium sit comprehendi de articulis, non est plena fides.

214 CAPUT XXII.

De spe.

(78) Spes est expectatio futuræ beatitudinis proveniens ex gratia et meritis præcedentibus. (79) Sed si merita præcedunt spem et merita non sicut sine charitate; ergo motus charitatis præcedit motum spei; sed dictum est supra, quod motus fidei præcedit motum spei et motum charitatis, et quod motus spei præcedit motum charitatis. Ideo intelligendum est merita non præcedere spem, sed id quod speratur, sicut merita nostra præcedunt non ipsam spem, sed id quod speratur, id est vitam æternam. Circa spem autem non multa inveniuntur indice (80) digna. Istud tamen non est prætermittendum quod nemo est adeo perfectus, qui debeat sperare simpliciter se esse salvandum, nisi sic : *Si in charitate decesserit, et nemo adeo obstinatus*

(75) Gregor., hom. 6 in Evang., sed sensu, non verbis, expresso.

(76) Mag., sup., § c.

(77) V. D. Th. 2-2, q. 2, a. 7, ad secundum.

(78) Mag., III, d. 26.

(79) Ibid., § 1.

(80) Id est investigatione.

qui non debeat sperare se esse salvandum si in charitate decesserit. Nemo enim a deo perfectus qui non possit cadere, vel malus qui non possit surgere, dum est in via.

CAPUT XXIII.

De charitate. Primo de modo et ordine charitatis, ubi plura tractantur dubitabilia.

(81) De charitate subsequenter agendum est. Primo ergo tractandum est de modo et ordine charitatis, secundo de paritate et imparitate, tertio de perfectione et imperfectione, quarto utrum charitas semel habita amittatur. Hæc autem omnia lucidiora erunt dicto quid sit Christus (82). Charitas ergo est *dilectio Dei propter ipsum et proximi propter Deum*. Modus autem charitatis ex hoc præcepto manifeste perpenditur: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua (Deut. vi)*. (83) Diligendus est enim Deus ex toto corde, id est toto intellectu; ex tota anima, id est tota voluntate; ex tota mente, id est tota memoria. Sed patet cuicumque quod hoc præceptum non potest adimpleri in via. Non enim potest homo omnes motus ad Deum dirigere. Sunt enim multi ex carnis concupiscentia, multi potius ad malum quam ad bonum finem tendentes. Sed poterit hoc præceptum impleri in patria; ibi enim erit perfectio. (84) Ideo dicendum quod hoc mandatum datum est a Deo non secundum perfectionem patriæ. Sic enim non posset impleri in via, sed secundum perfectionem viæ, ut scilicet impleatur prout potest impleri in via, et est ita exponendum et intelligendum secundum perfectionem viæ: *Diliges Dominum Deum tuum*, etc., id est motum charitatis præpones omni alii motui. Cum enim multi surgant motus in animo, notus charitatis omnibus est præponendus, et ita hoc præceptum in via potest observari. Vel ita: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, id est non ficto. Vel sic: *Diliges Deum tuum*, etc., id est, in præsentia nil contra Deum; in futuro nil præter Deum. Secundum autem perfectionem patriæ aliter exponendum est sic: *Diliges Dominum Deum tuum ex*, etc., id est intellectu, sine errore; *tota anima*, id est voluntate, sine contrarietate, *tota mente*, id est memoria, sine labore. Item aliter: *Diliges Dominum Deum tuum*, etc., id est, omnes motus tui erunt spirituales in patria. Scilicet cum hic tam carnales quam spirituales habeantur. Item sic: *Diliges Dominum Deum tuum*, etc., id est omnes motus animi tui erunt de Deo ad Deum, quod non est in via. Quidam enim nostrorum motuum sunt de Deo, sed non ad Deum, ut si blasphemamus. Quidam ad Deum et non de Deo, ut

(81) Mag., iii, d. 27.

(82) Ibid., § 2.

(83) Aug., l. i De doctrina chr., c. 22.

(84) Alludit ad Aug. doctr., l. De perfectione justitiæ contra Cælestinum, ante med.

(85) Aug., l. i De doctrina christiana, c. 22.

(86) Mag., d. 28. § ult.

A quando compatimur proximo. Quidam nec ad Deum, nec de Deo, ut quando movemur ad adulterium. Quidam et de Deo et ad Deum, ut quando ipsum perfecte diligimus, et hic erit in patria. Ibi enim omnes motus nostri erunt de Deo et ad Deum.

(85) Modus autem dilectionis proximi, hic est: Proximum debemus diligere **215** ut nos, quia nos propter Deum et ipsum propter Deum debemus diligere, et bonum quod est in ipso et bonum quod est in nobis. (86) Cum autem proximus ad minus quadrupliciter dicatur (dicitur enim proximus affinitate primæ nativitatis, Adæ scilicet et Evæ; et spe conversionis ut Judæus vel paganus: vel propinquitate cognationis ut cognatus, et gratia beneficii exhibitionis, ut ille qui mihi multa contulit beneficia) (87): Illic proximus dicitur omnis homo, quia nullus homo est cui non sit impendenda misericordia, et non solum hominem hic comprehendimus per proximum, sed etiam angelum (88), quia juste proximus noster dicitur, et nos custodit et nobis ministrat. Comprehendimus etiam hic Christum secundum quod homo, quia, secundum quod est homo, magis est a nobis diligendus quam nos ipsi, id est ad majus et forte majori affectu. Utrum autem magis sit diligendus Deus, quam Deus et proximus simul, dubium est, vel tantum, vel minus: et videtur quidem incongrue dictum, quia non est diligendus proximus, nisi propter Deum.

(89) Ordo autem hic est. Primo diligendus est Deus qui supra nos est; secundo nos debemus diligere; tertio quod juxta nos est, id est proximum; quarto quod sub nobis est, id est carnem nostram, et Deum majori affectu quam nos; et majori nos quam proximum; et majori proximum quam carnem. (90) Si quis autem carnem suam cruciet, non ideo carnem suam odio habet, sed ejus lasciviam et superbiam.

Sciendum est etiam quod quandoque diligere Deum, et diligere proximum dicuntur duo præcepta, quandoque unum. Duo propter diversum modum diligendi, quia Deum propter se, proximum propter Deum diligere debemus et magis Deum quam proximum: unum dicitur propter identitatem charitatis qua et Deum et proximum diligimus.

(91) Solet autem quæri utrum magis debeamus diligere unum proximum quam alium? Ad quod quidam dicuntur quod non majori affectu, sed majori effectu debemus unum diligere quam alium, ut proximis cognatione magis tenemur providere. Quod autem pari affectu, id est dilectione sint omnes homines diligendi probant sic: Nullus diligendus est nisi

(87) L. viii De Tr., cap. 6.

(88) Ex eodem Aug., l. i De doctrina Christiana c. 23, et præcipue c. 50.

(89) Mag., d. 28. Idem, ibid. August.

(90) locum, ibid., cap. 24.

(91) Mag., iii, d. 23.

propter Deum, nec in homine aliquid diligendum est nisi propter Deum. Ergo omnes homines pari affectu sunt diligendi. Idem ostendunt auctoritate Augustini qui dicit (92): « Omnibus pari dilectione optanda est vita, licet non omnibus possint exhiberi dilectionis officia. » Sed eis videtur Ambrosius obviare ordinem charitatis exponens (93): « Primo diligendus est Deus, postea nos, postea parentes, deinde filii; deinde domestici, qui, si sint boni malis filiis sunt præferendi, demum inimicus, quoniam non præcipis diligere tota virtute ut Deum, nec sicut te, et proximum, sed sufficiat inimicum diligere, et odio non habere (94). » Ecce aperte dicit hic Ambrosius, quod majori affectu diligere quosdam debemus quam alios. Ideo dicunt quidam, quod nec omnes pari affectu, nec omnes pari effectu diligendi sunt, sed quidam majori, quidam minori affectu et effectu diligendi sunt. Auctoritatem Augustini sic solvunt: « Omnibus pari dilectione optanda est, » etc., id est par præmium, par corona omnibus optanda est; et ita referunt paritatem non ad affectum, vel effectum, sed ad præmium. Tantam enim coronam debemus optare isti quantum illi, et econtrario.

(95) Quæritur autem verumne sit illud quod positum est in auctoritate Ambrosii, quod scilicet boni domestici præponendi sint malis filiis? Videtur enim quod magis sint diligendi, quia nemo debet aliquem diligere nisi propter Deum, nec [f. aut] bonum quod in eo est; sed multa bona sunt in isto domestico, et pauca in hujus filio. Ergo iste magis debet diligere istum domesticum quam suum filium. Item habet auctoritas (96): « Sanctiores sunt copulæ mentium quam corporum, » sed iste conjunctus est huic domestico copula mentis, et nulla conjunctus est filio suo; et præterea multa gratuita diligenda sunt in hoc domestico, et nulla in suo filio. Ergo magis debet diligere istum domesticum, quam ejus filium. (97) Magister meus in hac parte spiritualiter sentiens, quod et ipse facit et alios non tantum docere, sed et facere docuit, asserens, quod interiori dilectione magis diligendi sunt domestici boni quam filii mali. Nam majori affectu debeo illos diligere quam istos, et majus præmium optare propter sanctitatem religionis. Exteriori tamen dilectione magis teneor providere meis filiis et cæteris consanguineis meis, etiamsi pessimi sint, quam domesticis bonis, si et isti et illi indigeant, nec tamen consanguineis debeo ad superfluitatem temporalia ministrare, sed tantum ut sufficiat necessariis corporis, ne si nimiam eis abundantiam ministravero ex qua deteriores fiant, videar eos in errore fovere, et ita sim auctor malitiæ eorum. Bonis autem om-

(92) In exposit. cap. vi ad Galat., t. IV, V, etiam l. De doct. Christ., c. 20.

(93) Ad illud Cant. II: *Ordinavit in me charit.*, in Glossa ibid.

(94) Ibid. Ambros. sed, quibusd. verbis detractis. Non tamen exstat apud Ambros. imo ut adulteriam, rejiciunt omnes.

nia mea exponere debeo. A'is videtur quod et quantum ad effectum, et quantum ad affectum, malum filium meum plus teneor diligere quam extraneum, licet ille optimus sit. Si quis dicat quod plus teneor diligere propter multa bona quæ in eo sunt, quam meum filium in quo nulla sunt bona, eadem ratione magis teneor diligere illum quam me.

Quæritur autem quomodo intelligendum sit quod postea positum est in auctoritate (98), hoc scilicet: « Inimicos sufficiat diligere et odio non habere. » Superius enim dictum est quod debes diligere proximum sicut teipsum; sed omnis homo proximus est, ergo omnem hominem debeo diligere sicut me. Ergo et inimicum sicut me. Ad hoc dicendum quod inimicum debes diligere sicut te, ut sicut notet similitudinem non quantitatem. Ut enim notaret Ambrosius quod non tantum diligendus esset inimicus quantum proximus, ultimo posuit inimicorum dilectionem.

Item quæritur utrum aliquis possit magis diligere quod minus diligendum est, vel minus diligere quod magis diligendum est ex charitate: quod videtur posse probari sic: Iste diligit patrem quantumcunque debet; diligit etiam illum extraneum quantumcunque debet, et etiam plus quam teneat illum diligere, quia intantum diligit eum, quod amor quem habet erga illum transcendit amorem istius erga patrem; et hoc facit ex charitate: ergo diligit magis ex charitate quod minus diligendum est. Certum est enim quod plus diligendus est pater bonus quam extraneus. At dicit aliquis hoc esse impossibile quod positum est: quod tamen potest probari sic: Posito quod iste ex charitate neminem diligit quantum patrem, iste alio motu charitatis movetur ad diligendum patrem, alio ad diligendum istum extraneum, et iste est minor illo. Nunquid non potest crescere ille minor motus quo movemur ad diligendum extraneum, ut pariterque illi motui quo movetur ad diligendum patrem, vel etiam ut excedat eum: quod si est, jam constat quod ipse ex charitate plus diligit extraneum quam patrem etiam bonum. Si vero dicatur minor motus non posse crescere sine superiori, difficile est assignare rationem quare. Econtrario iste magis diligit quod minus diligendum est. Ergo inordinatam habet charitatem. Item, ordo charitatis est ut primo loco diligatur amicus et post inimicus. Ergo nemo potest æqualiter diligere amicum et inimicum, observato ordine charitatis.

Ideo dicunt quidam quod, cum sint quatuor motus charitatis, primus in Deum, secundus in meipsum, tertius in amicum, quartus in inimicum, quintus etiam potest assignari in propriam carnem;

(95) Mag., sup., § e.

(96) Bedæ ad illa verba: *Quæ est mater mea, et qui sunt fratres mei?* Matth. XII: Religiosos non strantur copulæ mentium quam corporum.

(97) Magister sent., l. III, d. 29, § d, e, etc.

(98) Ex Ambrosio supra.

et etiam inter amicos distinctio multiplex potest adhiberi, et non potest motus dilectionis erga inimicum, qui est inferior, crescere, quin crescat quilibet superior motus et ille qui est in amicum, et ille qui est in me, et ille qui est in Deum. Si enim posset crescere iste, illis non crescentibus, in tantum posset iste crescere ut adæquaretur secundo, et ita tantum diligeretur inimicus quantum amicus; imo ut excederet secundum et adæquaretur tertio, ut tantum diligerem inimicum quantum me, imo ut etiam quarto, ut tantum diligerem **217** inimicum quantum Deum. Quod constat esse falsum, quia sic periret ordo charitatis. Aliis tamen videtur quod possit iste plus diligere inimicum quam amicum ex charitate, et etiam plus quam patrem, et ideo non peccat, sed supererogat in dilectione inimici. Sicut paupercula mulier plus diligit Deum quam episcopus; non tamen episcopus peccat quia diligit quantum sufficit, sed mulier supererogat cui sufficeret multo minor dilectio. Nemo tamen potest magis diligere proximum quam Deum, et non peccare, quia motus dilectionis Dei omnes alios excedit et illi nullus est comparabilis.

Item, potest quæri an motus dilectionis quem habet, perfectus erga proximum possit esse tantus quantum est motus dilectionis quem habet imperfectus erga Deum. Quod videtur. Multi sunt imperfecti qui non traderent animam pro Christo, imo potius fugerent, si ventum esset ad discrimen. Econtrario multi sunt perfecti qui tantum diligunt proximum quod pro eo traderent animam. Ergo intensior videtur motus istius erga proximum quam illius erga Deum. Econtrario non videtur hoc posse stare, quia quicumque Deum diligit sive perfectus, sive imperfectus, plus diligit eum quam se, et nemo adeo perfectus est qui plus diligit proximum quam se. Ergo magis diligit quilibet imperfectus Deum quam aliquis perfectus proximum.

Item, potest quæri, an motus naturalis quo aliquis diligit amicum suum naturaliter possit æquari illi motui quo aliquis diligit proximum ex charitate. Et forte potest ei æquari in quantitate, si non in dignitate. Quæritur etiam cum iste moveatur ad diligendum amicum propter beneficia sibi collata, et propter Deum, utrum moveatur uno motu, an diversis motibus, et utrum moveatur aliquis ex hoc quod diligit creaturam naturali dilectione quia nobis placet, quod creatura Dei est; et etiam propter Deum hoc facimus, quia creaturam Dei eam scimus esse; sic enim diligimus creaturam quæ est diabolus. Quæ omnia quia nondum sunt trita adhuc sub iudicio relinquimus. Illud potius quærendum an virtutes diligamus charitate. Quod si est, ergo ad id ad quod nos: quod verum est, non tamen ut ipse fruatur Deo, sed ut per eas illi qui habent eas.

(99) *Enchirid.*, c. 73.

(100) Aug. hom. 40, inter 50.

A Item, dicit Augustinus (99): « Non est tantæ multitudinis inimicos diligere, quantum credimus exaudiri Dominica Oratione dicendo: *Dimitte nobis debita nostra* (*Matth.*, vi). » Ergo plures exaudiuntur Dominica Oratione quam diligant inimicos. Ergo aliquis exauditur Dominica Oratione qui non diligit inimicos, ergo qui non diligit proximum. Ergo aliquis exauditur Dominica Oratione qui non adimplet hoc præceptum: *Diliges proximum tuum sicut teipsum* (*Levit.*, xix; *Matth.*, v). Ad quod dicimus quod cum dicimus, Multi exaudiuntur Dominica Oratione qui non diligunt inimicos (100), verum est: exteriori effectu et beneficio, quia non quicumque exauditur Dominica Oratione diligit proximum exteriori effectu, sed necesse est ut eum diligit interiori affectu.

B Item, quæritur utrum omnis homo teneatur diligere Deum quantum potest. Si dicas quod nullus, ergo, cum omnis homo teneatur diligere Deum, omnis tenetur diligere eum ad mensuram; ergo, si aliquis eum magis vel minus diligit quam exigat: certa meta, transgressor est. Si vero dicas quod aliquis homo tenetur Deum diligere quantumcumque potest, eadem ratione quilibet. Ergo quilibet homo tenetur Deum diligere quantumcumque ipse potest; sed nullus diligit quantumcumque ipse potest, ergo omnis homo transgressor est. Ad quod dicimus quod nullus homo tenetur Deum diligere quantumcumque ipse potest eum diligere, quia ejus dilectio in infinitum potest crescere. Quod ergo dicit: Omnis homo tenetur Deum diligere, et nullus quantumcumque potest, ergo ad mensuram. Fallacia. Omnis homo vult scire, et nullus vult tantum scire quin possit magis scire; ergo aliquis vult scire ad mensuram. Item, omnis homo tenetur diligere perfecte, vel imperfecte. Nullus tenetur diligere imperfecte, ergo omnis tenetur diligere perfecte. Fallacia. **218** Uterque istorum scit hoc vel illud esse verum, astra esse paria, astra esse imparia; neuter scit hoc esse verum astra esse paria, ergo uterque scit illud esse verum, astra esse imparia.

(1) Quæritur etiam utrum aliquis magis mereatur motu quo diligit amicum, quam motu quo diligit inimicum, vel econtrario. Sed hæc quæstio perplexa est. Si enim fiat comparatio inter motum quo iste diligit amicum tantum et quo ipse diligit et amicum et inimicum, non est comparatio. Nam ille quo ipse diligit amicum tantum non est bonus. Nemo enim tantum amicum debet diligere. Sed ita proponatur quæstio: utrum aliquis magis mereatur diligendo amicum quam inimicum, vel econtrario. Ubi major est lucta, ibi major est corona; sed major est lucta in dilectione inimici quam amici, ergo major corona. Ergo magis meretur in dilectione inimici quam amici: quod probatur falsum esse. Nam iste majori charitate diligit ami-

(1) Mag. III, d. 50.

cum quam inimicum, et intensiori motu, ergo magis meretur diligendo amicum quam inimicum. Ad quod dicimus quod ubi magis intenditur charitas ibi majus est meritum. Vel probabiliter dici potest, quod omnis homo magis meretur diligendo amicum quam inimicum, quia nullus potest diligere inimicum intensiori motu quam amicum. Quod autem dicitur, *Ubi est major lucta, major est corona*, non est dictum universaliter.

Item, iste tenetur diligere omnem proximum, et similiter quilibet homo; ergo omnis homo tenetur diligere omnem hominem, ergo notum et ignotum: ergo iste tenetur diligere hominem quem nunquam vidit, nunquam cognovit. Ad quod dicendum quia vere tenetur diligere dilectione generali omnem hominem notum et ignotum: est enim generalis dilectio et specialis, sicut est generalis confessio et specialis. Item, iste diligit Deum toto corde et proximum toto corde, ergo magis hunc quam illum. Fallacia. Et Petrus, et Linus habet summum bonum, ergo Petrus non habet majus quam Linus. Vel, iste pugnat adversus illum, et pugnabit totis viribus, ergo non fortius quam nunc: quod est falsum, quia tum erit fortior.

Quæritur iterum utrum aliquis magis debeat diligere animam proximi quam carnem Christi: quod volunt ita probare, quia, ut dicit Augustinus (2), « Nil majus est quam frui visione Dei. » Sed iste diligit animam proximi ut fruatur visione Dei, ergo magis debet diligere animam proximi quam carnem Christi; sed in contrarium, caro Christi vivificatrix est animarum, et nullus potest habere salutem nisi per carnem Christi; ergo magis diligenda est caro Christi. Præterea ipsa unita est verbo Dei, quo munere nil majus est, ergo ipsa magis diligenda est quam anima proximi. Propterea tradunt quidam plus esse diligendam carnem Christi quam animam proximi, et majori affectu et ad majus.

Quæritur iterum utrum aliquis magis debeat carnem suam quam animam proximi diligere. Quod videtur sic, quia animam suam magis tenetur diligere quam animam proximi, ut fruatur scilicet visione Dei: sed animam suam non potest diligere, quin diligit carnem ut glorificetur. Non enim potest animæ frui vita æterna (3), quin habitura sit corpus glorificatum: ergo magis tenetur diligere carnem suam quam animam proximi. Sed videtur contrarium quia debet diligere animam proximi ut fruatur visione Dei, et caro sua non potest frui visione Dei: ergo magis debet diligere animam proximi sui quam carnem suam. Ad quod dicimus quod magis debet diligere animam proximi sui; id est ad majus, quia ad fruitionem visionis Dei; vel magis animam proximi quam carnem propriam, quia, si ventum

fuerit ad discrimen, quod vel animam proximi necesse sit periclitari in fide vel carnem propriam in afflictione, potius deo carnem meam morti exponere quam ipse labatur in fide. Nam salutem animæ ipsius deo præponere salutem corporis temporali (4). Hoc tamen non nisi de perfectis est verum. Sciendum quod in alio sensu vere dicitur quod magis deo diligere carnem propriam quam animam proximi, id est majori affectu. Nam magis deo optare glorificationem carnis meæ, quam beatitudinem animæ proximi, et ad hoc magis deo laborare.

Item (5): « Infra Deum nil majus est mente humana, » ergo præter Deum nil magis diligendum est mente humana: ergo caro Christi non est magis diligenda quam mens humana: quod non est verum. Ideo sic est exponenda illa auctoritas: « Infra Deum, etc., » id est nullus usus alicujus creaturæ, major est vel melior, quam usus humanæ mentis; ejus enim usus est Deum contemplari; et cogitationes ad ipsum dirigere. Vel sic est exponenda: « Infra Deum, etc., » id est mente Christi quæ humana est nil majus est infra Deum.

Item, voluntas Dei non potest esse meritum isti ad vitam æternam: sed ejus voluntas potest esse ei meritum ad vitam æternam, ergo iste magis debet diligere voluntatem suam quam voluntatem Dei. Fallacia. Anima istius non potest esse meritum vitæ æternæ isti, sed opera ejus possunt ei esse meritum ad vitam æternam, ergo iste magis debet diligere opera sua quam animam suam.

Item, quod magis bonum est, magis est glorificandum quam illud quod minus est bonum; sed potentia Dei, quæ est ipse Deus, majus bonum est quam crux Christi. Ergo magis est glorificanda potentia Dei quam crux Christi; ergo Apostolus inordinatam habuit charitatem dicens: *Mihi absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi* (Gal. vi). Ad quod dicendum quod magis est glorificanda potentia Dei quam crux Christi. Sed hoc dixit Apostolus tempore illo quo crux Christi maximum erat scandalum Judæis, et stultitia et derisio gentibus, ut magis crucem exaltaret, et magis eos argueret. Vel sic expone: *Mihi absit gloriari nisi in cruce Domini nostri*, id est nisi in operibus quæ ipse pro nobis fecit patiendo in cruce; quod totum fuit ex misericordia et bonitate, quæ est eadem cum potentia.

Item, diligendus est Deus quia est Deus, et diligendus est, quia homo, ergo magis diligendus est quia est Deus et homo, quam quia Deus. Item, habes in Canticis super illum locum: *Qualis est dilectus tuus ex dilecto* (Cant. v), Filius a Patre. Ex qua parte magis debet diligi quam timeri. Item, *Miserationes Dei sunt super omnia opera ejus* (Psal. cxlv).

propriam corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur ejus salutem providere. Sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem charitatis. D. Th. 2-2, q. 20, a. 5.

(3) Aug., l. i *De lib. arb.*, c. 10, resp. Evo lio.

(2) Lib. i *De doctrina Christ.*, c. 52. Vid. cap. 16, lib. x *De civit.*

(3) Hæc intellige post generalem corporum resurrectionem.

(4) Non est de necessitate charitatis quod homo

ergo ipse magis est misericors quam justus : sed propter misericordiam est diligendus, propter justitiam est timendus ; ergo est magis diligendus quam timendus. Sed in contrarium sic. Hæc nomina dicta de Deo essentiam significant, et illa non comparatur quia non intenditur aut remittitur, ergo non dicuntur de ea magis vel minus. Item, quia est Deus est diligendus, quia est Deus est timendus, ergo non est magis diligendus quam timendus. Item, quia est misericors est diligendus, quia est justus est timendus, non magis misericors quam justus, ergo non est magis diligendus quam timendus. Vel ita : Æque justus est et misericors ; ergo æque diligendus et timendus. Sciendum ergo est quod ista nomina dicta de Deo essentiam divinam prædicant, et quosdam effectus in creaturis notant, sicut dictum est de his nominibus *Justus, misericors*. Cum enim dicitur Deus est diligendus probatur dignitas qua est dignus Deus diligere quæ est divina essentia : præterea subinnuuntur quidam effectus in creaturis quod tenentur eum diligere. Similiter cum dicitur Deus est timendus, ponitur eadem dignitas et subinnuitur alius effectus. Ergo si secundum principalem significationem eis adjiciatur magis aut minus, incongruus est locutio, *Deus est magis diligendus quam timendus*. Si vero ad effectus creaturarum referatur comparatio, verum est quod pro quibusdam magis tenemur diligere, pro aliis magis timere, sicut dictum est de misericordia et justitia. Cum vero addito ablativo dicitur, Deus est magis diligendus a nobis quam timendus, non ponitur ibi aliquid de Deo, sicut nec cum dico, Deus est Creator. Sed hic est sensus, id est dignum est ut nos Deum diligamus. Nec est mirum si de Deo fiat sermo, et per subinnuationem non Deo, sed creaturæ aliquid attribuitur ; sicut **220** cum dicitur Deus est creator, id est Deo volente res de non esse prodierunt ad esse.

Si vero quæretur, utrum a nobis sit magis diligendus quam timendus? Dicimus quia ita est. Motus enim dilectionis in nobis erga Deum omnes alios motus superare debet, et pro quibusdam magis est diligendus a nobis quam pro aliis, quia pro operibus recreationis magis quam pro operibus creationis, sic forte magis tenemur eum diligere, quia pro nobis passus, quam quia Deus : sed non tenemur magis diligere, imo tenemur magis diligere quia Deus, quam quia passus. Nam iste motus omnes excedere debet, et ita patet quia magis tenemur eum diligere quia Deus et homo, quam quia Deus ; sed non magis diligere. Si ergo quæritur an magis sit diligendus quia Deus et homo, quam quia Deus, si essentia divina prædicetur, incongrue dicitur. Si ad effectus referas, verum est, quia magis tenemur diligere quia est Mediator, quam quia Creator, sed non tenemur magis diligere. Fallacia. Deus est magnus

(6) L. II *De lib. arb.*, c. 19 ; et l. I *Retract.*, c. 9, in med.

A quia est Deus, et est magnus quia est homo, ergo est major quia est Deus et homo, quam quia Deus. Aliorum solutiones ex prædictis patent. Item, cum Deus diligendus sit quia creavit mundum, et longe incomparabiliter majus fuit generare Filium, longe amplius diligendus est quia genuit Filium, ut videtur, et exhibenda ei videtur latria quia Pater et eadem quia Deus ; et multa alia inquiri possunt, quæ quia inusitata sunt, sub silentio sunt transeunda. Istud tamen non est prætermittendum quin motus erga Deum superet etiam illum qui est erga ipsum hominem. Nam quidquid boni nobis exhibuit in humanitate, totum fecit ex deitatis bonitate, et omnes alii motus ad motum deitatis referuntur, ex qua est omne bonum.

B Sicut ad ordinem dilectionis pertinet inquirere quid primo loco, et quid secundo loco sit diligendum, ita ad eundem ordinem pertinere videtur inquirere ex quo magis vel ex quo minus teneamur diligere. Unde et post illam questionem hæc tractanda est. Et cum sint tria genera bonorum, teste Augustino (6), maxima, et media, et minima, quæritur an pro omnibus diligendus sit Deus : quod videtur, quia ut dictum est supra, pro temporalibus, quæ minima sunt, serviendum est Deo, ergo pro temporalibus est diligendus. Item, angeli antiquam collata essent eis gratuita, tenebantur Deum diligere, et ipsi non habebant nisi naturalia, ergo pro naturalibus tenebantur Deum diligere naturali dilectione. Quod inde etiam cognoscitur quod secundum differentiam perspicacitatis naturalium data sunt eis gratuita. Item (7), in Evangelio habetur de homine peregre proficiscente, quod *tradidit servituti suis bona sua, et unicuique secundum propriam virtutem* (*Math. xxv*), scilicet naturalia ; et ita secundum differentiam naturalium magis tenebatur quisque diligere vel minus. Sed contra sic : Iste pro naturalibus tenetur diligere Deum, et non nisi propter Deum, ergo pro naturalibus tenetur diligere Deum ad fruendum illo ; quod etiam videtur ex illa auctoritate : *Homo factus est ut Deum cognosceret, cognitum diligeret, dilecto fruatur*. Item, quilibet pro naturalibus Deum diligere tenetur ; ergo quanto meliora habet naturalia, tanto magis tenetur Deum diligere ; ergo si quis habet meliora naturalia alio,

C habens parem charitatem, magis peccat si in aliquo genere peccati peccat, quam ille si in eodem ; et ita magis peccat pulchrior quam minus pulcher, dives quam pauper ; habens acutum ingenium, quam qui hebes. Quod improbatur, quia cum aliquis pauper est, vel hebetis ingenii, vel aliquid tale patitur, illa pœna est illi a Deo inflictâ tanquam medicina (8), vel ad correctionem, si sit peccator, vel ad conservationem virtutum si sit bonus, ut Paulo datus est stimulus Satanae ; vel ad majorem coronam ut Job. Ergo, nisi unum istorum efficiat in illo,

(7) D. Th. 2-2, q. 24, 2.

(8) Mag., 1 d. 46, § 1 ; ex Ang., *De Trinit.* Et IV, d. 15, § 2. Similia habet Pullus.

vortit homo medicinam sibi datam ad bonum in A
malum, et ita ex majori contemptu peccat, quam
ille cui non est apposita medicina, id est dives vel
quilibet alius, secundum illud : **221** *Curavimus*
Babylonem et non est sanata (Jer. LI). Et illud : *Vasa*
figuli probat fornax, et homines justos tentatio tri-
bulationis (Eccli. XXVII), et ita videtur magis pec-
care pauper quam dives; hebes, quam ingeniosus.

Propterea distinguunt quidam inter fundamen-
tum dilectionis, et augmentum. Fundamentum ex-
pressum est ubi dicitur : *Diliges Dominum Deum*
tuum, etc. (Matth. v) Augmentum notatur ibi : *Cui*
plus committitur plus ab eo exigitur (Luc. XII). Ergo
quantum ad fundamentum dilectionis omnes æque
tenentur diligere, sed quantum ad augmentum mi-
nime. Alii dicunt quod magis tenetur unus diligere B
quam alius; sed sicut est cultus dulciæ et cultus
latriæ, ita est dilectio dulciæ et dilectio latriæ. Di-
lectione I triæ omnes æque tenentur Deum diligere;
sed dilectione dulciæ quidam magis tenetur; et se-
cundum hoc qui meliora habet naturalia magis te-
nentur diligere dilectione dulciæ. Qui ita solvunt non
solvunt, sed dicunt. Ideo pro regula habendum
est, quod qui magis contemnit magis peccat. Sed
iterum quæritur quis magis contemnit, qui dives,
an qui pauper; nam utrinque inducta est ratio: et
verius videtur quod qui dives, sicut paupertas me-
dicina est per quam homo debet removeri a peccato,
ita et divitiæ, unde si duo, scilicet dives et pauper
in eodem genere peccant habentes prius parem C
charitatem, plus peccat dives quia suavior est me-
dicina divitiæ, quam paupertas. Sicut si isti conva-
lescant de eodem morbo, unus propter mordax epi-
thema, alter propter suavem medicinam, plus ob-
noxius est suo medico iste qui suaviter convaleuit,
quam qui per asperam medicinam, quia paupertas,
licet occasio sit majoris meriti ei qui apponitur
medicina, ut dictum est, tamen licet nullum eorum
sufficiat, quæ dicta sunt, non est causa majoris
transgressionis. Sicut vides a simili per contra-
rium: peccat iste infidelis si non diligat filios, non
tamen meretur si diligat, sicut iste qui non est mihi
obnoxius, sed gratis servit, magis meretur de me
mihi serviendo, quam ille obnoxius; non tamen D
magis transgreditur, vel magis offendit si non ser-
viat, sicut iste laicus qui multum supererogat di-
ligendo Deum magis meretur, quam iste prælatus
qui non tantum diligit, non tamen magis transgredi-
tur si peccat.

Sed et istud suam habet dubitationem quæ ad
hoc pertinere videtur. Esto enim quod iste laicus
diligat plus quam ille prælatus, et tamen ille præ-
latus diligit prout tenetur, sed iste supererogat. Il-
lud augmentum charitatis, quo iste laicus superat
illum prælatum in charitate, majus est et excellen-
tius omnibus donis quæ collata sunt illi episcopo,

(9) Aug., conc. 2 in psal. XXXIII. *Ipsa est enim quæ semper redditur et semper debetur.* Eadem ybano
habet in psalm. XXXVI.

quia nil comparabile est charitate. Ergo majori
dono præditus est iste quam ille; ergo plus exigi-
tur ab isto, ergo iste magis tenetur diligere. Item,
auctoritas (9): « Debitum charitatis quanto am-
plius solvitur tanto amplius debetur. » Iste magis
solvit, ergo magis debet diligere quam ille. Item,
iste magis diligit quam ille, ergo magis diligitur,
ergo magis tenetur diligere. Item, majus donum
Spiritus sancti a se repelleret si peccaret, quam
ille quia majus habet, ergo majorem injuriam face-
ret Spiritui sancto, ergo magis peccaret iste in
aliquo genere peccati, quam ille in eodem, si pec-
caret. Item, « Debitum charitatis quanto amplius
solvitur, tanto amplius debetur. » Ergo qui magis
diligit magis tenetur diligere; ergo quanto magis
diligit tanto minus solvitur a debito charitatis; ergo
quanto minus diligit, tanto magis solvitur, et ita
quanto minus diligit, tanto minus tenetur; ergo si
non diligit non tenetur diligere. Quod falsum est,
quia sunt multa alia pro quibus tenetur homo dili-
gere quam pro dilectione, scilicet media et mi-
nima bona. Si enim non teneretur homo diligere,
si non diligeret, non transgredereetur quia non diligeret.

Econtrario vero sic objicitur: Iste prælatus tene-
tur diligere perfecte, sufficit huic privato si diligit
imperfecte, ergo non tantum non magis tenetur di-
ligere iste quam ille, sed ille tenetur magis diligere.
Item, si omnis habens intensiorem charitatem ma-
gis tenetur diligere quam qui minus intensam, eo
quod minimum augmentum charitatis omnia alia
dona **222** superat, ergo qui habet minimum cha-
ritatis magis tenetur diligere, quam qui nil habet;
ergo magis transgreditur si peccat, quam qui cha-
ritatem non habet; quod ideo falsum est, quia
« Peccatum quod non per pœnitentiam diluitur mox
sui pondere ad aliud trahit. »

Ad hoc dicunt quod tenetur aliquis diligere vel ex
præcepto, vel ex ratione præmii, aut pœnæ, aut
collati. Omnes quidem æque tenentur diligere ex
præcepto; sed unus magis tenetur alio ratione pœnæ,
vel ratione præmii prout propositum est præmium
aut pœna, aut collata sunt minima. Sed valde diffi-
cile est æquilibrare vel pœnas, vel præmia, vel mu-
nera, vel contemptus, quia soli Deo hæc credimus
nota. Hic ergo pro certo verum est quod qui magis
contemnit magis peccat, sed de contemptu soli Deo
judicare facile credimus. Verum est ergo, quod nul-
lus tenetur magis diligere quam alius, quia si non
magis diligeret transgredereetur. Sed aliquis magis
tenetur alio, ut dictum est, secundum differentiam
præmii aut collati, aut pœnæ.

Item, denumeratis duobus quorum unus est per-
fectus, alius est imperfectus, uterque istorum te-
netur abstinere a tanta malitia quantam habet ille
homo tertius qui malus est, et perfectus magis te-
netur abstinere. Ergo si uterque tantam recipiat
malitiam, plus peccat perfectus quam imperfectus,

et ita magis malus est; quod concedunt. Non enim possunt in eodem genere peccati peccare qui minus potest altero.

Sed et iterum objicitur: Potest enim esse ut iste recipiat aliquam malitiam tantam quantum habet ille, nec majorem, nec minorem, et tantam potest ille imperfectus recipere, et si non in eodem genere peccati, saltem in diverso. Cum ergo ipsi possint æqualem malitiam in diversis generibus recipere, aut æqualiter tenentur ab ea abstinere, aut perfectus plus tenetur; si non plus tenetur ab ea abstinere, nec plus peccat eam recipiendo quam ille qui nec dignitatem nec perfectionem habet. Ex malitia igitur sola, non ex dignitate videtur cadere. Si autem plus tenetur ab ea abstinere, et ipsi parem recipiunt malitiam, ergo plus peccat unus quam alter; si plus peccat, perfectus pejor est, ergo majorem malitiam recipit, ergo non solum habet tantam; imo (etiam si tantam recipiat perfectus quantum imperfectus) cum quod criminale est imperfecto, criminalius sit perfecto, magis malus efficitur perfectus ex tanta malitia, quam imperfectus ex tanta. Item, uterque istorum recipit tantam malitiam quantum habet ille, nec majorem nec minorem; uterque sit malus. Ergo ipsi sunt æque mali. Si enim neget primam, dicit quod impossibile est perfectum et imperfectum æqualem malitiam suscipere, sed si ille qui erat perfectus sit magis malus quam ille qui erat imperfectus, ergo majorem malitiam suscipit.

Dicunt ergo quidam quod ab omnibus æqualibus mortalibus [peccatis] æqualiter omnes tenentur abstinere, et quicumque æqualem recipiunt malitiam, æque mali sunt, et tamen auctoritas videtur dicere, quod perfectus ab æqualibus peccati plus tenetur abstinere quam imperfectus. Sed dividunt, *plus tenetur*; id est pluribus obligatur, verum est. Si dicatur *plus tenetur*, id est si tantum peccatum recipiat quantum ille, gravius peccat: falsum est.

Dicunt etiam quod iste qui est perfectus si æquo peccaverit cum illo qui nunquam fuit perfectus, contra plura [bona] facit et plurimum efficitur reus. Nec tamen plus delinquit. Alioquin posset probari quod quantumcunque minimum peccatum committeret perfectus, plus peccaret, quam qui nunquam perfectus maximum peccatum committeret. Dicunt etiam quod qui dignitatem habet, si peccet, reus est non tantum peccati quod committit, sed etiam quia contra honorem suæ dignitatis facit. Nec tamen plus peccat quam qui id ipsum peccatum ita magnum sine dignitate committit, plus tamen punitur ab Ecclesia, quæ non tam voluntatem quam opus considerat, sed quod a perfecto plus **223** exigatur abstinere ab uno et eodem peccato, quam imperfecto, et quod idem faciendo gravius delinquat non est dubium, cum quod veniale est uni, mortale sit alteri. Unde simpliciter dandum quod perfectus tantum tenetur abstinere ab aliquo peccato, quod minus est qualitate sui, quam imper-

fectus ab eo quod majus est qualitate sui, et illud recipiendo tantum peccet, etsi non sit tantum quantum illud aliud peccatum qualitate sui; majus tamen in isto est, et hoc est ex dignitate contempta, ut vere dicatur cadere, non tantum ex magnitudine peccati, verum etiam ex altitudine dignitatis.

Ex hoc videtur quod secundum majoritatem et minoritatem interiorum facultatum, scilicet ingenii, memoriæ, rationis, intellectus debeant possessores eorum in cœlestia intendere. Videmus tamen multos idiotas magis in spiritualibus proficere et qui in naturalibus prævalent non tantam habere gratiam in spiritualibus. Unde quantum illi videntur supererogatores, tantum isti transgressores. Item, legitur de patrefamilias qui unicuique dedit talenta ut secundum commissum sibi talentum lucrifaceret. Per quæ talenta designantur et bona naturalia et exteriores actiones quæ nobis commissæ sunt, ut secundum eas bene operemur, et ita mereamur audire, *Euge, serve bone et fidelis, intra in gaudium Domini tui (Matth. xxv)*. Tenetur ergo quisque secundum hoc quod plus accepit plus debet operari. Ergo si non plus operatur qui plus accepit, quam qui minus accepit transgreditur. Videmus tamen multos litteratos operari minus quam simplices et obtusos: imo si unusquisque tenetur operari secundum exteriorem actionem, ergo unusquisque tenetur erogare quantumcunque potest pauperibus; retenta sibi sufficientia ad victum et vestitum.

Ad hoc dicunt quod Deus non largitur illa dona gratuita secundum illas facultates, sed secundum facultatem illarum facultatum, quam facultatem ipse solus novit qui peregre profectus est; et debet unusquisque dare quantum potest, sed non quantumcunque potest, quia potest reservare in meliores usus, ut si videam aliquem egentem, non adeo tamen quin possit vivere absque beneficio meo, et habitam pecuniam possum reservare ad fabricam ecclesiæ resarciendam, et non erogare: vel ad sustentandum patrem aut matrem, vel ad aliquod bonum opus. Si tamen ita egeat ille ut jam moriatur nisi dederò, absque mora debeo dare sive perfectus sim sive imperfectus, et etiamsi sit meus inimicus. Item, quæritur de illo qui prius gentilis, modo Judæus, an magis teneatur diligere vel observare præcepta quam prius, vel magis mercatur hoc faciendo. Ad quod ita: Scriptum erat in cordibus hominum quod postea scriptum est in tabulis lapideis: *Honora patrem et matrem (Exod. xx)*. Iste prius obsequabatur præcepto naturæ tantummodo, et nunc præcepto naturæ, et præcepto legis, ergo magis meretur quam prius. Item, non magis meretur quam prius, ergo non prodest ei quod factus est Judæus: Contra sic. Ex tanta charitate honorat patrem et matrem ex quanta prius, non ex majori vel minori, ergo non magis vel minus meretur quam prius: Eadem obiectio est de duobus quo-

rum unus observat castitatem ex charitate sine voto, aliter cum voto, et pari charitate; hujus qui sine voto facit, observantia magis indebita est quam illius, ergo majori præmio digna, ergo magis meretur iste quam ille, secundum illud: Bona quanto magis sunt indebita tanto gratiora. Econtrario sic: Iste meretur ex tanta charitate, ex quanta ille, et præterea ex voto, et ipsum votum meritum est, ergo magis meretur iste quam ille.

Dicendum ergo in prædicto casu quod qui habent parem charitatem pariter merentur, licet ex pluribus mereatur modo qui factus est Judæus quam prius existens gentilis, vel monachus qui prius erat sæcularis, tamen non majus præmium meretur, quia non ex intensiori charitate hoc facit. Sicut tantum meretur qui habet voluntatem dandi elemosynam, **224** et non dat quia non habet facultatem, quantum qui habet facultatem, et dat cum habeat ut Zachæus et vidua (*Luc. xi, xxi*). Pone autem hunc casum de Judæo et gentili ante adventum Christi. Nam aliter nec iste, nec ille charitatem habet, tunc autem poterat habere. Si autem quærat quid prodest ei quod factus est Judæus vel monachus, dicendum quia propter fragilitatem suam ut securior esset, voto et religioni se astrinxit; et ita prodest ei non ad majus præmium, sed ad tutius vivendum. Item, Cain interfecit Abel (*Gen. iv*) antequam esset datum in mandatum, *Non occides* (*Exod. xx*), sed quando interfecit transgressus est hoc mandatum, ergo transgressus est antequam esset mandatum. Item dicit alibi Augustinus (10): « Non quia hoc nobis mandatum, tenemur de mandato; sed quia tenebamur de mandato datum est nobis in mandatum. » Ergo tenebamur de mandato antequam datum esset mandatum; ergo si mandatum non servabamus, transgrediebamur mandatum antequam datum esset mandatum. Quod videtur impossibile. Ad hoc dicendum, quod est mandatum naturale, et mandatum scriptum, et Cain transgressus est mandatum naturale legis antequam datum esset mandatum scriptum. Et ideo dicit Augustinus: « Quia tenebamur de mandato, » scilicet naturæ, « Datum est nobis in mandatum, » scilicet scriptum, quia non ex mandato naturæ coercebantur pravi, ideo ad majorem observantiam naturale mandatum in scriptum est redactum.

Illud etiam quæritur an Deus uno loco vel uno tempore magis sit diligendus quam alio, quod videtur (11), quia institutum est ut tempore Quadragesimæ et festivis diebus devotiores simus et magis Deo serviamus quam alio tempore, et illam institutionem approbat Deus; ergo eo tempore magis est serviendum Deo, et magis diligendus est Deus, et ita uno tempore magis tenemur diligere quam alio, et uno loco magis quam alio. Econtra Deus semper æque bonus, et non est diligendus nisi

A propter suam bonitatem. Ergo non est magis diligendus uno tempore quam alio. Item, indirecte Deus uno tempore magis est diligendus quam alio; ergo dilectione dulciæ vel latriæ, et ita majorem charitatem tenetur quilibet habere uno tempore quam alio; ergo si non habet tunc majorem charitatem, transgreditur. Non ergo quantalibet sufficit ei ad promerendum Deum. Item, sine dubio videtur dandum quod magis diligendus sit tempore gratiæ quo servitur ex amore, quam tempore legis, quando serviebatur ex timore. Ergo magis diligendus est uno tempore quam alio.

B Distinguenda est igitur triplex servitus. Est enim servitus debita, quæ est latriæ; et pia, quæ est operum misericordiæ, et constituta, quæ est ex hominum institutione. Ita enim institutum est ut in regularibus horis laudemus Deum potius quam in aliis, et in Quadragesima devotiores simus et tempus redimamus. Ergo servitute constituta teneor magis servire Deo uno tempore quam alio, quia tempore vespertinum debeo dicere vespertas, quod non alio tempore teneor. Sed servitute debita, vel pia, nullus tenetur magis servire Deo uno tempore quam alio, quia si non magis serviret eo tempore, transgrediretur; cum posset alio tempore magis servisse et supererogationes fecisse. Sicut nullus tenetur magis diligere Deum quam alius. Sic etiam uno tempore non magis tenetur quilibet diligere Deum et optare sibi vitam æternam quam alio, ut hoc adverbium *magis* determinet hoc verbum *tenetur*, non hoc verbum *diligere* vel *servire*.

CAPUT XXIV.

De paritate et imparitate charitatis.

Ut post modum et ordinem charitatis dicatur de paritate et imparitate ejusdem, exigit ordo prædictæ enumerationis, cum constet quod penes charitatem est omne meritum, secundum illud: *Plenitudo legis est charitas* (*Rom. xiii*). Quod si ponas eam est impletio omnium, quomodo non est apud eam plenitudo omnium meritorum? et illud (12): « Habenti charitatem quid potest deesse? » Constat quod penes parem charitatem est par meritum, secundum illud: *Dantis calicem aquæ frigidæ* (*Matth. x*), et *dantis patrimonium par est meritum*, quia par charitas. De voluntate tamen idem legitur quod penes eam parem est par meritum, quod ostenditur ubi Dominus loquens de vidua ait: *Tantum misit paupercula in gazophylacium quantum omnes isti* (*Marc. xii*). Super quem locum dicit Beda: « Quia dispar facultas, sed par voluntas, » quod exemplo de Veteri Testamento potest induci. Misit Domini paucos de filiis Israel duce Phinees, et postea præcepit, ut qui missi fuerant tantam portionem prædæ haberent quantum qui remanserant (*Num. xxxi*); et econtrario, propter parem voluntatem quam habuerant. David quoque cum insequeretur latrun-

(10) V. q. 140, in Exod., et init. enarrat. in Ps. LVII.

(11) Leo, ser. 5 in Quadrag.

(12) V. etiam Aug., tract. 5. in Epist. Joannis.

culos Amalecitarum quos citra fluvium Besor fatigatos dimisit, et eos cum quibus insecutus est æquali distributione prælæ remuneravit (*Reg. xxx*). Sed contra objicitur: Penes parem charitatem est par meritum, et penes parem voluntatem est par meritum, et in pari charitate est dispar voluntas. Ergo vel in pari charitate est dispar meritum, vel in dispari voluntate est par meritum: quod necessario accidit si de ista constet, quod in pari charitate sit dispar voluntas; quod ita ostenditur: Esto enim quod hic sint duo habentes parem charitatem qui moventur ad idem opus misericordiæ impendendum huic pauperi; sed alter naturali motu magis ad id movetur eo quod ejus frater sit, certum est quod ille in quo major est motus naturalis prior est ad miserendum, et ita majorem habet voluntatem, cum tamen parem habeant charitatem. Et hoc de Christo negare quis potest? Non enim quæcunque voluit pariter voluit, non enim dixisset: *Desiderio desideravi manducare hoc Pascha vobiscum (Luc. xxi)*. *Baptismo habeo baptizari et quomodo coarctor donec illud impleatur (Luc. xii)*, nisi majori virtute (13) hoc voluisset quam loqui mulieri Samaritanæ. Certum est igitur eum aliqua dispariter voluisse. Constat tamen quod semper parem habuit charitatem, utpote in qua nec proficere potuit, nec deficere. Unde in omnibus pariter sibi meruit. Potest igitur in pari charitate esse dispar voluntas, et ita par meritum in dispari voluntate, si semper in pari charitate par meritum. Quomodo ergo solvitur quod dictum est: *In pari voluntate par meritum?* Ad hoc dicunt quod voluntates dicuntur pares, vel in quantitate vel in bonitate. Possunt ergo in pari charitate esse voluntates dispariter intensæ, sed tamen pariter sunt bonæ. Sed quæritur an similiter motus dispariter intensi ex pari charitate sint pariter boni. Sed hoc aliter est quia qui intensior, est simpliciter melior.

Dubium est tamen an ex pari charitate possint esse motus dispariter intensi. Quod ita ostenditur: Esto quod aliqui duo in charitate moveantur ad opus misericordiæ impendendum pauperi religioso, sed alter familiarius usus est ejus conversatione. Sic videtur quod, licet sit par charitas, alter tamen majori motu charitatis movetur ad subveniendum ei quam alter, et ita ex pari charitate procedunt motus dispariter meritorii. In quo igitur attendenda est paritas charitatis? Nunquid non in paritate motuum? imo utique. Charitas (14) enim secundum se nec intenditur, nec remittitur, sed secundum effectum. Non tamen quicunque majori motu charitatis movetur ad aliquid quam alius, ad id majorem habet charitatem quam ille, cum possit ille moveri majori motu charitatis quam iste ad idem. Facienda est enim quædam collatio omnium

A motuum charitatis istius ad omnes motus charitatis, simul illius, ita quod, si sibi ex æquo respondeant, parem habere dicantur charitatem. Non est attendenda comparatio unius ad unum, sicut si velim ostendere duos istos esse pares in divitiis, omnium simul divitiarum istius ad divitias illius, non quarumdam ad quasdam facienda est comparatio, ita et in scientia, non unius ad unam, sed omnium ad omnes 226 ad hoc ut aliquis alio scientior ostendatur.

Sciendum tamen est quod cum penes charitatem sit par meritum, et penes parem voluntatem similiter, alia est ratio hujus dicti, alia illius. Nam ibi, penes, notat causam efficientem, hic auctoritatem quamdam merendi circa voluntatem, quæ quidem sine opere meritoria est. Opus autem nunquam sine voluntate.

Potest autem movere quod dictum est si, generaliter intelligatur, scilicet: *Penes parem charitatem est par meritum*. Esto enim quod hic sunt duo, quorum alter adolescens est quem incitat fervor ætatis ad libidinem, et maxima lucta resistit; alter decrepitus est parem habens charitatem, nullas sentiens molestias carnis. Isti duo parem habent charitatem, ergo pari præmio sunt digni, quod improbat, quia *Ubi major lucta, ibi major corona*; sed majorem luctam sustinet adolescens quam senex, ergo plus meretur. Propter hoc dicimus quod licet in hoc plus mereatur adolescens quam senex, tamen in alio senex plus meretur quam adolescens. Cum enim parem habeant charitatem, impossibile est quod charitas in eo sit otiosa. Auctoritas vero illa: *Ubi major lucta ibi major corona*, non universaliter intelligenda.

Item, iste virgo et hic conjugatus parem habent charitatem: huic virgini debetur fructus centesimus. Ergo et huic conjugato, vel in pari charitate est dispar meritum. Ideo sciendum est quod cum dicitur, conjugatis debetur fructus tricesimus, continentibus sexagesimus et virginibus centesimus, non ostenditur differentia quantitatis præmii secundum differentiam quantitatis meritorum a quibus sunt denominationes præmiorum, cum capiens fructum centesimum interdum minoris sit meriti capiente fructum tricesimum: sed ab his numeris sunt denominationes propter significationes eorum ubi alibi determinatur, non propter differentiam quantitatis; vel forte ut ostendatur quod quantum se superant illi numeri in quantitate, tantum et isti status in dignitate. Nam quantum centenarius sexagesimum superat quantitate, tantum et status virginalis status continentis in dignitate. Et tamen aliquis de statu virginum minoris est meriti aliquo de statu continentium. Item, iste prælatus et iste subditus parem habent charitatem, ergo pari præmio sunt digni. Sed contra sic: Huic prælato de-

(13) Eadem habes infra dist. 4, c. 13.

(14) Ita consequenter quidem, sed vale, cum Mag, 1, d. 17, § h.

retur et aurea et aureola, huic subdito tantum aurea; ergo majus præmium debetur huic prælato quam huic subdito.

Item, hic sunt duo parem habentes charitatem unus martyr et alter confessor, isti parem habent charitatem, et parem voluntatem martyrii, et nullum opus meritorium est nisi ex charitate. Ergo isti pari præmio sunt digni propter parem voluntatem martyrii, ergo martyrium non est opus privilegiatum. Item, sunt duo quorum unus minorem charitatem habens vitam finivit martyrio, sed augmentum meriti quod percipit ex martyrio ex æquo respondet augmento charitatis quod ille percipit ex charitate; isti duo pari præmio sunt digni, ergo pariter diliguntur; ergo pariter diligunt Deum; ergo parem habent charitatem. Vel ita: Unus istorum magis diligit, ergo magis diligitur, ergo majori præmio dignus, ergo majori remuneratur, aut cum eo injuste agitur. Item, esto quod augmentum meriti quod alter percipit ex opere privilegiato excedat augmentum quod alter percipit ex majori charitate, ille qui majorem habet charitatem minoris est meriti, ergo qui minus diligit Deum magis diligitur a Deo. Item, iste martyr majus meretur præmium quam ille, et parem habet cum illo charitatem; ergo aliunde meretur quam ex charitate: quod falsum est, quia nec ipsum martyrium meritorium est nisi ex charitate. Item, quod martyrium nil adjiciat merito in pari charitate videtur ex eo quod Dominus dicit in Evangelio duobus filiis Zebedæi: *Calicem meum bibetis (Matth. x)*, ubi videtur eos parificare in martyrio quantum ad voluntatem, quia parem habuerunt voluntatem martyrii, et tamen tantum unus eorum materialiter martyrium sustinuit. Item, **227** non est impar meritum patientiæ (15) Petro qui passus est, et Joanni qui passus non est. Item, sicut Stephanus in martyrio vidit Christum, ita Martinus adhuc catechumenus vidit chlamide, quam dederat pauperi, indutum.

Ideo volunt quidam in hoc sæculo privilegiatos martyres quod non transeunt per purgatorium. Alii dicunt quod non ratione meriti plus redditur martyri vel prædicatori, sed ratione dignitatis, vel misericordiæ Dei; in aliis operibus par charitas par præmium recipit, et si ab uno addantur opera, multiplicentur merita numero non vi merendi, ut in Christo. Alii dicunt quod si duo pares sint in charitate, et alter sit martyr, non est dicendum quod pariter diligant; imo magis diligit qui martyr est, licet non affectu, saltem effectu, et ideo majus habet præmium. Sed istud nil est, quia non est dilectio nisi ex affectu, nec Deus effectum, sed affectum attendit, non quid, sed ex quanto, non actum, sed animum. Alii verius dicunt quod pariter merentur martyr et confessor in pari charitate, et par præmium redditur, sed præter præmium quod redditur

A martyrii, redditur ei quiddam quod est quasi antecessus et supra meritum ex eo quod est martyr vel prædicator, vel aureola et jocunditas quædam, ex eo quod ejus prædicatione multi conversi sunt ad fidem, si sit prædicator, vel exemplo ipsius multi firmati sunt in fide, si sit martyr, et illa jocunditas non est de præmio. Ut si duo pariter diligant me, et unus morti pro me se exponat, pari præmio eos remunerero; uni tamen propter egregium factum ultra meritum aliquid do, non quia magis diligit me quam alius, nec magis meruerit, cum eadem voluntatem facti habuerunt, sed propter dignitatem facti ab isto impensi. Sicut si iste habeat lumen solis tantum quantum ille, et præter hoc habeat lumen candelæ, non ideo majus habet lumen. Similiter aureola addita aureæ non facit præmium majus quia aurea proprie est in Dei visione, quam iste habet tantam quantum ille, et aureola est in jocunditate conversionis fratrum, quæ non est de præmio, sed supra præmium.

Item, esto quod duorum parium in charitate alter suscipiat eucharistiam, altero non suscipiente; susceptio eucharistiæ auget præmium in isto; ergo iste majus præmium meretur quam ille, et habent parem charitatem, ergo in pari charitate est dispar meritum. Si intransitive intelligatur susceptio eucharistiæ, id est eucharistia suscepta, verum est, quia ipsa auget præmium, quia est opus Dei, et non hominis, et hoc non est de merito hominis, sed de virtute sacramenti. Si transitive susceptio eucharistiæ intelligatur, id est actio ejus qui suscepit eucharistiam, non est verum: licet enim hac actione mereatur, non ideo majus præmium quam ante; per plura ergo meretur, sed non ideo magis. Impossibile tamen videtur quod alter parium in charitate suscipiat eucharistiam, altero non suscipiente. Quod ita ostenditur: Charitas habita meretur augeri, ergo pariter habita pariter meretur augeri. Ab his pariter habetur, ergo in eis pariter augetur, quia sacramentum eucharistiæ institutum est propter augmentum virtutum et quotidianæ infirmitatis remedium; ergo impossibile est ab aliquo digne suscipi eucharistiam, quin in eo augeatur charitas: sed hi duo de merito charitatis recipiunt per augmentum, et præter par augmentum quod ille recipit, percipit ille augmentum de virtute sacramenti; ergo magis augetur charitas in suscipiente, quam in non suscipiente; et ita probatur quod impossibile est duorum parium in charitate alterum suscipere eucharistiam quin in eo magis augeatur charitas, imo videtur quod in suscipiente magis augeatur de merito. Meretur enim susceptionem ex qua percipit augmentum de virtute sacramenti, et ita meretur augmentum quod percipit de virtute sacramenti; et ita duo augmenta. Sed istud non valet, non enim si meretur antece-

15) Hac auctoritate ex August. desumpta suam confirmat opinionem Abælardus, l. III, in Epist. ad Rom., pag. 637.

dens, meretur consequens; sicut isto meretur in-
tercessionem pauperis ex qua est primæ gratiæ
infusio, non tamen meretur primam infusio-
nem.

228 Dicitur igitur potest quod par augmentum cha-
ritatis ex pari charitate merentur isti, et pariter
augetur de meritis; sed quod in altero magis de
virtute sacramenti est de gratia, non de meritis,
ut si duobus in vinea pariter laborantibus reddatur
par præmium, et alteri plus ex gratia. Sed secun-
dum hoc contingit duos pariter vita dignos decedere,
et alterum majorem coronam percipere. Sed hoc
credimus Deum posse facere ex gratia, sed nun-
quam contingere. Dicatur ergo quod non quia alter
parium in charitate suscipit eucharistiam, altero
non suscipiente, ideo tollitur paritas charitatis,
quia non suscipiente, præter augmentum quod
suscipit de merito charitatis, de gratia præstat
Deus augmentum æquipollens augmento quod alter
suscipit de sacramento.

Item, iste moratus est in charitate, iste per bi-
dium, et habent parem charitatem, isti pari præ-
mio sunt digni propter opera quæ faciunt in pari
charitate, ergo opera aut facta ab isto superflua
sunt si non propter hoc majori præmio est dignus.
Ad hoc dicendum quod diuturnitas nil adjicit me-
rito, nec auget præmium in pari charitate. Augetur
quidem numerus meritorum, sed non jus merendi,
sicut in Christo. Ad quid ergo valent opera præ-
missa? quia dum ea fecit, non fecit mala, et si
tunc decederet salvaretur. Item, iste diutius per-
severavit in charitate quam ille, ergo magis me-
ruit quam ille. Fallacia. Prius fuit latro in para-
diso, quam beata Virgo, ergo majus obtinuit præ-
mium.

CAPUT XXV.

De perfectione et imperfectione charitatis.

Sicut paritas et imparitas charitatis, de quibus
dictum est, attenduntur secundum affectus interio-
res, ita perfectio et imperfectio charitatis, secun-
dum motus interiores, ut perfectus dicatur charitas
quæ perfecte movet, imperfecta quæ imperfecto.
Omnis tamen vitæ perfectio quædam est imperfectio,
tunc enim vere perficietur cum omnis imperfectio
evacuabitur. Sed quia variis modis loquitur Scri-
ptura de perfectione, ad tollendam aliquam ambi-
guitatem adhibenda est distinctio. Scriptura ergo
interdum perfectionem vocat sufficientiam, secun-
dum quod dicitur: *Perfecta pœnitentia est quæ com-
missa delet*, id est sufficiens; et est perfectio com-
parationis de qua dicitur: *Nisi abundaverit justitia
vestra plus quam Scribarum et Phariseorum non
intrabitis in regnum cœlorum* (Matth. v); et *Noe
perfectus erat in generationibus suis* (Gen. vi), scilicet
comparatione aliorum. Harum perfectionum utra-
que, id est sufficiens, et per comparisonem, po-
test haberi exemplum charitatis imperfectæ.

(16) Aug., tract. 5 in I Joan.,

Præter hos autem modos possunt distingui qua-
tuor modi sub propriis appellationibus et signis,
scilicet perfectio quietis, actionis, ordinis, certitu-
dinis. Perfectio quietis est affectus dimittendi omnia
pro Christo, quod cognoscitur ex ipsa dimissione.
Unde: *Si vis esse perfectus, etc.* (Matth. xix). Ad
hanc perfectionem tenentur cœnobitæ. Perfectio
actionis est voluntas ponendi animam pro grege
commisso, cujus signum est opere indicare id ipsum.
Ad hanc tenetur sacerdos habens curam gregis de
qua dicitur: *Majorem hac charitate nemo habet, etc.*
(Joan. xv). (16) Perfectio ordinis est continere om-
nino, cujus signum est opere idipsum indicare.
(17) Ad hanc tenetur omnis sacerdos sive habeat
curam gregis sive non, et diaconus: hæc perfectio
nil aliud est quam votum continentiæ, de qua: *Qui
potest capere capiat* (Matth. xix). Perfectio certitu-
dinis est perfectio conscientiæ quando non est homo
sibi conscius venialis, vel mortalis, imo quasi cer-
tum et constans est ei quod sine omni peccato sit,
nec timet puniri, sed separari, de hac dicitur:
Estote perfecti sicut et Pater vester (Matth. v). Et de
hac sola dicitur: *Perfecta charitas foras mittit timo-
rem initialem* (I Joan. iv). Nec tenetur quilibet
perfectus ad **229** omnia genera perfectionis, sed
singuli ad singula, et possunt tria genera perfectio-
nis haberi cum initiali timore, sed quartum minimo.
Et dicitur perfectus quicumque habet aliquam ista-
rum perfectionum, ne si dicatur imperfectus videat-
ur ab illo tolli omnis perfectio, sicut qui scit ali-
quam istarum scientiarum grammaticam, musicam,
rhetoricam, dialecticam dicitur sciens, ne si dicatur
insciens videatur ab eo tolli omnis scientia. Hoc
etiam consideratione dignum quod charitas dicatur
virtus et opus charitatis motus virtutis. Dicitur
aliquis habere perfectiorem charitatem quam alius,
vel quia plura facit opera perfectæ charitatis, vel
quia ferventiorum habet motum, vel quia magis est
in eo radicata charitas, quia firmiter habet propo-
situm et constantiam: et hæc est vera et magis
meritoria perfectio.

Quod tamen ad primam perfectionem quilibet te-
neatur, ita videtur ostendi: *Nisi quis renuntiaverit
omnibus quæ possidet, non potest meus esse discipu-
lus* (Luc. xiv). Ergo quilibet tenetur renuntiare
omnibus quæ possidet, cum quilibet teneatur esse
discipulus Christi; ergo quilibet tenetur habere
affectum dimittendi omnia pro Christo, et ita qui-
libet tenetur omnia dimittere pro Christo. Non ergo
tantum cœnobitæ. Ideo sic exponitur istud, *Nisi
quis renuntiaverit, etc.* Id est nisi amorem terreno-
rum postposuerit amori Dei, non potest meus esse
discipulus; vel, nisi imminuerit necessitas, postpo-
net amorem temporalium pro Christo, etc.

Item, quilibet prælatus quando decedit, aut per-
fectus aut imperfectus decedit: Si perfectus decedit,
ergo sine veniali et mortali, et ita nullum cremabile

(17) V. Notas ad Pullum *De calibatu s. diacon.*

gerit, et ita per purgatorium non transit; si vero A decedit non perfectus, ergo transgreditur, cum teneatur esse perfectus et ita in mortali peccato decedit, et ita in purgatorium non vadit, sed in gehennam: et ita habetur quod nullus prælatus transit in purgatorium.

Item, quilibet pastor aut est paratus ad ponendum animam, et ita est bonus pastor, aut non est paratus, et ita mercenarius, vel fur; et ita quilibet aut est optimus aut pessimus, et ita nullus est mediocriter bonus, et ita nullus potest decedere cum ligno, feno et stipula quod solis mediocriter bonis convenit.

Ad hoc dicendum quod non quilibet perfectus tenetur ad quamlibet perfectionem, sed unusquisque tenetur ad aliquam: cœnobita ad primam; B prælatus habens curam gregis, ad secundam. Non tenetur prælatus habens curam gregis, vel monachus ad illam charitatem de qua dicitur: *Perfecta charitas foras mittit timorem* (1 Joan. iv), cuius signum vitam habere in patientia, et mortem in desiderio; talis enim nullius sibi conscius est pro quo timeat penam si ex quadam securitate conscientie cupit dissolvi et esse cum Christo. Cæteri habent mortem in patientia et vitam in desiderio, quia consci sunt venialium quæ hic volunt puniri. Ad eam igitur perfectionem quæ adnexa est prælationi vel voto tenetur vel sacerdos, vel monachus; non ad eam quæ est certitudinis. Potest enim aliquis ex servili timore ingredi monasterium, longe C fortius ex initiali; quod nequaquam contingeret; si ad perfectionem certitudinis teneretur, cum ille non possit haberi cum servili, vel initiali timore.

Item, iste habet ordinatam charitatem, ergo magis diligit Deum quam se; ergo si ventum esset ad discrimen, citius poneret animam suam quam Christum abnegaret, *Sed majorem hac charitatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro*, etc. (Joan xv.) Ergo iste non habet charitatem imperfectam et ita habet perfectam. Sed e contra objicitur super hunc locum Apostoli: *Sicut exhibitatis membra vestra immunditiæ, sic exhibeatis justitiæ* (Rom. vi). Sufficit tantum saltem diligere justitiam quantum dileximus iniquitatem. Sed ita dileximus iniquitatem ut pro ea non poneremus animam. Ergo sic sufficit diligere justitiam, quod, quamvis eam diligamus, pro ea animam non ponamus. Item, quilibet tenetur animam ponere pro Christo 230 sive sit perfectus, sive sit imperfectus. Quomodo ergo assignatum est proprium prælatorum, vel si omnes tenemur hoc facere? Ergo omnes tenentur ad hanc perfectionem, non ergo soli prælati.

Dicendum est ergo quod omnes tenentur ad hoc opus, si ventum fuerit ad discrimen non tamen omnes habent hanc perfectionem. Ino si ventum fuerit ad discrimen potius Deum negarent; et ta-

men in hac charitate posunt salvari. Nec est major charitas quam ponere pro Christo animam, id est non est majus signum charitatis isto; et si quis est prælatus quando non habet hanc perfectionem, transgressor est. In hoc ergo præeminentia est prælatorum ad alios, quia prælati magis tenentur ad hoc quam alii, licet omnes teneantur. Sicut quilibet in articulo mortis tenetur administrare victualia inimico, sed magis perfectus quam alius.

Item, nemo tenetur sibi manus injicere nisi castitas fidei periclitetur, sed tunc tenetur sibi manus injicere, id est non vitare periculum mortis cum possit subterfugere; sed aliter tenentur perfecti se exponere morti, quam imperfecti. Nam perfecti debent se offerre coram si videant oves infirmas et periclitantes. Quod si tunc fugiant, mercenarii sunt de quibus dicitur: *Mercenarius autem viso lupo fugit* (Joan. x). Si vero viderint oves firmas et non ideo periclitantes, possunt fugere. Unde dictum est: *Si vos persecuti fuerint, fugite de una civitate in aliam* (Math. x). Imperfectus autem non tenetur se offerre; sed si ab eo quæretur an sit Christianus, debet constiteri Christum, nam aliter peccaret mortaliter. Potest tamen fugere licite semper, quod non licet perfectis, nisi loco et tempore, ut dictum est.

Item, posito quod aliquis fecit votum continentie, et post nubit, iste tenetur reddere debitum uxori; ergo tenetur facere contra id quod vovit; ergo incaute vovit. Non ergo ex charitate, vel ita, tenetur reddere quod vovit. Sed vovit continentiam, ergo tenetur continere. Item, sacerdos est non habens curam gregis; ergo tenetur continere. Nam hoc est signum hujus perfectionis. Solutio sumenda est ex decretis (18). Dicunt quidam quod in tali casu tenetur reddere debitum, sed non exigere. Debet etiam reddere flendo, dolendo, et rogando uxorem ne petat, et non facit contra votum, id est contra devotionem qua vovit, licet circa rem quam vovit, sicut iste vult contra id quod Deus vult qui vult patrem suum vivere, sed non contra voluntatem divinam. Melius est tamen ut dicatur non esse conjugium, quia non sunt legitimæ personæ que copulantur: et ita non convenit eis delictio conjugum. D

Adhuc circa perfectionem hæc restant inquirenda: Utrum a perfecta charitate aliquis possit descendere ad imperfectam, vel si ceciderit a perfecta possit resurgere in imperfectam, vel lapsus ab imperfecta possit ad perfectionem resurgere. Quod nemo a perfecta charitate possit ad imperfectam descendere ita ostenditur: Quanto majus est aliquod bonum, tanto majus est de ejus amissione damnum. Majus bonum est perfectio quam imperfectio, ergo majus habet damnum de amissione perfectionis quam imperfectio; ergo cum nullum majus damnum de amissione perfectionis possit

haberi quam amissio vitæ, et istud inde habeatur, A
idem damnum habeatur de amissione perfectionis,
et ita nemo potest amittere perfectionem, quin
amittat vitam æternam, et ita quin mortaliter pec-
cet. Sed nemo potest simul peccare mortaliter, et
fieri imperfectus, ergo nemo potest de perfecto
fieri imperfectus. Item, nemo potest ascendere ad
perfectionem, nisi per meritum dignum vita æterna,
ergo nemo potest descendere a perfectione nisi per
meritum dignum morte æterna; ergo nemo potest
amittere perfectionem nisi per mortale peccatum.
Item, a perfectione descenditur ad imperfectionem
vel per veniale, vel per mortale peccatum; per mor-
tale peccatum non, quia non possunt simul esse mor-
tale peccatum et imperfecta charitas, ergo per veniale
descendit quis a charitate perfecta ad imperfectam, B
231 ergo veniale facit descendere a charitate per-
fecta ad imperfectam; ergo impedit ascensum ab
imperfecta charitate ad perfectam. Nemo potest
esse sine veniali peccato in præsentī vita, ergo
nemo ab imperfecta charitate potest ascendere ad
perfectam charitatem. Item, a perfecta charitate
potest aliquis descendere ad imperfectam per mor-
tale peccatum, vel per veniale. Per mortale non,
ut probatum est, nec per veniale. Dicit enim Au-
gustinus (19): « Sicut gutta aquæ est in camino,
ita veniale peccatum in perfecta charitate. » Sed
in igne præ ardore consumitur gutta aquæ, ergo et
in perfecta charitate veniale peccatum; ergo nun-
quam veniale peccatum facit tepescere charitatem. C
Item, aliqua præcepta sunt omnibus perfectis et
solis, ergo ad ea tenentur omnes perfecti; ergo
nisi ea impleverint transgressores sunt. Sed non
possunt esse perfecti quin non impleant ea; ergo
non possunt esse imperfecti et non esse transgres-
sores, et ita non possunt esse imperfecti nisi mor-
taliter peccent.

Item, probabitur quod ab uno gradu charitatis
perfectæ non potest aliquis ad alium descendere,
sic: Charitas habita meretur augeri, ergo nisi au-
geatur in eo qui habet, de merito defraudatur. Ergo
non potest aliquis ab uno gradu charitatis ad alium
descendere, aut ipse de merito defraudatur. Item,
necesse est quod charitas meruerit augeri, et im-
possibile est quod meruerit augeri quin augeatur, D
ergo necesse est augeri in eo quo est; ergo im-
possibile est minui, sed omnino tolli; charitas au-
tem proficit aut deficit in isto; non proficit, ergo
in eo deficit; et qui nil acquirit nonnil admittit.
Item, charitas pariter habetur ab his duobus im-
perfectis, ergo pariter meretur in eis augeri vel
perfici. In uno istorum augetur vel perficitur, ergo
in altero, vel ipse de merito defraudatur, posito
quod unus eorum fiat perfectus. Item, per veniale
potest quis a perfectæ charitatis uno gradu ad alium
descendere, ergo in tantum potest peccare venia-

liter ut omnino a charitate perfecta ad imperfec-
tam descendat. Item, per aliud peccatum potest
aliquis a charitate perfecta ruere, ergo per minus
potest a charitate perfecta ad imperfectam descen-
dere. Item, multitudo venialium peccatorum valet
unum mortale et per mortale peccatum potest quis
a charitate ruere; ergo et per multa venialia uni
mortali æquipollentia. Item, per peccatum veniale
descendit aliquis ab aliquo gradu perfectæ chari-
tatis ad alium. Ergo veniale peccatum facit chari-
tatem tepescere; ergo si quis sit in infimo gradu
imperfectæ charitatis, et veniale peccatum com-
mittat, et non possit in eo charitas remitti, quia
est in infimo gradu charitatis, non potest in eo
gradu venialiter peccare quin amittat charita-
tem, et ita per veniale peccatum tollitur charitas
omnino.

(20) Item, sunt duo genera venialium peccato-
rum. Quædam sunt minus levia a quibus nemo,
etiam perfectus, potest abstinere, quæ statim absor-
bentur, sicut gutta aquæ in camino, quædam alia
sunt magis gravia quæ dicuntur lignum, fenum,
stipula, quæ oportet cremari in igne purgatorio.
Dictum est autem quod per veniale peccatum te-
pescit charitas, imperfecta, sed non potest tepescere
per levia venialia quæ statim delentur, ino excitant
charitatem, sicut gutta aquæ irrigat ignem. Ergo
per ea quæ sunt lignum, fenum, stipula tepescit
charitas perfecta, et ita perfectus potest decedere
cum ligno, feno et stipula, et sic per purgatorium
transire (I Cor. xiii).

Ideo dicunt quidam quod charitas per se tepe-
scit, sicut aliqua calida per se non apposito frigida.
Quibus ita objicitur. Sicut quedam causa occulta
præcedit naturaliter et sine tepore subtractionem
gratiæ, ita illum teporem et defectum charitatis
præcedit naturaliter et sine tepore causa aliqua;
illa autem est bonum, aut malum, aut indifferens:
non est bonum aut indifferens, cum sit causa mali,
quia malum est minui charitatem. Est igitur ma-
lum, et ita veniale peccatum aut mortale.

Præmissis rationibus inducti, quidam **232** di-
cunt quod nemo a perfecta charitate ad imperfectam
descendit, sed ab uno gradu perfectæ charitatis ad
alium potest descendere per veniale. Quibus ita ob-
jicitur: Iste perfectus non est obligatus voto solemnī
vel privato, ergo a perfectione ad imperfectionem
potest descendere. Item, non plus distat infimus
gradus perfectæ charitatis a supremo gradu imper-
fectæ charitatis, quam penultimus gradus perfectæ
charitatis ab ultimo; per aliquod veniale potest
aliquis ab aliquo gradu perfectæ charitatis ad alium
descendere. Ergo per majus veniale potest a per-
fectione ad imperfectionem descendere aliquis.

Juxta summam virorum assertionem sumenda
est hic solutio prædictarum objectionum, quæ circa

(19) Lib. *De fide et operib.*, c. 16, Si Magistro flo-
des, sed non ibi.

(20) V. Aug., sup. l., *De fide et operib.*, c. 16, et
Enchirid., c. 68, etc.

hoc principaliter versantur, quod a nullo gradu A perfectæ charitatis ad alium fiat descensus per veniale peccatum; quod verum credimus, quia si illud veniale est in perfecto, non minuit in eo charitatem, imo accendit sicut gutta aquæ caminum. Si vero illud sit veniale quod cum imperfecto sit ligna, fenum, stipula, imperfecto erit mortale sicut mentiri pro salute alienjus, et ita sit ruina, non descensus. Non negamus tamen quin possit aliquis ab uno gradu perfectæ charitatis ad alium descendere, cujus descensus causa est in homine occulta, et non est culpa vel pœna, vel quia non est pœna minui charitatem, sed tolli; vel si est pœna, occulte est a Deo inflata. Sicut occulta est causa qua elegit Jacob et Esau reprobavit. Si ita argumentetur ut supra, charitas istius meretur augeri; ergo augetur, aut de merito defraudatur. Fallacia. Iste meruit vitam æternam, ergo habebit eam. Nam sicut est hic causa patens quare non sit habiturus, scilicet peccatum mortale, ita et ibi est causa occulta temporis et defectus charitatis, et ad similia argumenta idem respondendum.

Si quærat aliquis, cum veniale peccatum sit malum, an faciat hominem malum, et ita perfectus qui habet veniale malus est, dicimus non esse verum, sicut aurum non est deterius propter lutum quo est sordidatum, ita nec homo perfectus propter venialia peccata, licet ipsa Deo displiceant, sicut et lutum displicet mihi in auro, et statim abstergo. Ipsum enim obscurum facit et minus clarum, sed non deterius. A perfecta autem (21) charitate ad imperfectam nemo potest descendere, cum tamen ab ista ad illam possit ascendere. Potest quidem aliquis a perfecta cadere per mortale peccatum, et postmodum resurgere imperfectus, sed a perfecta ad imperfectam descendere minime potest.

Ad id igitur argumentum: Non est obligatus voto solemnii vel privato, ergo potest a perfecta ad imperfectam descendere. Fallacia. Iste est obstinatus, et potest fieri minus malus; ergo in obstinatione potest fieri minus malus. Ad secundum sic instamus. Non magis distat gradus primus hujus turris a secundo, quam secundus a tertio; a primo potest quis ascendere ad secundum, ergo a secundo ad tertium. Non, quia tantum fatigatus esset post ascensionem primi quod non posset secundum ascendere.

Sic posito. Posthæc restat alia quæstio. An a perfecta charitate lapsus possit resurgere imperfectus. Quod ita constat: Legitur (22): Si quis percusserit alium, et ille in lectulum infirmitatis inciderit, tenetur percussor providere percusso donec in baculo possit ambulare. Quod ita exponitur: «Percussus quis cadit in locum infirmitatis, est qui a perfecta charitate per mortale peccatum cadit; in baculo vadit dum debilis et imperfectus resurgit.»

(21) Consequens est quod charitas nullo modo diminui possit, directe loquendo. D. Th. 2-2, q. 24, a. 10, in corp.

Item: *Virgo Israel cecidit, nunquid adjiciet ut resurgat?* (Amos v.) Resurget quidem, sed non virgo. Item, qui a perfecta charitate cadit, cum resurgere possit (quod constat) aut perfectus aut imperfectus oportet resurgat, quia non est medium; perfectus non potest resurgere, quia *nemo repente fit summus*. Et in Glossa quadam super Isaiam: «Non statim virtutem perfectionis capimus.» Ergo non potest aliquis resurgere nisi imperfectus, undecunque ceciderit.

Ad hoc dicendum quia potest **233** resurgere et perfectus et imperfectus quia perfecta charitate cecidit. Auctoritas autem sic exponitur. «Nemo repente fit summus,» id est confirmatus ut non possit esse melior dum est in via, sed objicitur: «Pœnitentia restituit omnia ablata;» hoc habet auctoritas. Ergo et statum perfectionis restituit huic, cum ille sit ei ablatus, aut non est plena et sufficiens pœnitentia. Ideo intelligendum est illud de operibus virtutum quæ sunt merita ablata non de virtutibus ipsis, aut statibus, alioquin pœnitentia esset causa charitatis amissæ, quod falsum est; imo e contrario. Quidam tamen hoc dicunt distinguendum, quia, si quis astrictus sit voto perfectionis, non potest resurgere imperfectus, quod ita ostenditur: Astrictus est voto perfectionis, ergo, quandiu non est in executione voti, transgressor est; sed si est imperfectus, non est in voti executione, ergo non potest imperfectus resurgere. Si vero non sit astrictus voto perfectionis quales sunt laici, potest resurgere imperfectus. Quæ distinctio non valet. Non enim ex voto tenetur ad perfectionem fervoris, sed ad opera perfectæ charitatis, quæ æque potest exsequi in charitate perfecta ac imperfecta. Si tamen reviviscant ex charitate imperfecta, licet sint facta in charitate perfecta, non secundum perfectam sed secundum imperfectam charitatem remunerabuntur, quia ea informantur, et ea vivificantur quæ prius erant mortua. Quod autem imperfectus possit resurgere sacerdos qui de voto tenebatur, sicut laicus qui a voto erat solutus, ita ostenditur: Isti pariter rei sunt, in neutro est ut Deus ei apponet gratiam, ergo ipsi possunt pariter resurgere; ergo uterque vel neuter potest resurgere imperfectus. Item, isti duo perfecti quorum unus sacerdos est, alter laicus pariter boni sunt. Ita, posito quod uterque sit perfectus ac alter, manentibus eisdem circumstantiis, possunt pariter peccare eodem genere peccati, alioquin melior est conditio laici quam sacerdotis. Imo etiam plus peccare potest laicus quam sacerdos eodem genere peccati, quia locus et tempus et scientia ex parte laici possunt aggravare peccatum, sicut ordo ex parte sacerdotis. Si ergo a pari charitate possunt cadere, cur non in parem possunt resurgere? Ergo uterque potest resurgere imperfectus, vel neuter.

(22) *Exodo* xxi, 18-19, sensu expresso non veris.

Sed ad hoc ita objicitur : pro præcedentibus operibus charitatis ille qui a perfecta charitate cecidit, et ita in imperfecta resurgit, remunerabitur, ergo secundum statum perfectionis in qua facta sunt, vel imperfectionis in qua resurgunt. Quod autem secundum perfectum remunerentur, ita ostenditur. Nam opera illa facta in perfecta charitate ad plenum reviviscunt, alioquin videtur Deus prior ad puniendum quam ad miserendum, si propter unum peccatum omnia alia plene redeunt quantum ad reatum, et non propter meritum unius operis quod reviviscit, alia reviviscunt, ergo pari præmio dignum faciunt; ergo, si decedat imperfectus reddetur ei corona perfectionis, vel injuste agatur cum eo.

Ad quod dicendum, quod opera illa reviviscunt, sed non statim ad plenum. Sed nunquam decedat qui ita resurgit, donec plene restituatur illa resurrectio, et tunc primo reviviscunt ut prius. Sed nunquid statim potest decedere cum resurgit? Ergo statim restituitur ei perfectio plene, quod est verum. Nam etiam latro qui nunquam fuerat perfectus, statim factus est perfectus, quod ideo patet quia per purgatorium non transiit, imo eadem die cum Domino fuit in paradiso (*Luc. xxii*). Vel potest dici quod tempora illa, in quibus latro habuit initialem timorem et perfectam charitatem, ita continua fuerunt quod vix potuit distingui inter illa; unde et statim dictus est habere charitatem perfectam, licet prius habuisset imperfectam.

Et nota quod charitas tanta est quod non potest contrahi ad quantitatem fidei vel spei, quantumcumque sit fides, vel spes : spes (*f. fides*) enim supernatat sicut oleum. Quod ergo dicitur (23) : « Quantum credit, tantum sperat, » id est quantum habilis est credere, tantum et 234 sperare. Manifestum est ergo quantumcumque malus quis fuerit, si incipiat habere charitatem, major est minimus motus charitatis quem potest habere, quolibet motu dilectionis quem habet erga peccatum. Unde manifestum est quod nemo potest esse tam malus in via quam bonus potest esse in via. Similiter, nemo adeo malus in patria quam quilibet bonus sit magis bonus tunc, ut dicunt quidam; dubium tamen adhuc esse potest. Nam eadem ratione posset dici quod minimus motus charitatis in via superaret quemlibet motum odii quem habet diabolus, et ita non esset diabolus magis malus quam aliquis bonus.

Item, si quis dixerit opera illa remunerari secundum charitatem perfectam, objicitur : Isti duo quorum unus fuit perfectus, alter semper imperfectus, et modo imperfecti sunt, pariter boni sunt, ergo pari præmio digni sunt. Aut alter est martyr vel prædicator, vel ille imperfectus qui nunquam fuit perfectus minorem habet charitatem quam ille qui fuit perfectus. Non igitur videtur ille imperfectus propter

A opera perfectæ charitatis, vel propter perfectionem illam quam habuit, cum modo non habeat, sed propter majorem charitatem dignus esse majori præmio, quia *ubi te invenero, ibi te judicabo* (*Ecli. xi*); et *Arbor si ad austrum ceciderit, ibi erit, si ad Aquilonem et ibi.* (*I Reg. ii*), et *Dominus judicabit fines terræ* (*Psal. ix*), et opera finalia. Item, *Iste habebit aureolam*, ergo decedat perfectus. Item, nil præmii haberet, si ad illam perfectam charitatem rediret (ita quod statim in ea decederet!) quod modo non habeat in imperfecta charitate, ergo illud non est potius eligendum quam istud. Item, aliquis qui resurget in charitate imperfecta, tenetur ad opera perfectæ charitatis, ergo aliquis ex imperfecta charitate potest subire martyrium : nam hoc

B est opus perfectæ charitatis. Ergo possibile est aliquem vitam finire martyrio et esse imperfectum, et ita possibile est aliquem martyrum transire per purgatorium; quia, si imperfectus decedit, per purgatorium transiit : cui contradicit auctoritas : *Necce video cælos apertos* (*Act. vii*), quia statim post martyrium evolant ad cælum; et si transirent per purgatorium, tunc orandum esset pro eis. Habet autem auctoritas (24) : « Injuriam facit qui pro eo orat. » Item, si vitam finiret martyrio et per purgatorium, aliquid remunerabilius martyrio potuisset, quod falsum est; quia charitatem majorem hæc nemo habet, etc. Quod autem ex imperfecta charitate possit aliquis martyrium subire, inde constat quod ex servili timore hoc potest quis. Unde Apostolus : *Si tradidero corpus meum ut ardeam, charitatem autem non habeam, nihil sum* (*I Cor. xiii*). Longe fortius hoc potest quis ex initiali timore qui nunquam est sine charitate imperfecta, nec econtrario.

Ad hoc dicunt quidam quod potest aliquis imperfectus decedere et martyr, et quamvis imperfectus decedat, non ideo per purgatorium transiit, quia martyrium est quasi pro igne purgatorio. Aliis videtur quod ex charitate imperfecta possit aliquis incipere pati martyrium, sed in ipsa passione perficitur charitas in eo, et ita non potest vitam finire martyrio quin sit perfectus quando decedit, etiam licet imperfectus sit quando primo incipit martyrii D pœnam pati.

Item aliquis episcopus inclusus est in carcere, quia tuetur jura Ecclesiæ, vel propter fidem Christi; contingit quod, cum dormit, occiditur a torture. Ipse habebat lignum, fenum, stipulam dum viveret; de illis venialibus nec contritus est, nec conteritur, ergo decedit reus illorum, cum prius esset reus eorum; sed est martyr; ergo martyr transit cum ligno, feno et stipula. Ad quod dicunt quod impossibile est eum tam subito interire quin sentiat ictus, in quo sensu in tolerantia passionis per-

(23) Gregor., hom. ult. sup. Ezech.

(24) Aug., ser. 17 *De verb. Apost.*, sed sic apud ipsum. « Injuria est enim pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari. » Vide eum-

dem tract. 84 in Joan. Citat tamen ut auctor. Innocent. III, ext. *De celeb. Miss. Injuriam facit martyri qui orat pro martyre.*

citur in eo charitas, et ita sine peccato transit.

Ex prædictis ergo constat quod a perfecta charitate non sit descensus ad imperfectam, sed potest quidem fieri ruina, et post potest qui a perfectione cecidit imperfectus resurgere. Patet etiam quod in imperfecta charitate possunt fieri quædam opera **235** perfectæ charitatis. Sed nunquid omnia opera in charitate imperfecta dicuntur opera imperfectæ charitatis, vel quæcunque fiunt in charitate perfecta, dicuntur opera charitatis perfectæ? Ergo salutare hominem in via, cum fiat a perfecto, erit opus charitatis perfectæ, quod nemo dicit. Similiter subire martyrium in charitate imperfecta, erit opus imperfectæ charitatis. Ideo dicimus ea opera dici perfectæ charitatis, quæ signum et indicium sunt perfectæ charitatis. Nam facienda est vis in ipsa **B** junctura locutionis, et ita non quæcunque fiunt in charitate perfecta sunt opera perfectæ charitatis. Sicut illud opus dicitur opus hominis sapientis quod est signum et indicium sapientiæ in homine.

Si vero quæretur utrum magis indigeat gratia perfectus an imperfectus, dicendum est quia utrinque sunt rationes. Perfectus ad altiora tenetur opera ad quæ major exigitur gratia, ergo magis indiget gratia quam imperfectus. Econtra in imperfecto multa venialia sunt delenda, ad quæ delenda major exigitur charitas quam ad pauca quæ sunt in perfecto; ergo majori indiget gratia imperfectus quam perfectus. Ad hoc dicendum quod hoc verbum *indigeo*, quandoque notat necessitatem, ut rex **C** indiget cibo, id est necessarius est cibus regi ad sustentationem vitæ; quandoque notat penuriam, secundum quod falsum est quod rex cibi indigeat. Si ergo verum est quod hoc verbum *indigeo* notat necessitatem, verum est quod et imperfectus et perfectus indigeat gratia; si penuriam, falsum est. Magis ergo indiget gratia perfectus quam imperfectus quod ad hoc; imperfectus magis quod ad illud aliud. Sicut dives magis indiget gratia regis ad conservandas divitias, quam pauper qui eas non habet; pauper tamen magis indiget ut ab eo accipiat victualia quorum affluentiam habet dives. Et de perfectione et imperfectione, prout habetur in via, quæ disputabilia sunt, prout, Spiritu sancto docente, didicimus, in medium induximus, in quibus pleraque dubitabilia et difficilia absoluta diligens lector inveniet.

CAPUT XXVI.

An charitas semel habita possit amitti?

(25) Restat ergo quartum capitulum de charitate, utrum semel habita possit amitti? Quod non videtur. Dicit enim Apostolus: *Charitas nunquam excidit* (1 Cor. xiii). Et Augustinus (26): « Charitas

A quæ desinere potest nunquam vera fuit. » Et alibi (27): « Charitas est fons proprius et singularis bonorum, cui non communicat alienus. Alieni enim sunt omnes qui audituri sunt: Non novi vos. » Econtra tamen dicitur in Evangelio quod *multi abierunt retro quorum nomina scripta erant in libro vitæ* (28), non secundum prædestinationem, sed secundum præsentem justitiam. Et Ambrosius (29): « Frequenter prius mali sunt qui postea futuri boni sunt, et aliquoties prius boni qui postea futuri sunt, et permansuri mali, secundum quod nomina eorum dicuntur scribi vel deleri de libro vitæ. » Ideo in hanc inclinamur ut dicamus charitatem sæpe admitti et amitti. Quod ergo dicit Apostolus, *Charitas nunquam excidit*, referendum est ad dignitatem ipsius quæ habetur in patria, cum fides et spes sint evacuandæ. Quod item dicit Augustinus: « Non est vera charitas, » etc., id est non facit vere beatum, quia non habetur finaliter. Item: « Charitas est fons proprius cui non communicat alienus (Prov. v), » intellige finaliter.

Notandum tamen quod quidam dicunt, charitatem ex quo semel habetur in via non posse amitti. Quod multis rationibus, præter prædictas auctoritates quas inducunt, volunt ostendere. Primo sic: Iste habet charitatem, ergo vitam æternam meretur, ergo eam habebit, aut injuste cum eo agetur. Volunt enim ex quo aliquis semel meruit aliquid, non possit præmio defraudari, quidquid postea egerit. Item indirecte: David, quando commisit homicidium, charitatem non habuit, et in homicidio mortaliter peccavit, ergo tunc dignus fuit ut æternaliter puniretur et **236** hoc justum fuit; ergo Deus voluit ut hoc fieret, quia quilibet justus est Deus vult, et econtrario. Ergo David punitus fuit æterna pœna. Nihil enim Deus voluit quod non factum sit, vel faciendum non sit. Item, justitia Dei tunc exigebat ut æternaliter damnaretur, quia exigebat ei reddi secundum quod promeruit, sed quod justitia Dei exigebat fieri, id volebat fieri, ergo Deus volebat David æternaliter puniri. Item. David in illo opere promeruit vitam [f. mortem.] æternam quæ non est ei reddita, ergo non singulari redditur secundum sua opera. Item, aliquis damnandus habet opera charitatis pro quibus meretur vitam æternam, sed post peccabit et damnabitur, ergo non reddetur ei secundum quod promeruit per illa bona opera. Item, justitia Dei est unicuique reddere secundum opera sua, ergo et David, qui prius erat peccator quam justificaretur, reddidit secundum opera sua; ergo ille promeruit justificationem, quod falsum est, et ei data est justificatio; ergo datum est ei secundum quod non promeruit.

(25) Mag., iii. d. 34.

(26) Non exstat sic tamen auctor lib. *De amicit.* apud eumd., c. 2, et Hier., ep. 4, ad Ruff.: Amicitia quæ desinere potest, vera nunquam fuit. Citat tamen Gratianus. *De pœnit.* eo modo quo auctor hic, et Magister sent. supra.

(27) August., *Luc.* x.

(28) Ambros. in Epist. ad Roman., ad c. ix, et gust., tract. 45 in Joan.

(29) Ambros. supra ad hæc verba: *Quia major serviet minori.*

Non ergo volunt quod de aliquo reprobo vere possit dici *meruit vitam æternam*, nisi de illo qui in bono opere usque ad finem vitæ perseveravit, quia, si reprobis meruit vitam æternam habere, meruit eam habere, vel ante mortem, vel post. Ergo, si nec ante, nec post habuit, injuste cum eo Deus egit, quod est impossibile.

Istud tamen non valet. Potest enim demereri male agendo quod prius meruit beneficiendo, nec reddidit Deus secundum quælibet opera, sed secundum finalia, imo etiam secundum omnia opera bona in quocunque tempore ea fecerit, si postea illorum bonorum operum merita male vivendo non deleverit.

Et nota quod *justum* quandoque dicitur informatum divina justitia, secundum quod non est verum quod justum sit istum electum damnari qui semel peccat mortaliter, et *justum* pro merito hominis, secundum quod verum est quod justum est istum damnari secundum præsentia merita. Non tamen secundum hæc merita reddet ei Deus, quia non sunt finalia. Vel potest dici quod omnia bona opera remunerat Deus in præsentia vita vel in futura, nam si non esset aliud præmium, nisi quod homo bonum opus fecit, hoc est magnum, nam virtus extra se non quærit præmium, et in *custodiendis mandatis retributio multa* (Psal. xviii).

Sed eis objicitur: Si David charitatem, tunc habuit quando homicidium perpetravit, ergo tunc erat dignus vita æterna, ergo, si tunc decederet, vitam æternam haberet. Eadem ratione de Juda, qui nunquam secundum eos charitatem habuit, ergo nullum tempus fuit in quo, si decederet, vitam æternam haberet. Ideo dicunt ipsi quod David, quando peccavit, charitatem habuit quam prius ut rivulum habuit, sed tunc aruit suspensus ad tempus, postea iterum fluxit, adveniente pro peccato contritione. Potest etiam quæri, an David, quando peccavit, habuit perfectam charitatem an imperfectam, sed ipsi neutrum dant; quia, sicut fructus et folia in hieme dicuntur esse in arbore, ita et tunc charitas in David.

CAPUT XXVII.

Utrum virginitas sit virtus, et an habeatur ab omni qui habet unam virtutem?

Facta divisione virtutum in quatuor cardinales virtutes et septem dona Spiritus sancti, et iterum in tres quæ dicuntur, fides, spes, charitas, ostensum est circa singulas quod qui habet unam, habet omnes. Cum ergo non soleat alio modo fieri divisio virtutum, apud theologos, quam aliquo prædictorum, constat omnem qui habet unam virtutem habere omnes. Sed objicitur: Quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ergo et virginitatem, cum virginitas sit una virtus. Ergo iste conjugatus, cum habeat charitatem, habet virginitatem, et ita est virgo; ergo sequitur Agnum quo-

237 ierit, ergo utroque pede, scilicet integritate carnis et mentis. Ergo est integer carne, quod falsum est. Item, iste non desiit habere charitatem, ergo non desiit habere virginitatem, aut virginitas non est virtus; et habuit virginitatem, ergo adhuc est virgo. Ergo ei debetur fructus centesimus; sed est conjugatus, et ideo debetur ei fructus tricesimus; ergo duo fructus debentur ei. Item, necesse est in isto esse omnem virtutem, vel vitium mortale ei oppositum: in isto nullum subrepsit peccatum mortale, qui, cum proposuisset esse virgo (non ex voto) matrimonium aliqua honesta causa contrahit. Ergo nulla virtus desiit esse in eo; ergo nec virginitas cum fuerit in eo. Ergo virgo est modo sicut ante. Item, iste non amisit nisi integritatem carnis. Ergo nullam virtutem amisit, aut integritas carnis virtus est, quod est falsum; quia omnis virtus est in anima, vel in angelo. Item, dicit auctoritas (30) quod « Electi tales per omnia resurgent quales fuerunt ante peccatum, et etiam fortiores. » Sed omnes fuerunt virgines ante peccatum, ergo omnes resurgent virgines.

Cui videtur obloqui auctoritas illa: « Cum Deus possit omnia facere, virginem post ruinam non potest suscitare. » Item, penitentia confert plenam remissionem peccatorum, et perfectam restaurationem virtutum, hoc habet auctoritas. Maria Magdalene sufficienter pœnituit (Luc. vii), ergo restituta est ei omnis virtus amissa, ergo virginitas, aut ipsa non est virtus. Item, conjugatus debetur fructus tricesimus, viduis sexagesimus, prælatis et virginibus centesimus: nulla pœnitentia, quantumcunque sit, potest efficere ut virginitas restituatur ei, qui eam amisit, et non potest recipere fructum centesimum, nisi moriatur virgo vel prælatus. Ergo nemo potest esse tanti meriti post aversionem virginitatem quantum ante.

Ob hoc dicunt quidam quod virginitas non est virtus sed quiddam supra omnem virtutem: (31) quod volunt habere ex quadam glossa super Exodum, ubi habetur quod per tertium operimentum de pellibus rubricatis significetur martyrium quod est consummatio omnium virtutum, per quartum operimentum de pellibus Hyacinthinis significetur virginitas quæ est supra omnem virtutem, quæ angelicam redolet conversationem. Nam in carne vivere supra carnem angelicum est, non humanum, quod credimus fuisse dictum ad commendationem virginitatis sicut et illud Hieronymi: « Cum Deus omnia possit facere, virginem post ruinam non potest suscitare, » id est non potest facere ut status conjugatorum comparabilis sit statui virginum. Hyperbolice enim quandoque loquuntur sancti ad exaggerationem boni vel mali.

Aliis videtur quod castitas sit virtus ejus minor usus est conjugum, vel pudicitia conjugalis, major esse Bedæ. Eleganter de his disserit D. Tho. 1 2, q. 102. a. 4. ad 8.

(30) Hieronymi ad Eustoch. *De custodia virg.*, c. 2.

(31) *Exod.* xxvi. Glossa ord., *ibid.*, quæ dicitur

continentia vidualis, maximus continentia virginialis, et quicumque habet unam virtutem habet castitatem, vel in hoc primo usu et minori, vel in hoc illo medio, vel in postremo. Nam isti sunt tres status salvandorum, qui significantur per Noe (32), Danielem et Job. Sunt alii qui dicunt hoc nomen *virginitas* significare duo, integritatem carnis quæ virtus non est, cum in multis sit talis integritas qui charitatem non habent, ut in Judæis et paganis infidelibus. Unde in Evangelio dicuntur virgines fatuæ (*Matth. xxv*), quæ habent integritatem carnis, quæ non dicerentur fatuæ, si talis integritas virtus esset. Significat etiam hoc nomen *virginitas* integritatem mentis, vel continentiam, quæ virtus cum sit, sit ex charitate, et talis continentia secundum diversos status diversa habet vocabula. Nam in virginibus vocatur *virginitas*, sive mavis dicere, *virginalis continentia*; in conjugibus, *conjugalis pudicitia*; in viduis, *vidualis continentia*. Ea igitur virtus quæ nunc dicitur conjugalis pudicitia in isto conjugato cujus caro corrupta est, ante dicebatur *virginitas*, vel *virginalis continentia*, dum esset integer carne.

Ad hanc ergo argumentationem, quicumque habet unam virtutem habet omnes; ergo quicumque habet **238** unam, habet virginitatem. Fertur instantia sic: Iste habet omnem virtutem, ergo habet initialem timorem, vel: ergo habet charitatem imperfectam. Sicut enim hoc simpliciter debuit inferri: ergo habet timorem, vel: ergo habet charitatem, ut non fieret descensus, ita et ibi: ergo habet continentiam. Nam hoc nomen *omne* comprehendit ibi genera, non singula generum vel species. Quod iterum objicitur: Non amisit virginitatem et habuit, ergo et adhuc habet virginitatem, fallacia est secundum accidens ex commutatione prædicamenti. Fallacia. Tu non desiisti videre hominem album, posito quod factus sit niger, vel ita: Iste non desiit habere charitatem imperfectam et eam habuit, ergo adhuc habuit charitatem imperfectam, non, quia quæ imperfecta erat, modo est perfecta. Ad similes argumentationes in similibus sumenda est instantia. Item quod dicitur: « Electi tales resurgent per omnia quales fuerunt ante peccatum, » istud *omnia* non comprehendit nisi stolam animæ et corporis, quarum utramque habebunt qui electi sunt.

Item nota quod aliquis fructus ejus minor est quodam tricesimo fructu, quia non fiunt illæ denominationes a numeris secundum quantitatem præriorum ut dictum est supra, sed secundum significationes numerorum. Est enim aliquis conjugatus majoris meriti aliquo virgine, tamen status virginum dignior est statu conjugatorum. Sicut aliquis episcopus ditior est quodam archiepiscopo, tamen status archiepiscoporum dignior est statu episcopo-

A rum. Ubique autem in prædictis argumentationibus sume hoc nomen *virginitas* in designatione integritatis mentis. Nam aliter falso sumeres eam esse virtutem.

Sed et iterum objicitur ad hoc: Iste qui modo est virgo mente et corpore, jam ducet uxorem et dormiet cum ea: virginitas est in isto, et nulla virtus desinet esse in isto, ergo virginitas erit in isto; ergo iste erit virgo. Fallacia ultimi. Imperfecta charitas erit in isto; ergo iste erit imperfectus, posito quod jam perdetur charitas in isto, vel, potentia peccandi erit in isto, quia liberum arbitrium erit in eo. Ergo iste poterit peccare, posito quod perfectus decedat.

B CAPUT XXVIII.

Utrum perseverantia sit virtus et an habeatur ab omni qui habet unam virtutem.

His iterum qui dicunt habentem unam virtutem habere omnes, objicitur de perseverantia: Iste habet omnes virtutes, ergo habet quidquid necessarium est ad salutem: sed perseverantia finalis necessaria est ad salutem, ergo iste habet perseverantiam finalem, posito quod amittet charitatem in decessu. Item, iste habet charitatem, ergo, si nunc decederet, salvaretur, quia habenti charitatem nil deest ad vitam, et (33): « Habenti charitatem quid potest deesse? et: Habe charitatem et fac quidquid vis; » iste igitur si in hac charitate decederet salvaretur, sed habet charitatem non perseverantem. Ergo iste potest salvari in charitate non perseverante. Item, impossibile est istum salvari nisi in charitate perseveranti: iste non habet charitatem perseverantem, ergo, si in hac charitate quam habet decederet, non salvaretur.

Sed quia circa perseverantiam sunt aliqua dubitabilia et inquisitione digna, sub trium capitulorum numero coarctemus: primo, quærendo an sit perseverantia, nisi finalis sit; secundo, an perseverantia sit præcepta; tertio, an perseverantia sit virtus? Quod sit perseverantia etiam quæ non est finalis, volunt nonnulli habere ex eo quod legitur in Evangelio: *Qui perseveraverit usque in finem salvus erit (Matth. x)*: pro nihilo enim, ut dicunt, appositum esset *usque in finem*, nisi esset perseverantia ad tempus, ad cujus differentiam dicitum esset *usque ad finem*. Hoc etiam volunt astruere argumentando sic: Iste fuit **239** in charitate per decem annos, nec cecidit ab ea, nec cadit modo; ergo perseveravit in charitate. Aliis tamen videtur quod sicut in his verbis *perficio et pervenio*, hæc præpositio *per* notat consummationem et perfectionem; ita in hoc verbo *persevero*, et quod non possit de aliquo dici *perseverare* donec consummata sit illa continuatio per mortem. Quod dicunt significatum fuisse in talari tunica Joseph, et in cæca hostiæ quæ præcipiebatur offerri.

(32) Ut habet August. v. in notis ad Rob. Pulchrum.

(33) Aug. tract. 83, in Joan.

Quod autem perseverantia non sit præcepta ex hoc volunt habere, quia si est præcepta, ergo omnis qui non habet perseverantiam finalem transgressor est. Ergo iste qui charitatem habet ad tempus et non perseverabit finaliter, transgressor est, et ita in mortali peccato. Item, multi sine perseverantia salvati sunt ut latro, ergo perseverantia non est de his sine quibus non est salus; ergo non est præcepta. Econtrario tamen videtur fuisse præcepta sub ea forma sub qua baptismus. Sicut enim dictum est (*Marc. xvi*): *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Ita dictum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit (Matth. x)*. Item, quidquid necessarium est ad salutem, præceptum est in evangelica doctrina, vel per Christum, vel per ejus discipulos; perseverantia finalis est necessaria ad salutem; ergo ipsa est præcepta. Item, dicit Augustinus (33*): « Quidquid præceptum est offerri in veteri lege in figura, præceptum est offerri in tempore novæ gratiæ in veritate. » In veteri lege præceptum est ut offerretur cauda hostiæ cum capite, et hujus figuræ veritas est perseverantia. Ergo in nova lege præcepta est perseverantia. Item, perseverantia aut est in præcepto aut in consilio: si est in consilio et non in præcepto, et sine perseverantia non est salus, ergo sine quodam consilio non est salus; ergo non sufficit sola impletio præceptorum ad salutem. Qui dicunt non esse perseverantiam nisi sit finalis, probabiliter possunt dicere quod perseverantia est præcepta, non ut semper habeatur, sed ut aliquando.

Tertio quæritur utrum perseverantia sit virtus? Quod enim sit, ita ostenditur: Perseverantia est meritoria vitæ æternæ, ergo virtus, vel opus virtutis; vel ita: Donum Dei est et non naturale, ergo gratuitum donum. Ergo est virtus, vel opus virtutis. Contra autem, est virtus, ergo est præcepta. Item, virtus est perseverantia, ergo quicumque habet unam virtutem, habet perseverantiam. Quod falsum est; nam multi habent virtutes qui non perseverabunt. Dicunt igitur quod perseverantia est usus omnium virtutum simul. Aliis videtur quod perseverantia sit quiddam coaccidens virtuti, quod non est virtus. Verius tamen videtur attentius consideranti quod hoc nomen *perseverantia* in respectu dicitur ejus in quo perseveramus. Unde sine genitivo positum incongruam facit locutionem. Quemadmodum si dicatur: *Pater est*, incongrue dicitur, ita quando dicitur *perseverantia est*, minus congrue dicitur: sed dicendum *perseverantia charitatis est*, vel aliquid tale; nec est aliud perseverantia charitatis, quam charitas in qua quis perseverat; et ita perseverantia fidei est virtus, quia est fides in qua perseveratur; et est præcepta perseverantia fidei, quia præceptum est in fide perseverare, sicut vides quod continuatio lectionis est lectio continuata. Et hoc dicto, nil nocet si dicatur quod

hæc præpositio *per* non nota consummationem in hoc verbo *persevero*; sed dicatur omnis perseverare in charitate qui habet charitatem, vel in ea manet ad præsens, sive sit amissurus sive non; vel si notet hæc præpositio *per* consummationem, non est dicendum quod aliquis habeat perseverantiam charitatis vel habuit, nisi decesserit in charitate; quia tunc primo potest dici: Iste perseveravit in charitate. Licet enim vere dicatur de isto, iste perseverabit in charitate, et hoc mihi revelatum est; nondum tamen potest dici, habet perseverantiam charitatis, quia nondum facta est consummatio, sicut iste licet inceperit facere domum et faciat modo, et sic perfecturus est, nondum tamen potest dici *perficit domum*, vel *perfecit*, vel *perfectio domus* est, sed tunc primo vere dicitur quando consummata erit domus. Cum ergo dicitur: Iste habet quidquid necessarium est ad salutem, perseverantia finalis est necessaria ad salutem; potest intelligi hoc dupliciter, vel quod aliquis perseveraverit; et tunc est falsum: sic enim nemo haberet salutem, nisi jam perseverasset, vel quod sit perseveraturus, et hoc est verum; quia necessarium est quod perseveraverit, vel sit perseveraturus, aliter enim non salvaretur; nec tamen ideo jam habet perseverantiam si est perseveraturus; habet tamen quidquid necessarium est ad salutem.

Huic igitur argumentationi data solutione orationis. (Iste habet quidquid necessarium est ad salutem; perseverantia necessaria est ad salutem, ergo iste habet perseverantiam. Quod etiam falsum esset si nunquam charitatem est amissurus.) Instantia sumenda est: Iste habet quidquid necessarium est ad vitam; decedere in charitate necessarium est ad vitam; ergo iste decedit in charitate qui victurus est. Ad secundam autem argumentationem quæ sic fit: Iste habet charitatem in qua, si decederet, salvaretur; sed habet charitatem sine perseverantia; ergo sine perseverantia potest salvari. Fallacia in præmissis; vel ita: Iste habet oculos quibus potest videre, sed habet oculos clausos; ergo potest videre oculis clausis. Eodem modo sume instantiam ad tertiam argumentationem.

Sed contra opinionem hanc sic objicitur: Perseverans dicitur ab aliqua proprietate, illa est virtus, vel non. Si enim dicatur quod perseverantia fidei sit virtus fidei a qua denominative sumitur perseverans, ergo perseverans denominative sumitur a fide; eadem ratione a spe, ita etiam a charitate. Oportet ergo viva ratione ostendere quiddam a quo sumatur denominative perseverans, et ita perseverantia fidei est aliud quam fides, maxime cum quolibet substantivum per se possit poni, et quod dicitur de hoc nomine *Pater*, non est simile, quia est adjectivum significatione, licet non voce. (34) Istud exercitio pertranseuntium dimittimus, non ignoran-

(33*) Sup. *Exod. xxix* et *Levit. iii*.

(34) V. Greg. homil. 16 in *Ezech.*

tiæ : « Quin pertraherent plurimi et multiplex sit A
scientia (Dan. xii). »

CAPUT XXIX.

Quæ possunt obijci dicentibus habentem unam vir-
tutem habere omnes?

(35) His ita determinatis, omnem credimus jam
cessare objectionem ad hanc universalem (36):
« Omnis qui habet unam virtutem, habet omnes, »
quia omnes instantias interemimus apparentes.
Sed hic videtur obloqui quod legitur super Gene-
sim (cap. xiv): Abraham diversis vernaculis irruit
in hostes. Super quem locum habet auctoritas:
« Vernaculi Abrahæ sunt virtutes quæ sibi invicem
succedunt. » Si ergo succedunt, non ergo simul
infunduntur. Item super Matthæum habetur, quod
Abraham, Isaac et Jacob, significant fidem, spem B
et charitatem, et quod fides genuit et spem, et char-
ritatem. Sed hæc ad actus vel usus virtutum sunt
referenda, quorum unus sine alio haberi potest.
Non enim qui unam virtutem habet necesse est
quod statim habeat ejus usum, etiamsi sit adultus.
In primaria chimi infusione omnes habentur in ha-
bitu, non tamen in usu vel actu. Inclinant enim et
disponunt animum ad actus suos pro loco et tem-
pore exsequendos. Sed cum virtutes in aliquo sint
sine usibus suis, nunquid ideo otiosæ? Non; quia,
etsi non semper habeant suos usus, tamen semper
habent suos effectus, ut distinguatur inter usum
et effectum. Semper enim fortitudo facit fortem,
temperantia temperatum, prudentia prudentem, C
id est aptum, dispositum, idoneum perferre
molestias, coercere illecebras, præcavere insi-
dias, licet non statim perferat, vel coerceat, vel
præcaveat. Quicumque ergo habet unam virtutem
in habitu vel in effectu, habet omnes vel in ha-
bitu vel in effectu, sive puerulus sive adultus:
sed non quicumque habet unam actu vel usu,
241 habet et reliquas in actu vel usu; et si qua
sit argumentatio contra hoc, falsa est ob hoc quia
de habitu ad actum fit transitus; verbi gratia, si
quis sic inferat: Iste vel parvulus vel adultus habet
fidem, ergo credit: vel aliquid tale. Fallacia. Iste
truncatus pedibus est gressibilis, ergo graditur.
Et nota quod sicut omnes virtutes simul infunduntur,
ita omnes sibi cooperantur in suis actibus, ut cum D
diligere sit opus appropriatum charitati, nihilominus
ad hoc operatur fides, ut cum credere sit opus fidei,
ad hoc ipsum operatur charitas. Unde probari vi-
detur permistos esse actus virtutum, sic: Credere
est opus meritorium vitæ, ergo est opus charitatis,
cum omne meritum sit penes charitatem. SOLUTIO.
Opus charitatis dicitur dupliciter, vel opus charitate
informatum, vel opus procedens ex charitate et li-
bero arbitrio, vel a charitate denominatum: quod
idem est. In utroque sensu verum est quod diligere

est opus charitatis. Tamen in primo verum est
quod credere sit opus charitatis. Et per eandem
argumentationem posset quis probare quod opus
justitiæ est parcere, opus misericordiæ est dam-
nare, quod nemo dicit, nisi sub præmisso sensu.

CAPUT XXX.

Utrum virtutes in quocunque sint, pares sint.

(37) Superest jam inquirere utrum omnes virtu-
tes in quocunque sint, pares sint. De quo maxima
incertitudine disserunt moderni doctores, aliis di-
centibus eas non oportere dici esse pares, id est
in nullo dissidentes, unde reddunt consonantiam
vel harmoniam spirituales. Aliæ tamen magis, aliæ
minus habentur ab aliquo, sicut in Job patientia
eminuit, in David humilitas, in Moyse mansue-
tudo. Qui etiam concedunt aliquem magis mereri
per unam virtutem quam per aliam, si eam ple-
nius habeat quam aliam, non tamen magis meretur
per aliquam quam per charitatem. Aliis autem ve-
rius videtur quod omnes virtutes in quocunque
sunt, pares sunt, ut qui in una par alteri exstiterit,
in omnibus ei æqualis sit, et in quolibet eas ha-
benti pariter intensæ sunt quoad habitum interio-
rem (38) non quantum ad usum exteriorum, quod
auctoritate Augustini ostenditur (39): « Si dixeris
istos æquales esse fortitudine, sed illam præstare
prudentia, sequitur ut hujus fortitudo minus sit
prudens, ac per hoc, nec fortitudine æquales sunt,
quia est illius fortitudo prudentior. » Legitur
etiam (40) quod paria sunt latera charitatis, id est
quantum diligit et quantum credit tantum opera-
tur: quod ad habitum referendum est, quantum
habilis est credere tantum et diligere.

Imparitas vero usu facile patet, quia Job magis
usus est patientia, Abraham fide, David humilitate.
Hoc enim ad usus exteriores referendum, vel in
comparatione aliorum hominum intelligendum. Se-
cundum quam actuum exteriorum imparitatem
dicit alibi Augustinus, in aliquo aliquam magis esse
virtutem, aliam minus, et unam esse in aliquo, et
non aliam; loquens ad Hieronymum sic (41): « Si
ita sunt intentiones ut corporis membra, non quod
videantur locis, sed quod sentiantur affectibus, et
alius illuminatur amplius, alius minus, alius om-
nino caret lumine, ut quisque illuminatus pro cha-
ritatis affectu, in alio actu magis, in alio minus, in
alio nil; sic dici potest habere aliam, et aliam
non, et aliam magis et aliam minus: » quod pro-
fecto de actibus intelligitur. Id etiam congruo si-
mili potest declarari. Paterfamilias conducit quatuor
servientes, et singulis destinat propria officia, ea
conditione ut singuli parati sint ad singula exse-
quenda pro loco et tempore. Illi quidem prompti
sunt in habitu inferiori, sed non in actu exteriori.
Ita cum virtutes singulæ privilegiata habeant officia,

(35) Mag. iii, d. 36.

(36) Ex Hieronym. ad c. lvi Isaïæ.

(37) Mag. sup. § B.

(38) Ita Mag. hic; et eod. dist. 45. § E.

(39) Lib. vi, De Trinit., c. 4 in princip.

(40) Apud Greg. hom. ult. in Ezech., longe a med.

(41) August. ad Hieronym. epist. 29.

omnes promptæ sunt ad exsequenda sua officia, nam quantum intendit animum temperantia usu exteriori ad coercendas illecebras tempore prosperitatis, tantum intendit fortitudo in habitu interiori ad perferendas molestias, si occurrat tempus adversitatis, non tamen tempore prosperitatis ad hoc animum **242** movet, sed disponit, quia non est opus (42). Non enim habent habitum qui non habent usum; haberent tamen si instaret tempus.

Sed contra objicitur: Ex quanta justitia aliquid fit, ex tanta prudentia idem fit, ergo quanto justius tanto prudentius. Fallacia. Ex quanto calore sol calefacit Indos, ex tanto Parthos, ergo quantum Parthos, tantum Indos; vel ita: Quanto scientior est iste illo in grammatica, tanto scientior est ille in dialectica, ergo quanto doctius disputat de grammatica quam ille, tanto doctius de dialectica, posito quod ille subtilius disputat modo de dialectica, licet iste plus peritus sit in dialectica. Fit enim transitus de habitu ad actum, sicut ibi. Item, quanto quis aliquid justius facit, tanto magis vitat non agenda, et minus omittit agenda, ergo quanto justius, tanto prudentius. Conclusio potest esse duplex ut fiat comparatio inter habitum et habitum, vel inter usum et usum, et tunc falsum est, et in prædictis danda est instantia. Item, quantum justus aliquis, tantum prudens est, ergo quam juste aliquid agit, tam prudenter: quod verum est facta comparatione inter ipsam prudentiam et justitiam; falsum, si inter usum hujus et usum illius. Unde et sic instandum per expositionem: Quam bonus grammaticus est iste, tam bonus est dialecticus;

(42) Non enim non habent habitum, quia non habent usum.

ergo quam bene disputat de grammatica, tam bene disputat de dialectica. Item, aliquis naturaliter bonus est ad exsequenda opera justitiæ, naturaliter timidus est ad sustinendum adversa: nunquid in eo pares sunt justitia et fortitudo? Ita: in habitu sed non in usu. Item, quanto quis justior, tanto magis reddit Deo quod suum est, et proximo quod suum est, ergo quanto justior tanto prudentior: quod verum est si ad habitum referatur; falsum, si ad usum. Item, ex quanta justitia tenetur aliquis servire Deo, ex tanta prudentia, et econtra; ergo quam juste tam prudenter. Fallacia. Ex quanta scientia heri disputasti mecum, ex tanta hodie disputas; ergo quam scienter heri, tam scienter hodie. Item, quanto aliquid fit justius, tanto majoris meriti, et quanto majoris meriti tanto melius; ergo quanto justius tanto melius, et ita opus æque justum alii operi quod est prudentius, videtur æque bonum illi quia par est meriti. Quid ergo prodest quod illud est opus prudentius? Prima est falsa. Item, omnis justitia est bonitas, ergo quod justius est melius est. Fallacia. Omnis grammatica est scientia, ergo quanto doctior aliquis in grammatica tanto scientior.

Item, si omnes virtutes in quocunque sunt, paræ sunt, quomodo fit incrementum virtutum? secundum essentiam non fit; sit vero secundum effectum; ergo tantum effectum habet in isto justitia, quantum prudentia, et ita quam justus est, tam prudens est. Quod quidem verum est si sic intelligas, id est, tam habilis discernere inter bonum et malum, quam habilis reddere unicuique quod suum est.

243 INCIPIUNT LIBRI QUARTI DISTINCTIONES.

Utrum sancti qui fuerunt ante adventum Christi meruerunt ad infernum descendere?

De virtute circumcisionis, et differentia ipsius ad baptismum.

De ceremonialibus, utrum essent observantibus causa salutis æternæ?

Ubi decem præcepta legis ponuntur, et quæritur utrum liceat facere contrarium alicui eorum?

De mendacio et ejus speciebus.

De perjurio et modis juramenti et perjuri.

De conceptione Domini, et utrum caro ejus fuerit decimata in Abraham?

Utrum aliquid fecit Filius quod non Pater vel Spiritus sanctus, quia carnem assumpsit, et an Pater potuit incarnari.

An hæc propositiones sint veræ: Divina natura assumpsit humanam naturam; divina persona assumpsit humanam naturam.

An natura personam, vel personam personam assumpserit?

An Christus sapientia creata scivit omnia quæ sciebat divina scientia.

An Christus habuit charitatem modo viæ, vel modo patriæ, ubi determinantur quæ ad charitatem Christi pertinent.

An Christus pariter meruit omnibus suis operibus?

An alicui datum sit ut feret Filius Dei, et si Christus in humana natura meruit aliquid accipere in divina.

De voluntate Christi secundum sensualitatem.

De ea quam habuit secundum rationem, an conveniret cum voluntate Judæorum qui ejus mortem optabant.

An Christus habuit ignorantiam vel difficultatem faciendi bonum, vel necessitatem moriendi.

An habuit timorem.

Quid nobis contulit passione sua quod non prius contulerat nobis, ubi quaeritur, an alio modo potuit nos redimere.

An Christus secundum divinam vel secundum humanam naturam fuit caput Ecclesiae.

Qua potestate potuit Christus animam deponere, divina an humana, et an secundum humanam naturam fecit minor angelis.

In quo subjecto fuit mora Christi, et cujus unionis facta fuit solutio in morte ipsius?

LIBER QUARTUS.

244 PROLOGUS.

(43) Ostensum est in praecedentibus quomodo primus homo a Jerusalem descendens in Jericho gratuitis spoliatus (*Luc. x*), in naturalibus sit vulneratus. Cum autem de eo scriptum sit quod est, *spiritus vadens et non rediens* (*Psal. lxxvii*), a tanta miseria per se resurgere non potuit, nisi Samaritanus ille ad quem *clamat ex Seir: Custos, quid de nocte? Custos, quid de nocte?* (*Isai. xxi*) in formam servi se exinaniens (*Philipp. ii*) caelos inclinaret et descenderet (*Psal. xvii*), ovem centesimam quæ errando perierat relictis nonaginta novem in deserto propriis humeris ad locum unde ceciderat reportaret (*Matth. xviii, Luc. xv*). Quod quomodo factum sit, ipso annuente qui reportavit, deinceps explicabimus.

CAPUT PRIMUM.

Utrum sancti qui fuerunt ante adventum Christi meruerint ad inferos descendere.

Ordo reparationis nostræ a fide initium sumpsit. Nam *credidit Abraham, et reputatum est ei ad justitiam* (*Rom. iv*), antequam vel circumcideretur, vel legem aliam quam naturalem a Deo acciperet. Et Habacuc propheta dicit: *Justus ex fide vivit* (*Habac. ii*). Inde est quod Abraham meruit pater multarum gentium dici, quia credidit Deo promittenti: *In semine tuo benedicentur omnes gentes* (*Gen. xxi*), sicut testatur Apostolus loquens ad Romanos (*Rom. iv*). Etsi decessisset Abraham ante circumcisionem, fide quam habebat salvaretur per fidem sicut et alii ante eum qui mortui sunt incircumcisi, ut Abel a quo incepit Ecclesia, et Noe, et alii. Sed si justii decedebant, cur ergo ad inferos descendebant? Imo ad hoc sic ratiocinabitur aliquis: Unicuique reddit Deus secundum opera, ergo et Abraham: sed Abraham meruerat ut post mortem intraret ad vitam æternam, ergo statim post dissolutionem animæ et corporis debuit obtinere vitam æternam: aut injuste actum est cum eo. SOLUTIO. Verum est quia meruerat intrare, sed non statim post mortem, sicut et iste qui per purgatorium transivit, meruit frui visione Dei, sed non statim post decessum: sicut et iste qui egregie aliquid facit, meruit præmium a rege, sed non statim post factum. Item

A Abraham meruit ut statim post mortem transiret ad vitam, si data esset hostia; per ipsum non stabat quin esset data; ergo meruit statim post obitum intrare. Fallacia. Iste perfectissimus tantæ perfectionis est quod, si decederet, mereretur statim frui visione Dei. Per ipsum non stat quod non decedit, habet enim mortem in desiderio, ergo meruit nunc frui visione Dei. Vel in prædicto exemplo de rege et strenuo milite. Item, quilibet sanctorum novi testamenti statim quando decedit fruitur visione Dei. Nulli sanctorum veteris testamenti istud est datum; ergo majoris est meritum quilibet sanctus Novi Testamenti, quam aliquis qui obierit sub Veteri Testamento. Fallacia. Quilibet parvulus baptizatus, si statim decedit, intrat ad quietem æternam, non quilibet adultus statim fruitur visione Dei post decessum in charitate, imo transit per purgatorium: ergo majoris est meritum quilibet parvulus baptizatus quam adultus imperfectus: quod falsum est. Item, melius est bonum quod statim obtinetur post mortem, quam quod differtur: quilibet sanctorum Novi Testamenti statim assequitur tale bonum, nullus sanctorum Veteris Testamenti statim fruebatur visione Dei; ergo majorem coronam recipit quilibet istorum, quam aliquis illorum. Solutio per interpretationem primæ quæ intellecta universaliter est falsa, si indefinita est argumentatio non tenet necessitatem.

Item, Abraham in inferno detinebatur juste aut injuste: si juste, ergo peccatis suis exigentibus, ergo non prorsus ab eis per fidem et circumcisionem erat liberatus, quod falsum est. Dicit enim Beda (44): « Idem, salutiferæ curationis remedium, etc. » Item, Abraham carebat visione Dei; illa carentia erat ei pœna. Dicit enim Gregorius in *Moralibus*: « Desiderium rei 245 quod differtur pœna est, » et Salomon: *Spes quæ differtur affligit animam* (*Prov. xiii*), et hæc pœna non injuste ei infligebatur. Ergo pro peccato eam sustinebat, ergo non plene dimissa ei fuerant peccata per fidem et pœnitentiam. Ad hoc dicunt quod Abraham juste tenebatur ibi, quia non plene liberatus erat a peccatis, quoad omnem remissionis peccatorum effectum, quia licet essent ei dimissa

(43) Magister iv, sent. d. 1, § A.

(44) Snp. Evang. Luca: ii: Idem salutiferæ cura-

tionis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat quod baptismus, etc.

peccata quoad reatum per circumcisionem, non tamen omnino quoad pœnam, nisi in spe et expectatione veritatis futuræ, cujus figuras in umbra venerabatur, donec veniret veritas : per quas figuras non justificabatur. Duplex est enim effectus remissionis peccati, carere pœna et frui visione Dei. Pœna quidem carebat, sed non visione Dei fruebatur. Illa enim dilatio fruitionis non erat ei pœna naturalis. Ad hoc enim ut aliquis habeat gehennam, oportet adesse locum pœnarum, et sensum et cœntiam visionis Dei. In loco quidem erat Abraham, et Dei visione carebat, id est eam non habebat, ut hoc verbum, *careo*, tantum privationem notet, et debitum non importet; sed nullam sentiebat pœnam materiale; quod tamen videtur falsum (45). Alibi enim dicitur quod gravissima pœnarum est carere visione Dei, licet alibi (46) legatur *mitissima*, quod ita intelligitur. Mitissima est quantum ad sensum, quia ex hoc nisi aliud esset, nulla sentitur pœna. Sic nec ego punior ex eo quod non sum episcopus. Gravissima tamen est quantum ad damnium; vel gravissima, id est generalis, quia quicumque punitur in inferno, caret visione Dei, sed non convertitur, quia neque sancti ante adventum Christi sentiebant pœnam, nec parvuli qui modo moriuntur in baptizati, licet visione Dei careant. Item, quando Abraham mortuus est, necessarium fuit eum decessisse in fide Mediatoris, et impossibile erat ejus fidem irritam fieri, ergo necessarium erat Christum esse venturum et passurum et moriturum, etc. Cui videtur contraria auctoritas (47) : « Fuit alius modus Deo possibilis, sed nullus miseria nostræ convenientior. » Consimilis objectio de Christo qui dixit Petrum eum negaturum, et impossibile erat ipsum dixisse falsum. Ergo necesse erat ipsum dixisse verum, ergo necessarium erat hoc fuisse verum, et ita necessarium fuit Petrum negare Christum. Quare igitur imputatur ei ad mortem? Item, possibile erat humanum genus non esse redimendum; etsi non redimeretur, nec Abraham redimeretur, ergo possibile erat Abraham non esse redimendum, et necessarium erat decessisse in fide illa; ergo possibile erat illam fidem fieri irritam, vel ipsum de meritis defraudari. Super hoc dupliciter solet fieri solutio. Dicunt enim quod non est necessarium Abraham

A secundum hoc necessarium est Antichristum esse venturum, et impossibile est Antichristum esse occidendum a matre sua.

Sed et contra hanc solutionem objici potest quod super illum locum Jeremiae, ubi dixit Jeremias Ananiam falso prophetæ : Amen (*Jer. xxviii*), habetur in Glossa Hieronymi : « Optat fieri quod ille mentitur, hoc enim significat, Amen, et cupit pro rerum prosperitate magis illum quam se vera dicere, » et post inducit exemplum de quodam qui per Spiritum sanctum loquens dicebat : *Utinam non essem vir habens spiritum, et mendacium potius loquerer!* (*Mich. ii.*) Et paulo post : « Jonas contristatur quia mentitus est, et arguitur a Domino utilius esse mendacium, quam tantæ multitudinis ruinam. » Sed super hoc non minima videtur esse questio. Si enim volebat Jeremias verum esse quod Hananias falso prophetabat, quod ex prædictis auctoritatibus haberi potest, et sciebat hoc non posse esse verum quin ille mentitus fuisset; 246 ergo volebat Jeremias dixisse falsum, qui promiserat adversa, vel si volebat se dixisse verum, quod non potest negari, (non enim vellet Spiritum sanctum per quem loquebatur dixisse falsum) et volebat Hananiam dicere verum, (quod potest haberi ex præmissis auctoritatibus). Ergo volebat duo contraria contingere simul, cum contraria prædicarent ipse et Hananias. Ille enim prospera, Jeremias adversa promittebat. Ad hoc dicendum quod non sequitur. Si quis velit aliquid et sciat illud non posse esse sine alio consequenti, ideo velit consequens. Nam iste vellet amodo esse Romæ; et scit hoc non posse esse nisi esset Romæ; ergo iste vellet esse Romæ. Volebat ergo Jeremias eventum rei quam prædicebat Hananias, non tamen ideo vel illum verum, vel se dixisse falsum. Volebat re dixisse verum non tamen illud evenire quod ipse, vel non evenire quod ille prædixerat. Sicut vult se verum dicere, qui de peccatis suis pœnitet, non tamen vult illud evenisse quod dicit. Tunc enim non ex corde pœnitet : et sensus istarum auctoritatum ad hanc solutionem est retorquendus.

CAPUT II.

De virtute circumcisionis, et differentia ipsius ad baptismum.

(49) Abrahæ jam justificato ex fide præcepta est circumcisio, de qua quia ad alia festinamus, breviter tractandum est : primo, quare instituta sit; secundo, cujus rei sit sacramentum; tertio, quare immutata sit per baptismum considerando. Instituta ergo fuit (50) « ut per obedientiam mandati Abraham Deo placeret, cui per inobedientiam Adam displicuerat, ut etiam populus ille a cæteris nationibus signo corporis discerneretur, » sicut et signo men-

(45) Apud Aug. *Enchirid.* c. 112. ser. 11, *De verb. Apost.*; contr. Jul., c. 2, et Basil. in ps. xxxiii, ad illud : *Timorem Domini*, etc.

(46) In *Enchirid.* Aug. c. 93.

(47) Aug. l. xiii *De Trinit.*, c. 10.

(48) Vid. eundem l. i, dist. 58, Aug. l. v *De civit.*, c. 9, et 10; lib. *De prædestin. sanct.* c. 10; tract. 55, in Joan., etc.

(49) Mag. iv, d. 1, § II, etc.

(50) V. Aug., l. *De peccat. original.*, c. 31.

tis, id est fide. Sunt enim duæ res illius sacramenti. Nam per circumcisionem quæ fiebat octavo die cultro petrino significatur quod petram Christum in communi resurrectione quæ fiet octava ætate, omnis abscideretur corruptio. Significat etiam quod per Christi resurrectionem abluitur a peccato anima uniuscujusque in eum credentis. Ideo autem mutata est per baptismum, quia hoc sacramentum communius est et perfectius: communius, quia illud in una sola corporis particula in qua dominatur concupiscentia, per quam contrahimus originale peccatum. Ad cuius remedium data est circumcisio; baptismus vero omnes corporis partes abluit. Item circumcisio solis maribus proderat, baptismus vero utrique sexui: perfectius est etiam hoc sacramentum, quia ex circumcisione remittebatur tantum originale peccatum, sed (51) nec gratia adiutrix ad bene operandum conferebatur, nec virtutes augmentabantur, quod totum fit per baptismum præter remissionem originalis peccati. Unde et Abrahæ nihil indus contulit, quia jam ex fide justus erat, sed in signum tantum fuit.

Sed objicitur: Circumcisio instituta fuit in remedium originalis peccati, ergo aut fides erat insufficientis ad abolendum originale peccatum, aut circumcisio fuit superflua. Quod autem fides esset sufficiens, habetur ex auctoritate. Dicitur enim (52), « Quod apud nos agit aqua baptismi, hoc egit apud veteres, vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus sola virtus sacrificii, vel pro his qui de stirpe Abrahæ prodierunt mysterium circumcisionis. Fallacia. Iste fecit votum continentiaæ ut per hoc salutem mereretur, ergo aut opera illa quæ fecit in charitate ante votum, erant insufficientia, aut votum fuit superfluum. Item ex fide sola dimittebantur peccata originalia ante circumcisionem, instituta circumcisio non ex fide sola sine circumcisioe dimittebantur; ergo majoris efficaciam fuit fides ante circumcisionem, quam post. Quod falsum est. Quod enim non sola poterat abolere peccatum post circumcisionem, non fuit eo quod minoris esset effectus, sed quia circumcisio erat præcepta, et inobediens esset quilibet, nisi circumcideretur.

247 Fallacia. Illis solis operibus quæ iste facit in charitate ante votum continentiaæ, poterat salvari, facto voto non poterat salvari illis solis, nisi et votum impleret. Ergo minoris meriti fuerunt illa opera post quam ante. Item, ante circumcisionem sufficiebat sola fides ad delendum originale; instituta circumcisioe, necessaria erat et circumcisio et fides. Ergo facilius remittebatur peccatum originale ante circumcisionem quam post. Quod verum est sub hoc sensu, id est pauciora exigebantur et sufficiebant ad hoc ut remitteretur, et quantum ad sensum quod nullam molestiam in carne sustinebat, cui sic remittebatur originale peccatum per fidem, sicut et

A remittebatur per circumcisionem. Si inde inferatur: ergo plus obfuit circumcisio quam profuit, fallacia. Faciliorem habebat iste viam ad obtinendum vitam ante votum, quam post, ergo plus obfuit ei votum quam profuit. Item, per fidem prius remittebatur originale sine circumcisioe, modo sine illa nequaquam, ergo majoris tunc erat virtutis, quam modo. Fallacia. Anima Petri in via merebatur per fidem, modo non meretur per eam; ergo majoris efficaciam erat tunc, quam nunc.

Item, fides Abrahæ ante circumcisionem hanc habebat virtutem, ut merito illius dimitteretur Ismaeli peccatum quem effectum non habuit nato Isaac, quia tunc præcepta erat circumcisio, meruitne B Abraham suæ fidei tolli illam virtutem? Item, in circumcisioe remittebatur originale, et ex charitate in ea dabantur virtutes, sed non ex ea; sicut in baptismo Joannis dabantur virtutes, sed non ex eo. Item, parvulis dimittebatur originale ex fide parentum, an suorum an aliorum, an unius tantum, si unus esset fidelis, alter infidelis? Ad hoc dicendum quod merito eorum qui præcesserant in quibus fuerat fides. de quorum familia erant parvuli illi, sicut dicitur (53): « Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum; non quia dicitur, sed quia creditur; » non est intelligendum, quia modo creditur, nam si omnes essent infideles, et diceretur, fieret remissio; sed, quia creditum est a patribus nostris.

C Sed dicet aliquis: Cur quibusdam parvulis remissa sunt peccata, et non aliis in fide Adæ, si non exigitur fides priorum parentum? Ad quod dicendum, quia multæ descenderunt familiae de Adam infideles, et ideo parvulis de illa familia non fiebat remissio nisi solis illis qui erant de familia illa quæ habebat fidem, sicut forte in familia Seth, et postea post diluvium in familia Sem et Heber a quo descendit Abraham. Si vero quæretur an in utero remittebatur originale peccatum per fidem parentum parvulis cum tantam haberent fidem parentes parvulis existentibus in utero quantum illis natis est post; dicimus quia antequam natus sit aliquis non potest renasci nisi divino miraculo, ut de Jeremia, et de Jacob, et Joanne, et beata Virgine dicitur. D Dicendum ergo quia ex fide parentum, scilicet Adæ et Noe, etiamsi infideles essent proprii parentes, remittebantur eis peccata. Sed non est determinatum (54) quoto die a nativitate, nisi dicatur de feminis quod octogesimo die quando pro eis offerebatur, eis fiebat remissio.

Item, sola fide aliena poterat tunc quis fieri dignus vita æterna, modo non potest sine baptismo, quia fides parentum non facit parvulos dignos vita, nisi baptismum excludat articulus necessitatis, non contemptus religionis. Ergo majoris perfectionis

(51) Ita in terminis Mag. § K, discipulo lapis offensionis.

(52) Gregor. l. iv, *Moral.*, cap. 3.

(53) Aug. tract. 80, in Joan.

(54) Hæc intellige de masculis ante datam legem circumcisionis.

erat fides tunc quam modo. Ad hoc dicendum quod fides parentum nec tunc, nec nunc efficit aliquid dignum vita æterna, licet ex virtute fidei parentum parvulis remitterentur peccata. Imo charitas quam Deus gratis dabat, in remissione peccatorum dignos vita æterna faciebat.

248 CAPUT III.

De cæremonialibus : utrum essent observantibus causa salutis æternæ.

(55) Post circumcisionem Abrahæ præceptam, tempore Moysi et per ipsum Moysen a Deo data est lex Judaico populo exeunti ex Ægypto in monte Sinai quinquagesimo die post egressum, duabus de causis, ut per legem a Deo datam lex naturalis repararetur in qua prævaricatus fuerat Adam et ejus posteritas, et ut per legales observantias, ille rudis et incredulus populus ad veritatis futuræ susceptionem instrueretur. Unum istorum fecit per moralia præcepta, alterum per legalia. Sunt enim in lege duo genera præceptorum præter promissa, immobilia et mobilia : immobilia dicuntur moralia, quorum observantia omni tempore exigebatur, et ante legem, et sub lege, et post legem : ut *Diliges Dominum Deum tuum*, etc. Unde dicuntur immobilia, quia non moventur veniente veritate, imo et tunc magis observantur, et talia sunt moralia quæ ad omne tempus sunt data. Mobilia sunt quæ ad tempus data sunt propter figurandum, non justificandum, quæ quidem in reverentia habita sunt, donec veniret veritas in cujus significatione sunt data; quæ veniente cessavit umbra et figura cæremonialium. Tale erat præceptum de immolatione agni paschalis, quæ terminata est in passione Christi quam figurabat; similiter circumcisio terminata est in baptismo.

Sed ad hoc objicitur : Vetus lex statum suum habuit usque ad Evangelium. Ea igitur cessare debuit, superveniente Evangelio, secundum illud : *Novis supervenientibus projicietis vetera* (Levit. xxvi). Sed Christus prædicavit Evangelium ante passionem suam, ergo tunc debuit cessare et circumcisio, et alia quæ erant in lege causa figurandi data. Sed in contrarium sic : Baptismus nondum efficaciam habebat, quia Christus nondum fuerat passus a cujus passione viam suam traheret; nequid etiam data erat forma baptismi a Christo quæ post Resurrectionem data est, cum dixit : *Euntes in mundum universum, prædicate Evangelium omni creaturæ, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*, etc. (Matth. xxviii). Ideo dicunt quidam quod ante passionem simul currebant lex et Evangelium quando Christus prædicabat, et utrumque in parte habuit efficaciam. Quod enim dictum est ab Apostolo : *Si circumcidamini nil vobis prodest* (Gal. v), referendum est ad statum illum Evangelii post resurrectionem.

(55) Mag. vi. d. ult.

(56) Isaïæ ii, in Glossa, ibid.

Item : *Lex et prophetæ usque ad Joannem* (Luc. xvi). Ergo non debuerunt observari tempore Christi. Solutio : Lex præfigurabat et prophetia prædicebat, quod tempore Joannis completum est. Unde tunc Dominus dixit : *Consummatum est* (Joan. xvii), quod de Filio hominis scriptum est. Item, lex relinquenda fuit pro Evangelio, ergo fuit spernenda pro eo, ergo non fuit in honore habenda pro ipso. Ad quod dicendum quod in honore erat habenda propter Evangelium quod in se continebat per spiritualem intelligentiam; erat enim sicut rota in medio rotæ. Unde et super illum locum Isaïæ (56), *De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem* (Matth. xii; Marc. ii; Luc. vi), dicit Glossa : *Lex vetus spiritualiter intellecta, scilicet Evangelium.*

Item, Christus cœpit legem destruere dum discipuli ejus per sata euntes spicas confricabant in Sabbato et comedebant (57), ergo solvebat legem : falsum est ergo quod datum est : *Non veni legem solvere sed adimplere* (Matth. v). Ad hoc dicendum quod lex tribus modis solvitur, vel quando non intelligitur spiritualiter, et ita solvit Judæus; vel quando bene intellecta non adimpletur, et ita solvit Christianus; vel quando aliqua pars diminuitur. Lex autem in tribus consistit, in promissis, in cæremonialibus, in moralibus. Promissa in Christi morte impleta sunt. Cæremonialia ad litteram sunt destructa, sed spiritualia servantur sicut et moralia : 249 ergo Christus legem non solvit, quia spiritualiter intellexit et adimplevit, et nil de spirituali intelligentia diminuit.

Queritur autem, cum cæremonialia idem significant quod littera legis, cur, illis abjectis, hæc in honore habetur, et in Ecclesia legitur, cum nil quod de cæremonialibus ad litteram ibi contineatur observetur. Ad quod dicimus quod sunt signa quæ rem præsentem significant, ut circulus ante domum pendens designat vinum esse venale in domo. Unde si pendeat circulus et non sit vinum venale, falsum est signum. Est aliud signum quod significat rem præteritam, ut madefactio terræ pluviam præteritam. Est aliud quod significat rem præsentem et futuram, ut cinis benedictus, qui in Capite jejunii superponitur capitibus Christianorum, significat præsentem humilitatem eorum, et futuram resolutionem in pulverem. Cæremonialia autem non erant signa nisi rei futuræ. Unde si modo fierent, significaretur quod illa essent futura quorum hæc sunt figuræ et signa. Et ita cum illa non sint futura, falsa essent signa. Jam enim Christus passus est quod tunc designabat paschalis immolatio. Jam offerimus castitatem et simplicitatem; quod figurabat turturis et columbæ oblatio. Nam illa oblatio Deo non placuit nisi propter ista signata. Sed legis littera ideo semper est veneranda, quia dum legitur,

(57) Gratian. 25, q. 1, c. 16.

fidem nostram confirmat, dum nobis ad memoriam revocat ea quæ credimus a sanctis prophetis prædicta : *In hoc est verbum verum quod alius est qui seminat, et alius est qui metit (Joan. iv)*. Nos etiam erudit dum commemorat quæ mala Deus Judæis, dum erant rebelles, intulit, et quæ bona dum fuerunt humiles, ut et nos superbiam vitemus, ne quid simile nobis contingat. Potest etiam dici quod littera legis litteram Evangelii figurabat; id est, quod Evangelium aperte docebat esse faciendum, ipsa sub figuris docebat (57*); legis enim littera castitatem docet cum dicit : *Offeres turturem*; simplicitatem, cum dicit : *Offeres columbam (Levit. v, 14)*. Evangelium idem apertius docet : *Esote simplices sicut columbæ (Matth. x)*.

Quæritur etiam an cæremonialia Deo placuerint quando fiebant in charitate et ex charitate. Quod per ea nemo merebitur vitam æternam videtur ex multis auctoritatibus. Dicit enim Isaias : *Sacrificia vestra odivit anima mea (Isai. 1)*. Et Ezechiel (58) : *Dedi eis mandata non bona, et justificationes non bonas, in quibus non vivant (Ezech. xx)*. Et Apostolus : *Lex neminem ad perfectum ducit (Hebr. vii)*. Et alibi : *Lex iram operatur (Rom. iv)*. Et alibi : *Lex subintravit ut abundaret delictum (Rom. v)*. Et in Evangelio : *Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum et Phariseorum non intrabitis in regnum cælorum (Matth. v)*. Econtrario tamen induci possunt auctoritates. Dicit enim Apostolus : *Lex quidem sancta et mandatum bonum (Rom. vii)*. Et Beda : *Justitia legis suo tempore custodita, non solum bona temporalia, sed et vitam conferebat æternam.* Et Augustinus : *Ideo voluit sacrificia illa sibi offerri ut animæ quæ in Ægypto mortuæ fuerunt, per illa curarentur.* Sed hæc omnia de facili ad concordiam revocantur : si hujus nominis *lex* multipliciter distinguntur. Nam *lex* quandoque dicitur tota series Veteris Testamenti, quandoque tantum quinque libri Moysi, quandoque Decalogus scriptus in tabulis, interdum etiam cæremonialia tantum, nonnunquam etiam littera cum spirituali intelligentia. *Lex* etiam dicitur observantia unius mandati. Unde solet dici : *Hæc est lex lepræ, lex zelotypiæ, lex Paschæ (Levit. xiii; Num. v, etc.)*

Omnes ergo illas auctoritates per quas videtur posse ostendi quod *lex* non justificet, referendæ sunt ad cæremonialia, quæ fuerunt instituta propter significandum, non justificandum etsi (59) ex charitate fiant : et ad moralia sine gratia; reliquas vero ad moralia cum gratia, et ad spiritualem intelligentiam referimus. Quod enim dicitur : *Justitia legis suo tempore custodita non solum bona temporalia, etc.* intelligitur de moralibus cum gratia habitis, qualia sunt, *Diliges Dominum Deum tuum, etc.*, et *Non occides*, et similia. Item, quod dicit Origenes, 250 quod animæ mortuæ in Ægypto

A pto per cæremonialia curabantur, ita intellige : *Ab idololatria retrahebantur cui in Ægypto fuerant assuefactæ et ita mortuæ.* Non enim aliud fuit illa curatio, nisi dissuetudo idololatriæ.

Quod autem cæremonialia non conferrent salutem, licet ad eam valerent, per similem potest ostendi. Baptismus Joannis non conferebat salutem, quia non faciebat remissionem peccatorum. Erat in aqua, non in spiritu; valebat tamen ad eam, et assuefaciebat homines ad baptismum Christi, qui erat vera causa salutis. Charitas tamen cum qua accedebant ad baptismum Joannis salutem conferebat. Similiter abbas iste huic suo monacho delicato, non valenti observare rigorem vitæ monasticæ, præcepit vesci carnibus; ille obedit. Meretur itaque ex obedientia, non ex esca carniū, quia esca et potus non sunt regnum Dei, id est causa regni Dei (Rom. xiv). Valet tamen esus ille ad vitam quia est occasio illius meriti. Si vero quæras rationem quare illa opera non justificarent, audi quod dictum est : *Cæremonialia data sunt duris in flagellum, insipientibus in pædagogium, justis in signum.* Erant enim justis ante legem, nec per eam aliquid accrevit justitiæ illius, quia *justo non est lex posita (I Tim. i)*, id est propter justum data erat; ut cognoscerent suam infirmitatem, qui prius dicebant : *Non deest qui impleat, sed deest qui jubeat ad futuræ veritatis et gratiæ manifestationem, ut suam recognoscentes impotentiam et cæremonialium insufficientiam, ad medicum Christum currerent et ibi salutem per fidem, et spem, et charitatem haberent ex quibus justificabantur, non ex lege.*

Dicunt tamen quidam quod inter sacramenta veteris ac novi testamenti non in hoc est differentia quod istaificent in charitate facta et non illa, nam utraqueificant si sint in charitate. Sed quia sacramenta novi testamenti augent virtutes, illa non augent, et majorem habet nunc effectum baptismus, quam tempore Christi, quia non liberabat ab onere legis sicut modo.

Sed iterum objicitur de sacrificio Abel quod Deo placuit, secundum illud : *Respexit Deus ad Abel et ad munera ejus (Gen. iv)*; et in canone missæ : *Placeat tibi, Deus, sacrificium istud, sicut placuit tibi sacrificium Abel famuli tui.* Si ergo Abel illo tempore sacrificii meruit, cur non et Aaron, cui præceptum est similiter sacrificare? Ideo itaque exponunt : *Sicut placuit tibi devotio famuli tui Abel, quando sacrificavit. Et notandum quod in se difficiliora sunt mandata Evangelii, quam legis; sed quia hæc ex amore, illa ex timore, facilius hæc possunt observari quam illa; et ideo dicit Dominus; Jugum meum suave (Matth. xi).* Sicut facilius est sedere quam currere per agros; et tamen facilius est venatori discurrere per agros quam monacho

(57*) V. D. Th. 1, 2. q. 102, 2, 3, ad 2.
(58) Hieron. ibid.

(59) Sic etiam Magist. iv, dist. 1, § B, sed in Loc notatur obelo.

sedere in claustro. Panci enim illa observabant ex amore. Et est facta additio in consiliis non præceptis, vel additio, id est explanatio.

Item, observantia legis sufficiebat ad vitam, quia per eam poterat quis declinare a malo et facere bonum, in quibus duobus est consummatio justitiæ; ergo non fuit additio facienda in Evangelio, aut superflua fuit. Item (60): « Lex cohibebat manum et non animum, » Evangelium cohibet manum et animum, ergo acrior est lex Evangelii quam lex Moysi. Item, quæcunque moralia observabantur tempore legis, necesse est observari tempore gratiæ, et præterea, illa quæ addita sunt in Evangelio. Ergo duplex onus nobis incumbit legis et Evangelii; ergo difficilius est hæc duo portare quam unum solum. Cum ergo dictum sit de onere legis: *Hoc est onus quod nec nos nec patres nostri portare potuimus* (Act. xv); multo magis et de onere Evangelii illud dicendum est. Item, lex cohibebat manum et non animum, et per legis observantiam poterat aliquis salvari, ergo habens voluntatem peccandi et non peccans actu poterat salvari; ergo poterat salvari sine charitate. Si vero dicat quis legem cohibere et manum et animum, sic Evangelium utrumque prohibet, cujus ergo facta est additio in Evangelio?

251 Ad hoc dicendum est quod lex dicebatur cohibere manum et non animum, quia pro voluntate peccandi poena non inferebatur homini. Sicut hodie pro voluntate homicidii injungitur satisfactio a sacerdote, licet non tanta quanta si additus esset actus; non tamen ideo absolutus erat [erit] apud Deum, sicut qui libellum repudii scribebat, nulla puniebatur poena secundum legem Moysi, et tamen (61) mortaliter peccabat. Unde hodie Ecclesia istud non permittit, et in hoc etiam mitius est Evangelium quod tenentem peraliter punit pro voluntate peccandi ne in æternum puniatur pro eo. Item, licet dicant Hebræi quod ibi non prohibebatur nisi actus. Unde hoc ita exponunt: *Non concupiscas rem proximi tui* (Exod. xx), id est nihil ages exterius, unde concupiscere videaris. Quod ergo dicitur: Observantia decem præceptorum sufficiebat ad vitam, ergo superflua fuit additio, vide ut caute intelligas *observantia*. Si enim erat ex amore, sufficiebat; si vero ex timore, dicitur observantia quasi *contra servantia*, quia non facere contraria præceptis non erat meritum vitæ, nisi hoc dimitteretur ex amore, sicut dicitur: *Judæi observabant Jesum* (Luc. xiv), id est contra servabant si in verbo possent capere. Fallacia. Opera quæ iste facit sufficiunt ei ad salutem, ergo superfluum est votum quod superaddit. Sciendum est autem quod additio facta est legi, id est vocali præceptioni quæ non plene vel plane exprimebat præcepta, vel consulta, quæ proprie dicitur *lex a legendo*. Mandatis autem id est operibus (quæ legere

A Scriptura præcipiebat, vel consulebat) nulla est facta additio in Evangelio, quia etiam præcepta Evangelii in lege continebantur, vel obscure, vel manifeste; sed Scripturæ legis superaddita est Scriptura Evangelii, plenius exprimens quæ sub cortice legis latitabant.

Item, quod dicitur: Lex jubet diligere amicos, Evangelium amicos et inimicos, ergo acrior est lex Evangelii quam lex Moysi. Vel, omnia moralia cum lege observata tenemur modo observare, et præterea quæ in Evangelio tradita sunt, ergo duplex onus incumbit; ergo difficilius est onus legis quam Evangelii; nec istud valet, quia in Evangelio maxima datur gratia et superabundans cujus ope facilius possemus implere viginti præcepta, quam tempore legis unum solum, quæ non dabat gratiam cum esset in comminatione poenæ data. Sicut vides quod facilius traheret iste equus quatuor magnos molares pistrinos super bigam, quam unum illorum super dorsum. Sic est de Evangelio quod est biga propter duo præcepta charitatis de dilectione Dei et proximi.

Item quæritur an vetus lex sit nova: quod videtur. Dicit enim auctoritas super Isaiam (62): Lex vetus spiritualiter intellecta est nova, sed quam cito fuit vetus lex, tam cito spiritualiter intellecta est, ergo tam cito fuit nova lex, et ita ante adventum Christi. Econtrario probatur hæc non esse illa, quia illa promittit temporalia beneficia, hæc bona æterna. Ideo sciendum quod lex vetus in tribus consistebat, in promissis, et moralibus et cæremonialibus. Promissa erant ad alliciendum, ut terra fluens lacte et melle. Moralibus instituebant ad bene vivendum. Figurativa erudiebant ad majus intelligendum, ut manna figurabat eucharistiam, vitula rufa Christum (63). Similiter lex nova habet eadem moralia sed alias promissiones quæ exprimuntur: *Beati pauperes spiritu*, etc., significationes etiam alias habet, quia sacramenta veteris legis figurabant sacramenta novæ quæ idem signant et efficiunt. Cum ergo dicitur, nova lex est vetus vel continetur in ea, eo tropo loquendi utimur quo solet dici significantia esse in significantibus, sacramenta novæ legis significabantur sacramentis veteris legis. Vel dicitur latuisse pro parte, quia quædam moralia et hic et ibi continentur. Alia tamen est hæc Scriptura, quam illa, licet in parte eadem mandata.

Item, *Omnia Christi actio fuit nostra lectio*, ergo in omni opere quod egit nos instruxit, et ad salutem nostram retulit; ergo omni opere quod fecit **252** meruit, ergo operibus cæremonialibus meruit ut forte quando inclinabat se coram propitiatorio, vel aliquid tale. Ideo etsi possemus dicere quia cum fit mentio de meritis hominum, tacendum est de Christo qui est privilegiatus et super omnem legem; potest dici, ut tradunt quidam, quod non ex omni

(60) Ita apud Mag. iii, d. ult. § A.

(61) Ita cum Magist. et D. Thoma cum pluribus aliis, contra quosdam recentiores.

(62) Isaie II, in gloss., ad hæc verba: *De Sion exibit lex.*

(63) V. Epist. sancti Barnabæ, et notas ad eam.

opere quod fecit ex charitate meruit, sed ex charitate quam habuit, dum operaretur, meruit. Sicut et iste monachus non meretur ex eo quod dormit, vel comedit; quod tamen ad salutem suam refert, ut magis sobrius ad matutinas surgat et Deo serviat. Item, si fiat argumentum, legalia poterant fieri ex charitate, ergo poterant justificare, vel eis poterat quis mereri. Fallacia. Nummus potest dari ex charitate, ergo potest justificare, vel eo potest quis mereri. Vel secundum aliam opinionem quæ dicta est, verius dici potest, quod ex legalibus merebantur, si fierent ex charitate. Nullum enim opus est quod si fiat in charitate homo non mereatur. In hoc tamen est differentia inter hæc et illa sacramenta, quod illa non augent virtutes etsi ex charitate fiant, sicut ista. Si enim duo sunt pares in charitate, et alter suscipit eucharistiam, augetur in eo charitas.

Item, in Deuteronomio scriptum est: *Maledictus omnis qui non permansit in omnibus quæ scripta sunt in libro legis ut faciat ea (Deut. xxvii)*. Ergo omnes tenebantur omnia facere ante adventum Christi; ergo et illi qui spiritualiter legem intelligebant. Omnes enim tenebantur legem spiritualiter intelligere, et omnia cæremonialia facere, sicut dicit prædicta auctoritas, ergo si quis cæremonialia aliqua omittebat, transgressor erat, licet haberet fidem. Sed, habetur in auctoritate quod non poterant omnia facere, ergo omnes erant transgressores. Ad hoc dicit auctoritas in epistola ad Galatas (cap. iii): *Maledicti erant omnes qui sub lege erant, quia in omnibus reatus transgressionis erat a quo illi absoluti erant qui in gratia confidebant. Sed quomodo erant absoluti? Nunquid non tenebantur observare legalia qui habebant fidem Christi? Non igitur peccaret Moyses si porcinam comederet. Imo non videtur tantam vim habuisse fides ante adventum quantum modo habet. Tunc enim non poterat quis salvari per fidem nisi cæremonialia observaret; modo potest, quia sufficit sola fides. Si vero dicatur quod sola fides sufficiebat sine observantia legalium ante adventum, ergo illi qui habebant fidem non tenebantur observare legalia etiam tunc, sed omnes tenebantur habere fidem. Ergo omnes poterant tunc salvari sine observantia legalium; non ergo erant transgressores si non observabant legalia, et ita non erant sub maledicto legis. Quos ergo maledicebat? Nunquid eos qui non observabant spiritualiter, ita, et illi eodem modo sunt maledicti. Si vero eos qui non observarent carnaliter, ergo omnes omnia carnaliter tenebantur observare. Ergo non sufficiebat fides sine legalibus ad salutem etiam tunc.*

CAPUT IV.

Ubi decem legis præcepta ponuntur. Et quæritur utrum liceat facere contrarium alicui eorum.

(64) Legis præcepta sunt decem. In prima tabula tria quæ pertinent ad dilectionem Dei, quorum pri-

(64) Mag. xxxvii, etc. V. August., tract. *De decem chord.*, c. 5.

imum est: *Non habebis deos aliens. Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem (Exod. xx)*. Sculptile vel idolum dicitur, quod non habet aliquam speciem sui similem cum rebus creatis. Unde (65) idolum nil dicitur, quia non est aliqua species de his quæ sunt, cujus habeat similitudinem, sed quiddam quod animus curiosus et otiosus fluxerit. Sunt quidem et aliæ expositiones, quas quia magis delectatione sunt quam de disputatione, ad præsens omittamus. Similitudo est quæ aliquid habet simile in rebus creatis. Secundum est: *Non assumes nomen Dei tui in vanum (ibid.)*, cujus expositionem in lectione requiras non in disputatione. Tertium est: *Memento ut diem Sabbati sanctifices. (ibid.)*.

253 In secunda tabula septem sunt præcepta, quorum primum est: *Honora patrem et matrem, ut sis longævus super terram (Exod. xx)*. Secundum est: *Non occides (ibid.)*. Sed quæritur utrum omnes impleant hoc præceptum qui non occidunt. Quod si est, ergo et iste implet qui patrem non diligit, sed ipse in uno offendit; ergo omnium est reus; ergo nullum implet. Ergo nec istud, quare facit contrarium huic: ergo occidit voluntate vel actu. Item, non occidere nil est, et non occidendo meretur iste, ergo eo quod nil est meretur. Ideo dicimus quod nemo implet hoc præceptum nisi habeat in proposito non occidere, etiamsi sit provocatus, et non potest unum implere in proposita voluntate quin omnia impleat ex charitate; potest tamen unum implere in re licet non omnia in re. Unde quod dicitur: *Qui in uno offendit, omnium est reus (Jac. ii)*, ita intelligendum, non quia cuilibet contrarium faciat sed quia charitatem non habet, qua non habita cujuslibet mandati transgressor est. Ut enim manifesta sint præmissa dicitur aliquis observasse Decalogum in re, in voluntate, vel proposito, in simulatione. Quia autem ex simulatione observabat, charitatem non habebat. Qui ex charitate unum observabat, non poterat unum observare in voluntate vel proposito sine alio, poterat tamen unum observare in re, et non aliud. Non enim dicor observare hoc præceptum in re, *Non occides (Exod. xx)*, nisi aliquid impellat me ad occidendum et manum cohibeam.

D Quæritur autem an liceat occidere. Quod videtur. Cum enim alienigenæ die Sabbati invasissent Judam et fratres ejus, Spiritu sancto docente, institutum est ut die Sabbati insultum non facerent in hostes, sed insultantibus resisterent, eo quod multi Judæorum ceciderant, quia se ea die non defenderrant (*I Machab. ii*). Item, (66) licet vim vi repellere. Præterea transmarini milites nisi permitteret et consentiret [*for. consentiret*] Ecclesia, non interficerent paganos. Econtrario tamen in Evangelio: *Si quis percusserit te in maxillam unam, præbe et alteram (Matth. v, Luc. vi)*. Et Apostolus: *Non vos defendentes (Rom. xii)*. Dominus etiam Petrum re-

(65) Origenes, hom. 8 sup. Exod., ad c. xx.

(66) Cicero pro Miloue

prehendit, eo quod servo principis sacerdotum auriculam abscederat (*Luc. xxii*), quod non fecisset si ei hoc licuisset. Ad quod potest dici quia non occidere licet rancore animi, sed licet zelo iustitiæ, vel causa veritatis defendendæ, vel ne periclitetur fides. Unde Hieronymus super Jereniam : *Homicidas, sacrilegos, usurarios punire non est effusio sanguinis, sed ministerium legis*. Dicimus etiam sine præjudicio quia quod dictum est in Evangelio et in Apostolo, ad tempus dictum est : Spiritus enim divinus omnia medullitus considerans prævidit quod in tempore primitivæ Ecclesiæ, dum parvula erat, utile erat sustinere patienter. Sed modo auctus est numerus fidelium, et licet quod tunc non licebat.

Item, hic est quidam qui cogit vel ad monomachiam, vel ad suspendium, in suspendio non imminet nisi mors corporis, in monomachia est mors animæ et mors corporis, et quanto melior anima corpore, tanto damnosior mors animæ quam corporis. Ergo magis debet suspendium eligere quam monomachiam. Econtra in monomachia potest obtinere sine læsione illius cum quo pugnat, et mortem temporalem debet fugere quantumcunque potest. Ergo melius est ei pugnare quam suspendi. Ad hoc dicunt, quod si perfectus est, magis debet eligere suspendium. Si vero imperfectus monomachiam. Item, dignior est anima corpore, ergo magis peccat qui occidit animam, quam qui occidit corpus; ergo magis peccat qui trahit hominem in consensum mortalis peccati quam qui ipsum interficit. Ad quod dicendum, quod qui occidit corpus utrumque habet odio et animam et corpus. Qui autem animam, solum animam. Argumentum autem quod sit a contrariis sic. Magis diligenda est anima quam corpus. Ergo plus peccat qui animam occidit quam qui corpus, falsum est. Sicut si diceretur : Plus valet anima quam corpus, ergo plus diligendus est qui pascit animam quam corpus.

254 Tertium præceptum est : *Non mœchaberis* (*Exod. xx*). Omnem illicitum usum membrorum ad libidinem intellige, ut a parte totum intelligas. Ubi quidem prohibetur actus mœchiæ quantum ad carnalem sensum, spiritualiter autem prohibetur voluntas mœchandi. Unde et in Evangelio facta est additio litteræ legis : *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo* (*Matth. v*). Et exprimit littera Evangelii spiritualem sensum, id est secundum quem spiritualiter vivitur. Sed objiciunt : Sub his verbis, *Non mœchaberis*, prohibetur mœchia corporis et mœchia cordis, et in his duobus consistit hujus mandati perfectio. Si quis abstinere se prius a mœchia corporis, et non a mœchia cordis transgressor erat; ergo hoc mandatum erat adeo perfectum sicut modo est, et ita nil est additum ejus perfectioni. Sciendum quod illa

(67) Mag. iii, d. 57, § C.

(68) August., l. Qq. sup. Exod. q. 39, et l. xxii contra Faust., c. 71.

(69) Mag. iii, d. 38.

A superaddita prius erant quantum ad mentem dantis ipsum præceptum morale, sed non erant quantum ad mentem interpretantis, nec quantum ad opus, sicut fructus dicitur esse in hieme et non esse in arbore : Non esse, quia non est in ramis; esse, quia est in radice, in natura arboris.

Quartum præceptum est : *Non furtum facies* (*Exod. xx*). Ubi omnis rapina, et violenta et occulta prohibetur. Circa usuras autem plura dubitabilia sunt, quæ potius reservamus ad disputationem decretorum quam theologorum (67). Quæri autem potest utrum filii Israel furtum fecerint quando, præcipiente Domino, ab Ægyptiis vasa mutuo acceperunt, nec postea reddiderunt. Post multas autem rixas et argumentationes indirectas ad hoc probandum vel improbandum, hunc credimus exitum solutionis (68). Ut qui hoc fecerunt zelo divinæ præceptionis adimplendæ, non cupiditatis faciendæ, non dicantur hoc opere peccasse, imo etiam meruisse, sicut Abraham non peccavit quando secundum divinam jussionem filium immolare voluit. Nec iste peccat qui ex præcepto regis causa iustitiæ exercendæ, non rancore, vel odio animi hominem suspendit. Qui vero hoc fecerunt timore, vel cupiditate rerum quas asportaverunt inducti, magis permisi sunt hoc facere et credimus eos peccasse. Licet enim quod præcepit Dominus fecerint, non tamen sicut præcepit, vel ea intentione. Sicut diabolus fecit quod Dominus voluit, vel permisit in Job, et tamen peccavit. Et Judæi Christum interficiendo fecerunt quod Dominus voluit, et tamen peccaverunt. Nabuchodonosor subvertendo Jerusalem, quod Dominus voluit, tamen peccavit. Sed objicitur : *Ne facias alii quod tibi non vis fieri* (*Tob. iv*), lex naturalis est. Contra hanc legem fecerunt, qui, ut implerent Domini præceptum, vasa asportaverunt, ergo peccaverunt. Ideo dicimus quod in lege illa subintelligendum est *injuste*, ne facias injuste. Aliter iste iudex qui iudicium dat in illum, injuste contra legem naturalem facerent.

CAPUT V.

De mendacio et ejus speciebus.

(69) Quintum præceptum est : *Non falsum testimonium proferes* (*Exod. xx*), in quo et crimen mendacii et crimen perjurii prohibetur. Et quia circa utrumque aliqua solent inquiri, prius de mendacio dicamus, primo quid sit mendacium, et quid mentiri sit, attendendo; deinde, quot sunt genera mendaciorum; tertio, utrum omne mendacium sit peccatum (70) : « Mendacium est falsa significatio vocis eum intentione fallendi. Mentiri est contra id quod animo sentit quis loqui. » Manifestum est ergo quod quicumque mendacium dicit, mentitur, sed non contra; potest enim aliquis verum dicendo mentiri, sicut et falsum dicendo non mentiri. Secundum hoc non est dubium quin (71) Judæus mentiatur cum

(70) Aug. l. Contra mendac., c. 12 in fin.; *Enchirid.*, c. 18.

(71) Ita Mag., sup. § C.

dicit Christum esse Deum et hominem, nec tamen mendacium dicit (72). Sunt autem tria genera mendaciorum: unum quod sit pro salute vel commodo alicujus: qualiter mentitæ sunt obstetrices; secundum, **255** quod dicitur joco; tertium, quod ex malignitate procedit, et animi duplicitate, causa decipiendi. Augustinus tamen (73) alibi distinguit octo genera mendaciorum. Primum est quod sit sub doctrina religionis. Secundum quod nulli obest, et alicui prodest quod didicitur in tria; non quia tres habeat species, sed quia tria sunt propter quæ solet dici tale mendacium. Primo si quis habet pecuniam injuste auferendam, dicat se nescire ubi sit, cum tamen sciat. Secundo si quis hominem quæsitum ad mortem nolit prodere, et mentiatur dicendo se nescire ubi scit, cum tamen noverit. Tertio si quis mentiendo, aliquem vel aliquam a corporali defendat immunditia. Omne genus mendacii peccatum est (74). Cum enim sermo sit inventus ut eo, quasi quodam vehiculo, intellectus ab uno in alium deferatur et cogitatio vestra in alterius notitiam veniat, si quis abutitur verbis ad decipiendum ut aliud quam cogitat intelligi faciat, verbis abutitur quæ sunt Dei dona, et ita peccat.

Quod autem mendacium sit veniale peccatum, et quod mortale, et in quo sit veniale, et in quo mortale, secundum prædicta genera est distinguendum. Illud tertium genus mendacii quod ex duplicitate animi procedit tam in perfectis quam in imperfectis est mortale peccatum. Illud primum genus quod sit pro salute alicujus; et, secundum quod sit joco (75), venialia sunt in imperfectis. Unde et obstetrices venialiter peccaverunt quando Pharaoni mentitæ sunt. Quod probatur auctoritate Augustini (76). Ait enim: « Forsitan sicut obstetrices non sunt remuneratæ quia mentitæ sunt, sed quia infantes liberaverunt, propter quam misericordiam veniale peccatum fuit, non tamen nullum: sic Rahab liberata liberatione exploratorum propter quod veniale fuit peccatum. » Item super Exodum (77): « Si quælibet culpa sequenti pia solet operatione purgari, quanto magis hæc facile abstergitur, quam mater boni operis pietas comitatur. » Ergo illud peccatum comitata est mater boni operis pietas, ergo charitas. Non enim illud potest intelligi de naturali pietate, cum ipsa non sit mater boni operis, ergo illud mendacium fuit veniale peccatum. Item, Augustinus (78): « Mendacio pro se utebantur, ut Pharaon illis noceret, quod potuit, non ad laudem, sed ad veniam pertinere. » Ergo peccaverunt venia-

A liter. Item, naturalem pietatem servabant, quæ eis dictabat salutem puerorum conservandam, nec aliam legem habebant; ergo aut non peccaverunt, aut venialiter peccaverunt. In contrarium tamen dicit Gregorius (79): « Merces quæ potuit in æterna vita retribui, in terrenam recompensationem est declinata. » Ecce aperte dicit quod pro culpa mendacii commutata est merces æterna in temporalem; ergo culpa illa fuit mortalis, quia non facit hoc Deus nisi pro mortali peccato. Ideo sic est intelligendum quod dicit, ac si diceret, si conservarent ex charitate parvulos, remunerarentur æternaliter. Hic autem apparet quod non ex charitate, sed ex naturali pietate, quia remuneratæ sunt temporaliter

B Item, duo sunt genera mendacii quæ sunt venialia, ut dicit Augustinus (80), mendacium joci, et mendacium indolis: et vocat mendacium indolis, quod nulli obest et alicui prodest; sed mendacium obstetricum non fuit mendacium joci, nec mendacium indolis, quia nulli profuit. Tunc enim præcepit Pharaon masculos Hebræorum in fluvium mergi, ergo non fuit veniale. Ad hoc dicendum quod profuit illud mendacium aliis obstetricibus quæ erant in Ægypto, quibus præerant Sephora et Phua (Exod. 1), et quantum in illis fuit, profuit Hebræis. Item (81): « Mendacium est falsa significatio vocis cum intentione fallendi. » Ipsæ intendebant fallere mentiendo, ergo mortaliter peccaverunt. Item, mensurata non impetrat; aliud habebant in corde et aliud in ore, et animo fallendi hoc faciebant, ergo mortaliter peccabant. Ideo dicimus quod hujusmodi argumentationes non tenent necessitatem, quia non semper mendacium est mortale peccatum, sicut nec homicidium quod perpetravit Phinees est mortale peccatum, quantum **256** in se est, sicut et fornicatio, quare magis excusatur mendacium a mortali peccato si fiat pro salute alterius, quam fornicatio si quis cum ea concubuerit fugente se jam morituram, nisi cum illa iste dormiret et hac intentione cognoscat. Dicendum quod omne genus fornicationis, et in quolibet, mortale peccatum est; sed non omne genus mendacii, et ideo non valet quæstio (82). Perfectis autem non licet mentiri. **D** Potest quidem verum tacere, sed mendacium dicere prohibetur, alioquin mortaliter peccat.

Sed objicitur: Nemo adeo perfectus est qui non debet se reputare imperfectum. Econtrario tamen (83): « Incaute se humiliat qui laqueo mendacii se illaqueat. » Et alibi (84): « Eo ipso si pec-

(72) Aug. in psal. v.

(73) Lib. *De mend.*, c. 14.(74) Ex Aug., c. 22 *Enchiridii*.(75) Ita Aug. in psal. v, *Enchir.* c. 22 et 18, *De mend.*, c. 14, et ult. et contra mend., c. 8

(76) Levitici cap. q. 68 in idem c.

(77) Greg. l. 18, moral. c. 4.

(78) Quæst. 1 super Exod.

(79) Greg. sup. l. xviii *Moral.* c. 4 (male apud

quosdam c. 2).

(80) Sup. in psal. v, etc.

(81) August., l. *Contra mend.*, c. 12, sub finem.

(82) Ita Mag. sup.

(83) Greg. l. xxvi *Moral.*, c. 2. *Incaute sunt humiles qui*, etc.(84) Aug. *De verbis Ap.*, ser. 29: « Cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficiis quod evitaveras. »

catorum constituit homo cum humilitatis causa mentitur.) Ideo dicendum quod nemo debet se dicere imperfectum si sciat se esse perfectum, nisi hoc dicat respectu perfectionis quæ est in patria ad quam nemo in via potest pervenire, et ita credimus intelligendum esse in prædicta auctoritate. Item : « Cum omnia bona feceritis dicite : Servi inutiles sumus (Luc. xvii). » Quod ita intellige, id est non Deo conferimus utilitatem bene vivendo, sed nobis Deus. Item Augustinus (85) : « Bonarum mentium est agnoscere culpam ubi culpa non est. » Quod ita intellige, id est timere aut vereri ne ibi sit culpa ubi non est culpa. Item, iste putat se homicidium perpetrasse, et non perpetravit, tenetur hoc peccatum confiteri cuius putat se esse reum, et non est reus : dicit se fecisse hoc, et hoc est falsum. Ergo peccat. Ad hoc dicimus quod tenetur confiteri et falsum dicit quando dicit *feci*, sed non mentitur, et meretur falsum dicendo. In hac autem quæstione non est amplius immorandum, quia supra diffusius est tractata.

(86) Solet autem quæri an Jacob mentitus est cum dixit se esse Esau et sciebat se non esse Esau, et causa decipiendi patrem (Gen. xxvii). Ergo mentiebatur, ergo mortaliter peccabat, cum ex malitia animi hoc fecerit. Dicunt quod non dicebat se esse Esau nisi sub figura, nam intelligebat ita : *Ego sum qui accedo ad benedictionem Esau*, et non fecit hoc malitia animi, sed Spiritu sancto ita dicente. Item, Jacob nollet sibi subripi benedictionem quam subripiebat Esau, ergo contra legem naturalem fecit, ergo mortale peccatum. Ad hoc dicendum quod non injuste subripiebat; nam instinctu Spiritus sancti hoc faciebat. Ille etiam jus primogenituræ edulio lentium fratri vendiderat. Item, Jacob patrem decipiebat, ergo peccabat. Quod patrem deciperet habes cum dicat Isaac : *Frater tuus fraudulenter accessit (ibid.)*, id est sub figura. Figurabatur enim in illo opere quod minor populus supplantaret benedictionem majori, nec fuit deceptus Isaac (87). Magister meus non longe ab hac opinione recedens longe tamen enucleatus et expeditus videtur solvere. Dicit enim quod Jacob dixit falsum, sed non est mentitus, quia non ixit contra mentem, nec contra conscientiam, quia et mens et conscientia dicebat ei esse obediendum suo superiori, id est Spiritui sancto cuius instinctu hoc dicebat, nec intendebat patrem decipere licet diceret ei quod sciebat falsum, et illud ei persuaderet, sicut ego persuadeo huic hunc hominem non esse in hac domo, cum ipse ibi sit, eo quod nolo ipsum interfici ab eo. Et locutus est contra id quod sciebat, non tamen contra conscientiam. Et habes simile in omnibus quæ sunt de genere malorum, quæ tamen ex præcepto Domini sunt bona et me-

ritoria, sicut in furto Ægyptiorum, et in præcepto dato Abraham de morte filii, et interfectione Phinees. Licet enim datum sit in præceptum : *Non falsum dices (Exod. xx)*. Si quis hoc postposito, cui subditus est se subdat ei, cui et præceptum istud subditum est, id est Domino, non facit contra hoc præceptum. Sicut si iste sacerdos postposito præcepto episcopi subiciat se præcepto, papæ non peccat contra episcopum. Mens igitur Jacob dicebat Jacob sic faciendum esse quod faciebat, momente Spiritu sancto. **257** Cum ergo dicitur *frater tuus accessit fraudulenter (Gen. xxvii)*, id est *sub specie fraudis*, nam fraus videbatur, et non erat nec erat prava similitudo. Similitudo enim alia bona, alia mala, et alia sit causa significationis, ut similitudo Jacob, qua significabatur quod Christianus populus præferretur Judaico. Alia causa tutelæ, ut similitudo angeli Tobie qui dixit se esse filium magni Azariæ. Alia causa intelligentiæ, ut illa qua simulavit se Dominus longius ire, dum iret cum discipulis Emmaus, sicut per hoc ad intelligentiam sui exemplo invitaret.

Item, Isaac invocabat pro Esau vel Jacob, et credebatur illum esse Esau pro quo invocabat, ergo invocabat pro Esau, et non pro Jacob, et non est pro eo exauditus, ergo oratio ejus non est exaudita. Vel ita : Isaac intendebat benedicere Esau et non ei benedicebat, ergo irrita fuit ejus oratio. Ad hoc dicendum, quod Isaac invocabat pro Jacob, licet crederet se invocare pro Esau. Nec ideo tamen minus exauditus est, sicut iste episcopus aliquem ordinat putans se alium ordinare, non ideo tamen minus ille ordinatur cui manus imponitur. Item, instinctu Spiritus sancti dicebat Jacob falsum, ergo Spiritus sanctus erat auctor falsi. Hic opus est distinctione : Spiritus sanctus erat auctor falsi, id est falsitatis orationis, id est falsæ prolationis, esse potest; sed non erat auctor falsitatis rei, quæ est quando aliquis a Deo recedit per infidelitatem. Item, Jacob falsum dicebat; ergo venialiter vel mortaliter peccabat, ergo non instinctu Spiritus sancti hoc dicebat. Fallacia primi. Phinees hominem interfecit; ergo veniale peccatum vel mortale fecit. Item, auctore F. I. O. poterat dici falsum ab aliquo, quia si auctore Spiritu sancto dicebatur, ergo et auctore Filio, cum indivisa sint opera Trinitatis, et Filius ipse secundum humanitatem poterat dicere propositionem significative falsam, quia multiplicem; ergo falsum. Ad quod dicendum quod istud non valet, et potest induci simile, quia Pater auctoritate sua est Deus, et Filius ens homo est Deus, non tamen auctoritate sua secundum quod est homo est Deus. Si quis aliter solvit non invidemus. Sed hanc in medio posuimus quia a bonis præceptoribus ita accipimus.

(85) Sic refert Innoc. III extra *De obser. jejunii*, cap. 2 : Quod tamen ex Gregor. videtur esse desumptum.

(86) Mag. sup. § ult. sub finem.

(87) Magist. sent. sup. § ultimo, potius tamen ad dicta quam ad scripta præceptoris alludit.

CAPUT VI.

De perjurio et modis juramenti et perjurii.

(87*) Præmissa præcepto legis non tantum prohibetur mendacium, sed etiam perjurium. Unde postquam dictum est de mendacio, subnectendum est de perjurio. In quo considerabitur quid sit jurare, et quid perjurare; quot modis fiat juramentum, similiter et perjurium et utrum liceat mutare juramentum? Jurare est Deum testem alicujus rei adhibere, vel aliquid Deo oppignerare. Ex qua descriptione data per divisionem, innuitur duobus modis fieri juramentum. Nam quandoque jurat quis per Deum, quod est Deum testem adhibere, idem enim est (88) *per Deum*, et *Deus est testis*. Similiter qui per lapidem vel aliam creaturam jurat, Deum creatorem testem invocat. Et qui per lapidem, ut dicit Augustinus (89), falsum jurat, perjurus est, quia non lapidem, sed Deum creatorem lapidis testem invocat. Est aliud genus juramenti quod fit per execrationem, ut cum dicit homo: Si illud feci, hoc eveniat filiis meis. Sic etiam juratur quandoque, cum dicitur *per filios meos* vel *caput meum*: obligat enim Deo id per quod jurat ut hoc ei eveniat quod de ore ipsius exit, si verum verum, si falsum falsum. Item juramentum quandoque fit de licitis, quandoque de illicitis. Quotiescunque quis illicita jurat, pejerat, id est perperam, hoc est male jurat, et mortaliter peccat. Juramentum quod est de licitis, aut est incertum, aut superfluum, aut necessarium. Si incertum est quod jurat quis, ut si jurat se disputaturum cras sine conditione aliqua, cum hoc sit ei incertum, mortaliter peccat. Similiter et illud juramentum quod est superfluum, mortale **258** peccatum est, ut quando jurat quis ex delectatione et consuetudine, quod etiam prohibuit Dominus, cum dixit: *Nolite jurare* (Matth. v), id est in consuetudinem et delectationem habere juramentum, quia talis consuetudo semper est mortale peccatum. Juramentum autem quod est necessarium, id est quod fit, vel ad probandum innocentiam, vel ad fœdera pacis confirmanda, vel ad persuadendum auditoribus quod intenditur, non est malum, et ideo non est prohibitum, sed est a malo, id est ab infirmitate illius qui nisi juretur ei non vult credere (90). Unde cum Deus prohibuisset malum dicendo: *Nolite jurare*, et suasisset bonum dicendo, *sit sermo vester, est est, non non* (ibid.), indulisit necessarium, dicendo *quod amplius est*, id est juramentum, a malo; non dixit *malum est*. Cum autem jurat aliquis necessarium, aut non habet in proposito facere quod jurat, et tunc peccat quia pejerat; aut habet in proposito, et tunc non peccat. Si vero post mutat propositum, quando mutat, pejerat; et ita non jurando

A pejerat, id est juramentum bene factum mutat, quod est mortaliter peccare.

Perjurium est mendacium firmatum. Quibusdam enim placet non esse perjurium ubi non est mendacium; quia, sicut dicitur falsum sine mendacio, ita, ut aiunt, juramentum falsum sine perjurio, quando quis falsum, quod putat certissime esse verum, jurat. Aliis videtur melius quod jusjurandum tres debeat habere comites secundum Hieronymum (91), veritatem, justitiam et judicium; et ubi unum defuerit perjurium est. Unde et qui falsum voluntate fallenti, et qui falsum putans quod verum est jurat, et qui verum putans quod falsum est jurat, pejerat; ut sit perjurium vel jurando loqui falsum cum intentione fallendi, vel jurando loqui falsum sine intentione fallendi, vel jurando loqui verum cum intentione fallendi.

Sed objicitur: Si omnis qui falsum jurat, pejerat; ergo iste qui jurat se facturum quod habet in proposito facere, quod tamen propositum mutabit, nunc pejerat, ergo mortaliter peccat, ergo non habet charitatem; ergo, si nunc decederet, non salvaretur, quod falsum est, quia in proposito habet facere quod jurat, cum licitum est quod jurat, et hoc facit ut persuadeat quod intendit, ergo bene jurat. Ideo dicimus quod modo non pejerat, imo quando propositum mutabit, ut dictum est: sed, secundum hoc, non est prædicta diffinitio convertibilis cum diffinito, id est perjurio: quia, quando non loquitur iste, pejerabit, et modo falsum jurando pejerat: ideo dicendum quod loqui ad interiorem motum animi debet referri. Item, dicit Augustinus (92): « Ream linguam non facit nisi mens rea, iste qui jurat falsum quod putat verum, non habet ream mentem, ergo nec linguam ream, ergo non pejerat. Dico quod mentem habet ream, dum incaute jurat, et id asserit jurando quod non certissime comprehendit.

Item quæritur quid sit perjurium? *Cum quis quod verum est jurat æstimans id esse falsum*. Ipsa enim significatio vocis est vera, quod quidem facile est dicere, quia loqui sic contra mentem sub attestatione juramenti perjurium est post hæc juramentum mutare, quod ita ostenditur. Posito quod ille juravit se interfecturum hominem. *Ecce perplexi sunt hic testiculi Behemoth* (Job xl) (93). Necessè est enim quod vel perjurus sit, vel homicidium perpetret, sed de duobus malis minus eligendum est, et minus malum est perjurium quam homicidium; ergo iste debet eligere perjurium, ergo licet ei peccare. Item, ex charitate potest iste pœnitere de illa mala voluntate homicidii quam habuit, ergo et de illo juramento quod fecit, quod fuit peccatum mortale,

jusjurandum hos habeat comites veritatem, judicium atque justitiam. Si ista defuerint, nequaquam erit juramentum, sed perjurium.

(92) Sermon 28 De verbis Apostoli.

(93) V. Greg., l. xxxii Moral., cap. 13.

(87*) Mag. iii, d. 39.

(88) Aug., ser. 28, De verbis Apost.

(89) Ibidem.

(90) V. Aug., Ser. Domini in mont., l. i, c. 17, et l. i De mend., c. 15.

(91) Ad c. iv Jerem.: Animadvertendum quod

quia non potest quis pœnitere de uno peccato mortali, quin et de quolibet alio pœniteat. Sic ergo non est perplexus, quia non est necesse duorum malorum alterum incurrere. Idem etiam auctoritate probatur. Legitur enim (94) : « Juravit David se occidere Nabal virum stultum, sed ad primam intercessionem Abigail prudentis feminæ minas remisit, ense in vaginam **259** recondit, nec aliquid culpæ tali perjurio doluit se contraxisse. » Item Ecclesia consulit huic ut mutet juramentum; ergo iste non peccat mortaliter qui pejerat. Ecclesia enim non hoc daret in consilium si esset peccatum. Econtrario autem ita objicitur : Omne perjurium est mortale peccatum; iste pejerat; ergo mortaliter peccat.

Ad hoc dicimus quod dicitur perjurium *perperam*, id est male juratum et omne tale perjurium est mortale peccatum, et committitur quotiescunquo aliquid tale juratur quod unum illorum trium deest, id est veritas, vel iudicium, vel justitia. Veritas, id est executio rei quæ juratur, et puritas conscientiæ. Justitia vero justum sit, id est licitum quod juratur, et iudicium id est discretio. Nam si quis juraret se daturum eleemosynam cras pro Dei amore, et hoc ita esset eventurum, veritas quidem esset ibi, justitia, sed non iudicium, id est discretio, et ideo est perjurium, id est male juratum, quia incertum est vel superfluum.

Dicitur etiam perjurium perversum, vel permutatum juramentum, et non omne tale perjurium est mortale peccatum. Nam quando aliquis ex charitate pœnitet de incauto juramento quod fecit, non peccat mortaliter, licet juramentum mutet, nec est in prædicto articulo aliqua perplexio, cum utrumque ex charitate possit dimitti. Perplexio enim est quando homo, ita impeditus est duobus malis, ut necesse sit alterum incurrere. Et forte tales erant Judæi quibus dictabat conscientia Christum esse destructorem legis et ideo crucifigendum. Eisdem etiam dictabat conscientia ipsum esse justum et innocentem, et ideo dimittendum. Utrumlibet igitur facerent sive dimitterent sive interficerent, mortaliter peccarent. In quam intentionem et perplexionem peccatis suis exigentibus inciderant.

Et nota ubi incidit perplexio, non consulit Ecclesia minus malum esse faciendum; sed si contingat fieri minus vel majus, magis vitandum esse majus. Sicut iste medicus non consulit huic ægroto comedere carnes arietinas, sed si contigerit ipsum, vel arietinas, vel vaccinas comedere, potius arietinas quæ minus nocent. Dicunt tamen quidam quod in veritate quando attenditur sola puritas conscientiæ, non exigitur eventus rei subsequituræ quæ jurata est. Nam si aliquis juravit se redditurum gladium poscenti et ille furens poscat, et iste nolit reddere, non pejerat, quia non cogitavit illum fu-

rentem repetere. Apostolus etiam quando promisit se venturum ad Corinthios, si hoc jurasset, licet ipse non venerit, non pejerasset, quia habebat in corde; et ita esset ibi puritas conscientiæ, licet non executio rei juratæ; licet tamen dici possit recte quod ita posito non juravit ille, falsum. Cum enim juravit se redditurum gladium, intelligebatur determinatio latens, si tunc sciret ei utile quod redderet.

Item iste juravit se non interficere patrem et non ita habet in proposito; ergo pejerat, ergo non tenetur facere quod jurat. Sed jurat se non interficere patrem, ergo non tenetur non interficere. Ad hoc dicendum quod pejerat, id est male jurat, et tamen tenetur facere quod jurat male, sicut iste pejerat qui juramentum mutat, et tamen tenetur facere quod mutat. Et Judæi dicendo Christum esse Deum mentiebantur, et tamen tenebantur dicere eum esse regem.

Item notandum est quod si quis dicat consuetudo loquendi sine intentione jurandi, *Per Deum hoc faciam*, non pejerat si non facit quod jurat, quia nec, quando hoc dicit, jurat. Si vero hoc dicat intentione jurandi (cujus rei signum est, vel quando ponit manum suam in alterius manu, vel quando tangit sancta) tunc intendit jurare, et pejerat si non facit quod jurat. Potest etiam esse quod non est signum aliquod, nec [magnum interpretatio, nec tacitus liber (95-96)] sed solum verbum cum dicitur *Per Deum*, et tamen est juramentum, si intentione jurandi fiat.

(97) Quæritur etiam an licet jurare per creaturam, et an teneat illud juramentum **260** quod per creaturam fit? Dicimus quod Judæis prohibitum est jurare per creaturam (eo quod prout erant in idololatricam, et honorem Deo debitum creaturæ exhibebant) cum dictum est : *Reddes Deo juramenta tua* (Matth. v). Perfectis autem licet, qui in creatura venerantur Creatorem. Unde et Joseph per salutem Pharaonis legitur jurasse (Gen. xlii). Si quæritur quis magis teneatur juramento qui perjurat per Evangelium, an qui per Deum? Dicimus quod quanto sanctius est id quod in juramento nominatur, tanto magis pœnale est perjurium, teste Chrysostomo qui ait (98) : « Si qua causa inciderit modicum quid videtur facere qui jurat per Deum, majus aliquid qui per Evangelium. Quibus dicendum, stulti, Scripturæ sacræ sunt propter Deum, non Deus propter Scripturam. »

(99) Item quæritur an ille teneatur juramento qui per idola juravit, vel utrum ei hoc licuerit? Dicimus quod ipse in hoc peccavit, quia per idola juravit, quia honorem Deo debitum idolo exhibuit et perjurus est si juramentum factum per idola mutavit, et ita hic mortaliter peccavit. Sed quæritur

94) *1 Reg. xxv. — 22, q. 3, cap. quod David.* — Bedæ, hom. 43, alias 44, in *decollat. S. Joann.*
 (95-96) Fort. sic : *Nec manuum interpositio. nec tactus liber.*

(97) Mag. sup. § d.
 (98) Apud Mag., hic, § E. Auctor operis imperfect. apud Chrysost., hom. 44.
 (99) Mag., § G. V. Aug., ep. 154 ad Publicolanam.

cujus rei Deum testem invocet qui per idola jurat? **A** ipsa opera notata sunt et prohibita; in his extremis cum enim non fecerit idolum, non invocat Deum testem ut videtur, quia non est auctor rei quæ in juramento nominatur. Sicut cum dicimus per lapidem, ut ait Augustinus (100), Deum auctorem lapidum testem invocamus. Ideo distinguendum est; quia si jurans per idolum putet idolum esse aliquid constans ex corpore et spiritu præsentem, non invocatur Deum testem; et ideo cum jurat, peccat, quia idolo exhibet cultum quem Deo debet. Si quis in creatura illa adoret Creatorem, Creatorem illius corporis testem invocatur, et ideo juramentum illud tenet, si est de licitis. Si vero quæritur de eo qui coactus juravit an teneatur juramento, dicit Augustinus quod tenetur; quia etsi noluit id quod juravit, voluit tamen id propter quod fecit, id est vitam. Similiter si quæritur de illo qui juravit quod non habebat in proposito facere, quod tamen post fecit, utrum perjurus exstitit? Dicimus quod perjuravit et mortaliter peccavit, quia non adfuit illi juramento veritas, id est puritas conscientie.

(1) Sextum præceptum est: *Non concupisces domum proximi tui*; septimum est: *Non concupisces uxorem proximi tui, non servum, non ancillam (Exod. xx)*, etc. Sed videntur hæc duo præcepta esse eadem cum tertio quod est: *Non mæchaberis*; et quarto quod est: *Non furtum facies (ibid.)*; aut sub illis contineri: *Sed (2) in illis duobus præceptis*

B

(3) Sed cum hic prohibeatur voluntas peccandi, quæritur quomodo stare possit illa differentia quæ assignari solet inter legem et Evangelium quod *lex cohibet manum, et non animam*. Ad quod dicendum quod illud de lege dictum est secundum cæronomalia; vel quia in lege non puniebatur voluntas peccandi sicut in tempore gratiæ; vel, sicut exponunt Hebræi: *Non concupisces*, id est non ages exterius unde interius videaris concupiscere, in signo scilicet, facto, aut dicto. Lex autem dicitur littera occidens, quia prohibet peccatum. Unde per occasionem augetur cupiditas et additur prævaricatio, quia quod videbat lex non poterat impleri sine gratia: quæ quidem non abundabat in lege, sed in Evangelio, et ideo dicitur littera legis occidere.

261 TRACTATUS DE INCARNATIONE

Jam ex parte ostensum est quomodo a Jerusalem in Jericho homo descendit, qualiter etiam indumenta pietatis, gratiæ, immortalitatis et innocentie ei latrones juxta iter scandalum ponentes abstulerunt, et quomodo plagas ei semivivo relicto intulerunt. Sed neque sacerdos, neque levita præteriens opem vulnerato conferre voluit (*Luc. x*), quia neque per sacerdotium Veteris Testamenti, neque per mysterium, ut ostensum est, quæ per sacerdotem et levitam intelliguntur, vulnera curantur languentis mundi, sed tantum monstratur Samaritanus. Igitur qui in virga vigiliarum nocte dieque super gregis sui custodiam intendit, novissime secus vulneratum stetit: *In similitudine hominum factus, et habitu inventus ut homo (Philip. ii)*, de cujus calceamento quo ad nos pedes velatus accessit, quæ disputationi sunt accommodata, ipso juvante, tractabimus, et in medium prout nobis Spiritus sanctus administrabit, proferemus.

CAPUT VII.

De Domini Conceptione, et utrum caro Christi fuerit decimata in Abraham?

(4) Viam quam geminæ gigas substantiæ exultando cucurrit monstrare volenti, recte consideranti hæc via Jordanis videtur observanda: Prius de ingressu illius vite agere, secundo de progressu, tertio de egressu. In ingressu patrata sunt opera nostræ salutis prima et initialia, in progressu media et progressiva, in egressu ultima et consummativa. Prima et initialia

C sunt ut conceptio et nativitas; media et progressiva sunt ut Evangelii prædicatio, mirandorum operatio; ultima et consummativa, ut passio, mors et resurrectio. Verum cum Unigenitus Dei totam naturam humanam, id est corpus et animam, quæ duo nomine naturæ vel humanitatis intelligimus, assumpserit ut totam sanaret, in eo quædam assumpsit idiomata corporis, quædam animæ, quædam pertinentia ad utrumque. Ad corpus pertinet fames, sitis, non quod istæ passiones non sint in

(100) Serm. 28. *De verbis apostolis.*

(1) Mag. iii, d. ultima, § A.

(2) Aug. super *Exod.*, quæst. 71

(3) Mag., § B.

(4) Magist., iii sent.

anima (est enim omnis talis passio in anima), sed quia in anima non sunt nisi gratia corporis, quod ideo manifestum, quia sine corpore nec esurit, nec sinit. Animæ idiomata sunt naturalia bona et gratuita quæ assumpsit Christus. Ad compositionem animæ et corporis pertinet nasci, mori et loqui, et similia quæ non nisi compositis ex anima et corpore conveniunt. Quid ergo de Unigenito Dei secundum animam, quid secundum corpus, quid secundum compositionem animæ et corporis in hac via dicatur, attentius considerandum, nec sine diligenti animadversione est prætereundum.

Conceptio igitur sive prima nativitas primum est opus nostræ salutis cooperativum. Prima nativitas ideo dico, quia duplex est hominis nativitas corporalis : una est in utero, quando anima infunditur ; unde : *Quod natum est in te Sanctum vocabitur Filius Dei (Luc. 1)*. Altera ex utero quando in lucem homo editur, de qua dicitur : *Puer natus est nobis (Isa. ix)*, etc. Ita ergo facta est Christi conceptio, quod simul concepta est caro Christi, et Verbo unita, et anima infusa, cum longe aliter fiat in cæteris hominibus quorum corpora prius concipiuntur, post effigatis corporibus quadragesimo sexto die anima infunditur. Et quod ita fuerit audi Augustinum (5) : « Firmissime tene, et nullatenus dubites non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero Virginis priusquam susciperetur a Verbo : sed ipsum Verbum Deum suæ carnis acceptione conceptam, ipsamque carnem Verbi incarnatione conceptam, » cui tamen videtur contradicere illud quod idem Augustinus ait super illum locum Evangelii (6) : *Quadragesima sex annis, 262* etc. Hic, inquam, numerus perfectioni Dominici corporis congruit, quia, ut dicunt physici, tot diebus forma humani corporis *perficitur*, quod ideo credimus Augustinum dixisse (7) : « Quia ipso momento conceptionis, et unionis Dei et hominis, adeo tenuis erat et parva membrorum Dominici corporis distinctio ut vix humano visui subiceretur. » Diebus autem illis quos memorat Augustinus, facta est perfecta et notabilis.

Unitus est autem Dei Filius carni, mediante anima. Dicit enim Joannes Chrysostomus (8) : « Tantæ subtilitatis et simplicitatis est divina essentia ut corpori formato de limo terræ non congruerit uniri, nisi mediante rationali essentia. » Si quis autem objicit quod videtur obijciendum quod in morte Christi separata est anima a corpore, et ideo debuit separari Deitas a carne, quia, ea mediante, unitæ erant Deitas et caro : hanc quæstionem usque in sequentia differemus ubi solutionem cum ea jungemus.

(5) Fulgent., *De fide ad Petrum*, c. 18.

(6) L. iv *De Tr.*, c. 5, l. LXXXIII QQ., q. 56, et tractat. 10 in Joan.

(7) Solutio. Mag., III, d. 3, § ult.

(8) Sic apud Mag., d. 2, § 2 : sed nemine laudato.

(9) Mag., III, d. 3, § C.

(10) Quinio libera ante definitionem dogmatis con-

(9) Cum caro quam Christus contraxit ex Virgine obnoxia fuerit peccato in Virgine (9'), et cæteris in quibus per carnalem concupiscentiam fuerit traducta, quæritur quare non fuerit decimatus Christus in Abraham sicut et Levi (*Hebr. vii*). Cujus quæstionis est solutio. Quodam modo ibi fuit caro Levi, quo non fuit ibi caro Christi. Nam caro Levi per carnalem concupiscentiam ab Abraham descendit, caro Christi non descendit ea lege, sed Spiritus sancti operatione. Sed objicitur : Auctoritas habet (10) quod id solum decimabatur in Abraham quod curabatur, sed caro Christi non est curata in eo ; natus est enim Levi cum originali peccato. Ergo non in eo decimatus. Item, dicit auctoritas (11) : « In carne Abraham erat vulnus prævaricationis, et medicamentum vulneris. » At ubi erat medicamentum vulneris non opus erat remedio. Ergo quod prævaricationis habebat non indigebat remedio. Ergo qui quid habebat ibi vulnus prævaricationis, non indigebat decimationis remedio, et ideo nihil in eo fuit decimatum. Item, caro Christi et Levi in Adam fuerunt materialiter ; ergo eodem modo : sed caro Levi ibi erat corrupta, et tota caro Abraham erat corrupta, ergo et caro Christi erat corrupta. Sed caro Levi ibi curabatur, et non caro Christi ; ergo meliori modo fuit ibi caro Levi quam Christi. Item quacunque corruptioe fuerit corrupta caro Levi in patribus suis, eadem et caro Christi ; et postea fuit caro Christi in quibusdam in quibus non fuit corrupta caro Levi ; ergo magis corrupta fuit caro Christi quam caro Levi. Econtrario tamen probatur quod caro Christi non fuit in Abraham, quia non fuit aliqua pars in Abraham. Non enim tot atomi fuerunt in Abraham quot homines ab eo per concupiscentiam descenderunt.

(12) Ad hoc dicendum quod Apostolus volens ostendere sacerdotium Christi esse præferendum sacerdotio Levi, utitur hoc genere locutionis, *Levi decimatus est in Abraham* : ejus locutionis sensum ita accipias, quod major est qui decimas recipit et benedicit, quam qui dat et persolvit. Abraham ergo qui decimas dedit Melchisedech in hoc minor eo ostenditur. In quo etiam signatum est quod qui de Abraham erant nascituri, id est ordo Leviticus, minor esset futuro Melchisedech ; et ita Christo qui per Melchisedech intelligitur. In illa igitur prima auctoritate accipitur *curari* pro benedici, quia Levi benedictus est a Domino, quod signatum est in illa benedictione quam accepit Abraham a Melchisedech. Quod vero secundo inducitur : *Ubi erat vulnus prævaricationis, erat et medicamentum vulneris*, ita intelligitur : Quidam de Abraham de-

ceptionis immaculatæ, sed hodie rejicienda. EDIT.

(10) Aug., l. x, *De Genes. ad litt.*, c. 20.

(11) Aug., *ibid.* : Eadem caro novæ Abraham tantum, sed ipsius primi terrenique hominis simul habebat et vulnus prævaricationis, et medicamentum vulneris, etc.

(12) Itæ eadem habet D. Tb. 3, q. 3, a. 5. ult., *in corp.*

scensuri erant cum prævaricatione originalis peccati, et caro Christi de eodem quæ futura erat remedium omnis peccati. Ad id quod postea quæsitum est, an eodem modo fuerint ibi caro Levi et Christi: dicimus quod neutra fuit ibi, nisi per seminalem rationem, quod est potius eam non fuisse ibi quam fuisse; sicut arbor non fuit in grano, nisi seminaliter; nec corpus hujus hominis in semine viri, nisi per seminalem rationem, **263** nec semen in homine, nec etiam caro filii fuit in patre. Quod si hoc esset, cum tota caro patris fuerit similiter in tertio patre; ergo tota caro filii fuit in. . . . et ita potest probari quod tota caro mea fuit in Adam. Si quæratur an caro Christi fuerit obnoxia peccato, concedi potest hoc sensu, id est *caro quæ est Christi*. Falsa vero hoc modo: *Caro in Christo fuit corrupta*. Sicut justificatio justi respondebit ei, id est justitia in justo. (13) Nec tantum mundata fuit caro Christi in conceptione, sed etiam reliqua caro Virginis in qua omnino est extinctus fomes peccati, ut postea non potuerit peccare.

Sed objicitur: Sed Filius Dei elegit eam mundam; erat enim munda quando fuit electa; aliter enim ejus nativitas non esset celebrata nisi in utero esset sanctificata. Unde et nullius sancti nativitatem celebramus nisi beatæ Mariæ virginis, et beati Joannis et Jesu Christi, quia omnes alii nati sunt filii iræ: superflua fuit illa secunda mundatio. Ad hoc dicimus quod prius ita mundata fuit in utero, ut esset sine peccato, potens tamen peccare; in conceptione vero Christi, ita ut penitus peccare non posset.

Per verba angeli, et statim quando dixit: *Ecce ancilla Domini* (Luc. 1.), concepit et non prius. Unde et quod dicit angelus: *Benedictus fructus ventris tui*, referendum est ad futurum, cum nondum haberet fructum; et quod ipsa Virgo dicit: *Quomodo fiet istud*, etc. potius admirando dixit, quam dubitando. Vel non dubitabat quin de ea nasceretur Christus, sed de modo nascendi. Unde ita præferendum est distincte ut sint duæ dictiones (*Sic, quomodo*), sicut et Joannes ipse post Incarnationem dixit: *Non sum dignus soltere corrigias calcamenti ejus* (Marc. 1), etc. Item Filius Dei tantum per essentiam, et per inhabitantem gratiam fuit in Virgine ante conceptum, nec post fuit ibi alio modo tertio, ergo non melius fuit in ea post quam ante. Item, in ventre erat tantum per essentiam, in mente et per essentiam, et per gratiam inhabitantem, ergo meliori modo in mente. Ideo dicimus quod melliori modo fuit in Virgine post conceptum quam ante, quia fuit in carne sumpta de ea, quo modo non poterat ibi esse, quin etiam esset ibi per gratiam, sed non convertitur. Item, sola digna fuit ut de ea nasceretur Filius Dei, ergo sola hoc meruit, ergo si de alia nasceretur, injuria illi fletet.

A Ad hoc dicendum quod sicut anima Christi quæ fuit excellentissima omnium creaturarum meritis suis ad hoc pertingere nequivit ut Verbo Dei uniretur, multo minus beata Virgo meritis suis hoc potuit, ut Filius Dei de ea nasceretur. Sed cum legitur *digna fuit, vel meruit*, in respectu intelligendum est, quia dignior fuit cæteris. Nulla enim tantæ sanctitatis exstitit.

Item quædam portiuncula carnis ministerio Spiritus sancti separata est a reliqua carne beatæ Virginis, et illa portiuncula formatus est parvulus: illa pars fuit animata anima beatæ Virginis antequam ex ea formaretur parvulus, et post formationem fuit animata anima Christi. Ergo illa fuit animata duabus animabus. Quod non habent quidam pro inconvenienti. Magister tamen meus dicit (14) quod non fuit caro Christi pars carnis Virginis, nec in ea fuit nisi materialiter a qua descendit non per carnalem concupiscentiam, et ideo non est decimata. Nam ad hoc quod caro sit decimata duo concurrunt, et quod per seminalem rationem descenderit et per carnalem concupiscentiam, sed caro Christi, licet ibi materialiter fuerit, non per carnalem concupiscentiam inde descendit. Si enim caro Christi fuisset pars beatæ Virginis, in Virgine esset resurrectura, cum omnis ejus pars in ea resurgere, et tunc caro Christi inceptit esse quando inceptit esse caro Christi.

264 CAPUT VIII.

Utrum aliquid fecit Filius quod non Pater, nec Spiritus sanctus; et an potuit Pater incarnari?

(15) Cum Filius assumpserit carnem non Pater, vel Spiritus sanctus, quæritur utrum aliquid fecit Filius quod non Pater vel Spiritus sanctus? Ad hoc ita objicitur: *Indivisa sunt opera Trinitatis*; ergo quidquid facit una trium personarum, et quælibet; Filius assumpsit carnem; ergo et Pater (16). Ad hoc dicendum quod tota Trinitas operata est incarnationem Filii, et quidquid facit una trium personarum facit quælibet, non tamen Pater assumpsit carnem. Cum enim dicitur, *Pater assumpsit carnem*, non tantum notatur quid factum sit, sed et cui factum sit. Est enim sensus locutionis quod in sua persona carnem susceperit, quod falsum est. Et ideo in prædicta argumentatione fallacia est secundum accidens, vel potius secundum quid et simpliciter, quia prius proponitur *quid*, postea assumitur, *quid et cui*. Fallacia. Quidquid facit unus istorum trium, facit uterque reliquorum; unus induit se; ergo et reliqui duo, scilicet posito quod unus in medio se induat, et alii duo eundem adjuvent, et est hic eadem fallacia et similitudo.

Quæritur autem, an Pater potuit assumere car-

(13) Mag. sup., § 2.

(14) L. iii, dist. 3, § e ut sup. V. Aug., l. x De Genes., cap. 20.

(15) Mag., iii, d. 1.

(16) Fulgent., De Ade ad Petrum, cap. 2, in fine.

nem, quia si hoc potuit, et nil potuit quod non possit modo, ergo potest modo esse homo, et ita Pater et Filius possunt esse duo homines, et ita duo et duæ substantiæ. Quod autem Pater potuit incarnari ostendit Augustinus sic (17): « Pater, etsi per subjectam creaturam apparere posset, incongrue tamen vel a Filio quem genuit, vel a Spiritu sancto qui ab eo procedit missus diceretur. » Ideo dicunt quod Pater potest esse homo alius quam Filius, non tamen alia substantia. Sicut Pater est alia persona quam Filius, non tamen est alia substantia. Item Filius Dei potuit assumere corpus et animam Petri; ergo Petrum. Ergo potuit facere ut ipse esset Petrus. Fallacia ultimi. Socrati conveniet hoc nomen *Plato*; ergo Socrates erit Plato, et est rectum similiter si bene inspicias. Potuit enim Filius Dei assumere naturam Petri totam et facere ut ei conveniret hoc nomen *Petrus*, sed non potuit facere ut ipse esset Petrus, quia hic ponitur Petrus in designatione hominis quem significat.

Quæritur etiam an potuit assumere unam humanam naturam et aliam, il est duo corpora et duas animas? Nam nomine humanæ naturæ non intelligimus nisi animam et corpus in Christo, et ideo benedicimus, *unam humanam naturam et aliam*. Quod si est, ergo potuit esse unus et alius homo, et ita duorum hominum uterque, et ita duo homines, et ita plures. Nunquid enim si assumpsisset duo corpora et duas animas, vere diceretur: *Iste homo est ille?* Mihi quidem ita videtur, hæc persona humanata est, illa persona humanata, et sic iste homo est ille (18). Sicut si modo assumeret Filius Dei angelicam naturam, sicut testatus est Origenes in libro qui *Periarchon* dicitur, pro redemptione diaboli futura post mille annos, vere diceretur: *Hic homo est ille angelus*. Si vero diceretur quod duo essent, et ita duæ personæ, jam essent duo Filii in Trinitate, et ita quatuor personæ.

(19) Si quærat quare potius Filius quam Pater sit incarnatus, ratio in promptu est: Ut sicut in sapientia Deus mundum creavit, secundum illud: *Omnia in sapientia facti sunt* (*Psal.* ciii), ita in Filio, qui est sapientia Patris, recrearet, vel (20) ut idem esset Filius in humanitate qui erat Filius in Deitate. Si enim Pater vel Spiritus sanctus incarnaretur, jam essent duo Filii in Trinitate, unus secundum Deitatem, alter secundum humanitatem.

CAPUT IX.

An istæ propositiones sint veræ: *Divina natura assumpsit humanam, divina persona assumpsit humanam?*

(21) Cum Filius assumpsit humanam naturam, scilicet animam et corpus **265** quæritur utrum concedendum sit: *Persona as-*

(17) L. iv *De Tr.*, cap. 21.
 (18) V. Epiph., hæres. 6; Aug., l. xxi *De civit.*, c. 47 et seqq. Hieron., ep. contra Joan. Hierosolymit. Gregor., iv *Dialog.*, c. 44, etc.
 (19) Mag. sup., § B.
 (20) Geunad., l. *De ecclesiast. dogmat.*, c. 2.

assumpsit naturam. Quæ quidem propositio nullam habet dubitationem, quia procul dubio vera. Sed utrum natura naturam, vel persona personam assumpsit? In quæstione est, an natura personam? Quod natura naturam assumpsit ostendere videtur Augustinus, dicens (22): « Illa natura quæ semper genita manet a Patre, naturam nostram sine peccato suscepit ut nasceretur ex Virgine. » Ubi etiam majus videtur dicere quod Pater divinam naturam genuerit. Item, quidquid convenit alicui personarum, convenit vel secundum divinam naturam, vel secundum humanam. Filio convenit fuisse incarnatum. Ergo secundum divinam naturam vel secundum humanam est incarnatus. Sed idem est incarnatum fuisse et factum esse hominem. Ergo secundum divinam naturam, vel secundum humanam factus est homo. Si secundum humanam, ergo natura humana assumpsit humanam; si secundum divinam, et Filius Dei nil est factus quod ipse non sit. Ergo secundum divinam naturam est homo. Sed secundum divinam naturam est Deus. Ergo ex eo est homo ex quo est Deus. Item secundum divinam naturam assumpsit humanam naturam; *Paulo minoratus est ab angelis* (*Hebr.* ii). Ergo secundum divinam naturam minor est angelis. Vel secundum divinam naturam assumpsit humanam naturam; minor est etiam se ipso. Ergo secundum divinam naturam assumpsit humanam. Quidquid convenit uni trium personarum secundum divinam naturam, convenit cuilibet earumdem. Ergo secundum divinam naturam Pater est incarnatus.

Ad hoc dicendum, quod si hæc dictio, *secundum*, notat unionem personæ vel causam, verum est quod Filius secundum divinam naturam assumpsit humanam, id est in natura divina. Vel natura divina fuit in causa, quia est causa cujuslibet boni. Si vero notet conditionem, falsum: non enim ex conditione divinæ naturæ assumpsit humanam. Quod autem divina natura assumpsit humanam, concedunt sancti et doctores nostri, quia *venit ad nos calceata Deitas*. Cui tamen videtur contradicere illa auctoritas (23). « Incarnationem Filii tota Trinitas est operata; solus tamen Filius naturam humanam in unitatem personæ assumpsit. » Item divina natura est incarnata, idem est esse incarnatum et esse factum hominem. Ergo divina natura facta est homo. Item, divina natura assumpsit humanam, et non ab æterno. Ergo ex tempore, et ita cœpit assumere humanam naturam: homo incœpit esse divina natura. Ergo divina natura incœpit esse homo; et ita est homo. Item, divina natura est incarnata, et Verbum quod est divina natura, est factum caro. Ergo divina natura est facta caro. Item, divina natura est idem homini. Ergo est

(21) Mag., iii, d. 5.

(22) Seu Fulgentius, *De fide ad Petrum*, c. 2, ante med.

(23) Concilii S. Toletani. V. etiam Fulgent. sup. cap. 2, etc.

homo. Item, divina natura est incarnata in Virgine. Ergo nascitur, vel nascetur, vel nata est de Virgine. Item, divina natura est Christus, et homo est divina natura. Ergo divina natura est homo. Item, divina natura est iste homo, scilicet Christus. Ergo est homo. Item divina natura est homo qui est Christus. Ergo divina natura est aliquis homo. Ergo est homo. Item, quidquid est, est homo, vel non homo, divina natura est. Ergo est homo, vel non homo. Si est non homo et est unum solum, ergo divina natura nil est quod sit homo, ergo divina natura non est Christus qui est homo. Relinquitur quod divina natura sit homo. Quod si est, ergo divina natura est humana natura, vel naturæ humanæ, quorum utrumque est falsum. Item, divina natura est homo humanitate. Ergo humanitas est in divina natura; quidquid est in divina natura est divina natura. Ergo humanitas est divina natura, et ita humana natura est divina.

(24) Ideo dicitur quod divina natura est incarnata et assumpsit humanam; non tamen divina natura est facta homo, vel est homo, quia tali locutione, ut dicunt, innueretur versibilitas naturæ in naturam, ut una fieret composita natura ex duabus: quod dixerunt Timotheani hæretici. Cum utraque natura plena sit in Christo, **266** concedendum est quod Filius est factus homo, quia unionem naturarum facta est in una persona, et ideo hic recipitur factum, ibi autem nequaquam. Item nota quod, cum dicitur, *Christus est homo*, idem est ac si dicatur, *Christus est humanæ naturæ*, ut ex sequentibus patebit: nam in prædicatione prædicat habitum. Unde patet secundum hoc non esse dandum, *Divina natura est homo*, quia non est humana natura, vel humanæ naturæ. Personam enim non prædicat per se, sicut plerique volunt, sed cum adjuncto, unde recipiunt, *Divina natura est homo qui est Christus*, et *iste homo*; quia tunc significat personam, et *homo est divina natura*, quia in subjecto et cum adjuncto, et sine adjuncto ad personam plerumque solet referri. Ad prædictas argumentationes facile est sumere instantias in similibus.

Si queratur an divina natura assumpserit duas naturas, quia assumpsit humanam quæ est in duabus, id est in corporea et spirituali, scilicet anima; cum sit Dei Filius utrique unitus animæ et corpori, non recipimus ideo quod assumpserit duas, quia neutri earum est unitus in unitate personæ separatim. Nec enim Deus Filius dicitur corpus, nec dicitur anima, cum dicitur homo. Sed acrius instabit quis, cum sit Deus in re tribus modis, per essentiam, per gratiam, per unionem, et in solo Christo fuerit per unionem. (Unde, ut dicit Damascenus, (25) « Tanta fuit unio Dei ad hominem, et hominis ad Deum, ut et Deus diceretur homo, et

A homo Deus. ») Cur non recipitur quod est anima, vel Deus est corpus, cum in utroque sit per unionem? Non enim excogitari potest modus essendi Deo in Christo homine, quo etiam modo non sit in anima Christi et in corpore, cum non sint plures quam qui prædicti sunt. Forte quia, ut dictum est, animæ et corpori simul unitus est in unitate personæ, sed per illos tres modos, neutri separatim, et ideo recipitur quod Deus homo, et homo Deus: non autem ita de anima et corpore. Si quis aliter solvat et melius, non invidio.

At iterum queritur, cum Filius Dei sit in Christo homine per unionem, utrum in eo sit Pater per unionem. Quod si est, igitur sicut Filius est homo, ita Pater est homo, cum uterque sit in humana natura et per essentiam, et per inhabitantem gratiam et per unionem, et ita nullomodo est Filius in humana natura, quo etiam non sit in ea Pater, et Filius et Spiritus sanctus. Quod enim Pater in humana natura sit per unionem ostendit Augustinus super Joannem: « Sicut ego homo vivo propter Patrem cui unior, ita qui manducat, et mihi unitur, vivit propter me. » Alioquin etiam haberetur quod Filius esset in aliqua re aliquo modo in qua non esset Pater, vel Spiritus sanctus, quod puto esse inconveniens. Ideo potest dici quod Filius Dei est in humana natura unione qua ei unitur in unitate personæ. Sed non est Pater in ea unione qua ei uniatur: ipse enim non unitur humanæ naturæ in unitate personæ, sed per unionem quam facit, nam tota Trinitas illam unionem operata est.

CAPUT X.

An natura personam, vel persona personam assumpserit.

(26) Circa has duas propositiones, *Divina persona assumpsit humanam naturam*, *Divina natura assumpsit humanam naturam*, plurimum disputatum est. Quarum priorem absque dubio constat esse veram. Quod etiam altera sit vera rationibus et auctoritatibus est ostensum. Ordo igitur enumerationis ad alias duas compellit nos transire, scilicet, *An natura personam, vel persona personam assumpserit*, quas quidem constat esse falsas, licet ad probationem earum multa soleant induci. Nam anima Christi nunquam fuit quando non esset pars alicujus hominis, nam infundendo fuit creata, et creando infusa sicut et aliæ animæ, et ita a conceptione Christi fuit illa pars alicujus hominis. Similiter et corpus illud, et ex his duobus sufficienter **267** constituitur homo. Hæc duo assumpsit Dei Filius. Ergo et hominem quemdam assumpsit Dei Filius, et ita personam. Ad hoc dicunt quod nec anima Christi nec corpus est pars alicujus hominis. Non enim est pars aliqua ex illis duobus, vel fuit, et quam cito anima illa vivificavit illud, unita fuit Deitas utrique, et corpori et animæ. Alia tamen

(24) Ita Mag. sup. § C.

(25) L. III. *De fid.* c. 4, apud Mag.

(26) Mag. sup., § D et E.

fuit unio carnis ad animam, quam deitatis ad illa duo. Item, Filius Dei assumpsit animam, et anima est persona quia (27) *est rationabilis essentia individua naturæ*; ergo Filius Dei assumpsit personam. Sed dicunt (28) quod anima quandiu vivificat corpus non est persona, id est per se una, ut alludatur origini vocabuli, quia nunquam fuit anima Christi quin esset separata ab ejus corpore, nisi in triduo. Unde non dicitur Dei Filius assumpsisse personam, quia non separatim assumpsit animam.

Item, Filius Dei assumpsit hominem, homo est assumptus a Dei Filio. Ergo aliqua persona. Quod autem duæ primæ sint veræ probatur multiplici auctoritate. Ait enim Augustinus (29) « Si quis non dixerit et crediderit hominem Jesum Christum a Filio Dei assumptum, anathema sit. » Idem etiam Augustinus pluribus locis dicit (30) quod homo est assumptus a Filio Dei; et Propheta loquens de Christo homine dixit: *Beatus quem elegisti et assumpsisti* (Psal. Lxv). Propterea hujusmodi locutio: *Homo est assumptus a Dei Filio*, sive in auctoritate, sive extra ponatur, ita intelligenda est ut hoc nomen homo ad naturam humanam, id est ad animam et corpus, non ad personam referatur: in qua tamen ex vi locutionis magis pro persona ponitur. Unde non est convertibile, *Homo est assumptus a Filio Dei*:

Sed dicit aliquis; Qua potentia potuit Deus facere ut uniretur carni et animæ in conceptione, nonne potuit facere ut prius conciperetur caro, et anima tunc infunderetur, et postea Filius Dei utriusque uniretur: cum propter hoc non detraheretur in aliquo divinæ potentia; nec majoris potentia sit istud quam fuit illud? Imo, etiamsi sit majoris potentia, cum nihil ob hoc derogetur divinæ majestati, et apud Deum nil sit impossibile, quare non potuit facere hoc ut illud? Imo nonne potuit Filius Dei assumere tantum animam sine corpore vel angelum pro redemptione angelorum? Quod si fecisset, quis dubitaret quod Dei Filius tunc personam assumpsisset, et quin aliquid esset factum Filius Dei, et Filius Dei aliquid, quia tunc et angelus factus fuisset Deus, et Deus angelus. Quod si potuit facere, ponatur ita fuisse; jam nulla est questio quin et persona personam, et natura personam assumpsisset. Unde objicitur: Aliquid est Dei Filius, quod nunquam fuit quando non esset Dei Filius, et aliquid est Dei Filius quod fuit quando non fuit Dei filius, quia illud quod constat ex anima et corpore, ex quibus fuit homo antequam unire-

tur ei Deus. Ergo non unum solum est Dei Filius, et ita duo sunt Dei Filius, vel et unum et aliud contra quod est illud (51) « Non tamen duo sed unus est Christus. » Item, aliquid est Dei Filius, nil quod non sit illud est Dei Filius; aliquid semper fuit Dei Filius. Ergo nil est Dei Filius quod non fuerit semper Dei Filius: quod falsum est secundum hoc, quia homo ille est Dei Filius, qui fuit quando non fuit Dei Filius, si præmissa stet positio. Sed per hoc accidit quod aliquid est Dei Filius quod non est Pater, et aliqua substantia est Filius quæ non est Pater, et ita alius est Filius a Patre in substantia, et non convertitur. Ad præmissam questionem nullam novimus solutionem, nisi quam Augustinus docet: « Non quæramus id quod non est, ne id quod est non inveniamus. » Ergo cum Filius statim animam et carnem assumpsit ex quo fuerunt, non quæramus quid fieret si prius essent caro et anima quam essent assumpta. Forte enim impossibile est fuisse factum.

Quæritur quid prædicet hoc nomen homo, cum dico, *Deus factus est homo*, vel *Deus est homo* (32): an personam, an accidens. Si enim accidens, habetur quod Deus non secundum quod est homo est aliquid, sed alicujus 268 modi, sicut Socrates non secundum quod est albus est aliquid, sed alicujus modi; si vero prædicat personam, verum est quod Deus secundum quod est homo, est persona, est substantia, est aliquid. Igitur secundum diversos diversa est intelligentia hujus propositionis. Dicunt enim quidam quod in conceptione Christi ex anima et carne facta est quædam substantia composita quæ est verus homo, et illa cœpit esse Deus et Deus illa, ita tamen ut illius personæ neutra natura esset persona, nec divina, nec humana. Constat enim sufficienter ex anima et carne. Et inducunt auctoritatem Augustini ad confirmationem hujus opinionis. Ait enim (33). « Ille homo ut a Verbo Patri cœterno in unitate personæ assumptus Unigenitus Dei fieret, unde hoc meruit? quod ejus meritum præcessit ut ad hanc excellentiam attingeret? » Alii videtur quod Filius Dei qui prius erat simpliciter persona, in incarnatione manens eadem persona quæ prius, fieret composita, suscipiendo animam et corpus partes sui; et quamvis factus sit hominis persona, non tamen simpliciter persona. Manet enim eadem persona quæ et prius ex duabus naturis, divina scilicet et humana constans, quæ prius erat simplex persona. Inducunt etiam auctoritatem Augustini dicentis (34): « Sic potuit humana natura

(27) Boetius, l. *De duab. naturis*, etc.

(28) Ita inter alios Mag. hic, Hugo Victor., l. ii *Sent.*, c. 12; Abaelardus, etc. V. in notis ad Pullum.

(29) Citat Mag., l. *De symb.*, sed paulo aliter reperitur autem inter serm. Aug., serm. 129, *De tempore* qui est *De fide recta*, sed indubitata auctoritatis non est hic sermo, nec forsitan a catholico doctore conscriptus.

(30) Tract. 23 in *Joan.*, serm. 3, *De verb. Domin.*, *De ag. n. Chr.* c. 11 et 12, *De jds et Symb.*, 4, etc.

(31) Athanas., in *Symb.*

(32) Mag., iii, d. 6, § B.

(33) L. *De prædest. sanct.*, c. 15, et *Enchirid.*, c. 36: Quid natura humana in homine Christo meruit, ut in unitatem personæ unici Filii Dei singulariter esset assumpta? Quæ bona voluntas? cujus boni propositi studium? quæ bona opera præcesserunt? quibus mereretur iste homo ut una fieret persona cum Deo, etc.? V. etiam l. xiii *De Trinit.*, c. 17.

(34) Aug., *ibid.* Mag., iii, d. 7, §. a. Sed quæ ibi prudens omisit, ad saturam hic discipulus propinat.

ungi divinæ, ut ex duabus substantiis fieret una A persona, et sic ex tribus constans, scilicet Deo, carne et anima. »

Quibus utrisque multipliciter objicitur : Aliqua substantia est Christus, et illa semper fuit Christus; aliqua substantia est Christus, et illa non semper fuit Christus; ergo aliqua substantia est Christus, et aliqua quæ non est illa; aut eadem substantia semper fuit, et non semper fuit Christus. Item, aliqua substantia cœpit esse Filius; nulla substantia incœpit, vel incipit, vel incipiet esse Pater. Ergo aliqua substantia incœpit esse Filius, et illa non est Pater. Ergo nulla substantia cœpit esse Filius quæ non sit Filius. Ergo aliqua substantia est Filius, et illa non est Pater. Ergo Filius alius est a Patre in substantia. Ergo et Pater a Filio. Item, illa substantia quæ cœpit esse Christus accepit omnia idiomata humanæ naturæ quæ non sunt defectus culpæ vel pœnæ. In illa igitur cœpit esse substantialis differentia, scilicet rationalitas per quam distat ab omni re alterius naturæ quam sit homo. Ergo illa differentia facit illam substantiam esse aliud a Deo, quia alterius naturæ est Deus quam homo. Ergo substantia illa est aliud a Patre secundum illam differentiam. Ergo est aliud a Filio et Spiritu sancto. Et quidquid est aliud ab una trium personarum, est aliud a qualibet.

Item, Christus secundum quod est Deus est aliquid, et secundum quod est homo est aliquid. Ergo idem vel aliud; non idem, ergo Christus secundum quod est Deus est aliquid, et secundum quod est C homo est aliud. Christus est Deus et homo. Ergo secundum quod est Deus et homo, est unum et aliud. Ergo secundum quod est Deus et homo est duo. Item, Christus secundum quod est homo, est aliud quam Deus. Ergo secundum quod est homo est aliud a Deo. Unus solus est Deus qui est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. Ergo secundum quod est homo est aliud quam Deus qui est Pater, et Filius et Spiritus sanctus : et ita secundum quod est homo non est ille Deus. Item, Christus secundum quod est homo, est aliud quam Deus. Ergo secundum quod est homo est aliud quam Deus. Ergo secundum quod est homo aliud est quam Christus, qui est Deus. Ergo secundum quod est homo non est Christus, qui est D Deus.

Item, Christus secundum quod homo, est aliud quam Deus. Ergo alia substantia vel non substantia: non dicet, non substantia. Ergo secundum quod est homo est alia substantia quam Deus. Ergo secundum quod est homo est alia substantia quam divina. Item, Christus secundum quod est homo est aliud quam Deus, et nil est secundum quod est homo quod ipse non sit. Ergo Christus est aliud quam Deus, et Christus est Deus. Ergo Christus est Deus, et aliud. Ergo est unum et aliud. 269 Ergo duo. Item, aliqua substantia est Christus, et nulla quæ

non sit illa est Christus. Aliqua substantia est Christus quæ est Pater; ergo nulla substantia est Christus quæ non sit Pater. Aliqua substantia est Christus quæ est composita. Ergo aliqua substantia composita vel habens partes est Pater. Item, una sola substantia est et Pater et Filius; aliqua substantia est Filius quæ est nata de Virgine. Ergo aliqua substantia est Pater quæ est nata de Virgine. Ergo substantia Patris nata est de Virgine. Et ita divina substantia, est nata, et genita et crucifixæ. Item, Christus est substantia quæ non est æterna. Christus est substantia quæ incœpit esse. Ergo est substantia quæ non est æterna. Nil est Deus quod non sit æternum. Ergo Christus est substantia quæ non est Deus.

Item, dicit Joannes Damascenus (35) : « Non est communem speciem, id est hominam accipere de Christo, sed est accipere eam de Petro. » Ergo in alia significatione dicitur de Christo quod sit homo, quam de Petro. Ergo et cum Christus sit homo, et Petrus sit homo, non est dandum sub una prolatione, et *Christus, et Petrus est homo*, vel *Christus et Petrus sunt homines* : sicut non dicitur hoc et illud sunt canes, cum in diversis significationibus conveniat eis hoc nomen *canis*. Item, Christus secundum quod est homo est aliquid, est aliqua res, aliqua substantia rationalis vel irrationalis, et ita secundum quod est homo est substantia rationalis, et ita secundum quod est homo est persona, vel tertia in Trinitate, vel alia. Si secundum quod est homo est tertia persona in Trinitate, ergo secundum quod est homo est Deus; si alia, ergo plures quam tres personæ sunt in Trinitate, quia non est Christus aliqua persona quæ non sit in Trinitate.

Item, Christus est substantia. Ergo simplex vel composita. Si simplex, ergo caret partibus. Ergo non habet partes. Non ergo habet partes animam et corpus. Si est substantia composita, ergo non est simplex substantia, aut eadem substantia est simplex et composita. Item, aliquid, quod est Deus, incœpit esse aliquid, aliquid incœpit esse Deus. Ergo Deus incœpit esse aliquid. Item, et hæc anima demonstrata anima Christi et hoc corpus heri incœpit esse aliquid, heri incœperunt constituere aliquid compositum, et sufficienter aliquid incœpit heri constitui ex his duabus partibus sufficienter illius compositi, nulla pars ante heri fuit. Ergo illud compositum heri incœpit esse, et ita aliqua substantia composita heri incœpit esse; illa est eadem Filio Dei, ergo idem Filio Dei heri incœpit esse. Ergo Filius Dei heri incœpit esse.

Item, Pater est aliqua substantia quæ est homo, et ita Pater est substantia quæ est composita cujus partes sunt anima et corpus, et ita Pater est substantia habens animam rationalem et carnem partes. Ergo Pater est homo, quia hoc est esse hominem. Item, Christus aliqua humanitate quæ est in eo, est aliquid, homo vel aliud, non aliud. Ergo

homo : et ita iste homo, vel alius. Si Christus aliqua humanitate est iste homo, ergo hac humanitate est hæc persona, et ita hac humanitate est Deus. Item, Christus est unum et non aliud, vel est et unum et aliud. Si dicat, est unum et non aliud, sed est Deus, ergo est Deus et non aliud; sed est homo, ergo non : si est homo, est aliquid quam Deus. Si dicat, est unum et aliud, quærat an vere dicatur et unum et aliud quam illud est Christus, et ita unum et alterum est Deus, et ita duorum utrumque est Deus, quia alterum ad minus de duobus dicitur.

(36) Sunt et alii qui aliter circa prædicta sentiunt. In incarnatione Verbi personam ex naturis compositam negant, verum etiam hominem aliquem sive substantiam aliquam ibi ex anima et carne ut partibus compositam dissentient, sed sic, illa duo animam scilicet et carnem personæ Verbi unita esse aiunt, ut illis duobus ultimis indumento quodam Verbum Dei vestiretur et mortalium oculis apparet visibilis, qui prius erat invisibilis. Non ergo alia ratione dicitur **270** Deus factus homo, nisi quia veritatem carnis et animæ accepit, quæ in unitate personæ sibi copulavit, non quia illa duo, vel aliqua res ex illis composita, sit una persona cum Verbo, vel sit Verbum. Secundum quos hoc nomen homo habitum copulat vel prædicat, cum dico, *Deus factus est homo*. Quod confirmant auctoritate Apostoli : *Et habitu inventus ut homo* (Philipp. 11). Sunt enim diversa genera habituum, sicut scriptum invenis super illum locum Apostoli : *Et habitu inventus ut homo*, ab Augustino (37). Potest etiam hoc nomen homo poni in designatione personæ humanatæ cum dicitur, *Deus factus est homo*, id est Deus humanatus, ut quasi quid quale notet. Quod ostendit Cassiodorus cum ait (38) : « Factus est, ut ita dixerim, Deus humanatus qui etiam in assumptione carnis Deus esse non destitit. » Licet enim factus sit vel cœperit esse Deus humanatus, non tamen factus est vel cœpit esse Deus, sicut iste incœpit heri bonus esse homo, non tamen incœpit esse homo.

Hæc tamen opinioni videntur obviare auctoritates multæ. Ait enim Augustinus (39) : « Aliud Dei Filius, aliud hominis Filius, sed non alius. » Si ergo est aliud et aliud, ergo est et unum et aliud : et est unum secundum quod Deus, et præter quam quod est Deus nil est nisi homo. Ergo secundum quod est homo est aliud. Et ita in prædictas incidemus objectiones. Item (40) : « Dei Filius aliud de Patre, aliud de matre. » Item (41) : « Cum Filius et Deus sit et homo, alia substantia Deus, alia homo, » quæ omnia ad naturam sunt referenda, ut dicatur alia substantia Deus, alia homo, quia alte-

rius substantiæ, id est naturæ est Deus, alterius secundum [quod est] homo, sicut et interpretatur illud (42) : « Quia forma Dei formam servi accepit, uterque Deus, uterque homo [utrumque Deus, utrumque homo], id est, in utraque natura est idem Deus et homo. » Non enim ad personam referri potest, cum non sit ibi pluralitas personarum. Nec etiam dicendum est quod utraque natura sit Deus. Est enim altera natura, id est divina, sed non altera, id est humana, sed alterius, id est humanæ. Eodem modo volo te accipere illud (43) : « Qui susceptus, et quod suscepit, una est in Trinitate persona. » Natura quæ suscepit, et quæ est suscepta, unitatem personæ, nec divisit, nec variavit. Et ita factum est ut quæ persona in divina natura erat Deus, in suscepta natura esset eadem persona invariata, illud etiam quod fere in omnium ore versatur, *Mansens quod erat, assumpsit quod non erat*, ad naturam debet referri non ad personam, et ita ad naturam ut non dicatur natura esse persona, sed in natura persona.

Obijctur quoque : Christus secundum quod est homo est. Ergo secundum quod est homo est aliquid, vel aliqua, non aliqua; ergo aliquid. Et ita Deus, vel aliud, non aliud; ergo secundum quod est homo est Deus; quod nemo dicit. Cujus objectionis facilis est solutio determinata multiplicitate hujus præpositionis, *secundum*, quæ quandoque notat conditionem naturæ, ut si dicam, Christus secundum quod est homo mortuus est, id est ex conditione humanæ naturæ; quandoque unitatem personæ, ut, Christus secundum quod homo, judicabit, vel secundum quod homo dimittit peccata, id est ipse ens homo judicabit, vel dimittit peccata; quandoque causam, ut Christus secundum quo Deus surrexit, id est quia est Deus surrexit : illa enim potentia ex divinitate fuit non ex humanitate (44). Si ergo notetur unitas personæ, verum est quod Christus secundum quod est homo est aliquid, id est ipse ens homo est aliquid. Si vero notet causam vel conditionem, falsum est; non enim humanitas facit eum quid, nisi quasi per violentiam (sicut quidam dicunt) huic nomini aliquid imponamus significationem aliam quam substantiæ, ut, *secundum quod est homo est aliquid*, id est *alicujus modi, vel alicujus naturæ*.

Item, Christus secundum quod est homo est aliud. Ergo secundum quod est homo est substantia et ita secundum quod est homo est eadem substantia quæ et Deus, vel alia : Si eadem, ergo Christus secundum quod est homo est Deus; si alia, ergo secundum quod est et Deus et homo est et una, et alia substantia.

271 Item, Christus est substantia simplex, vel composita, utrumque videtur esse verum. Nam ea-

(36) Hæc habet Magister, III, dist. 6, § F, etc.

(37) Lib. LXXXIII QQ., q. 73.

(38) A Magist. etiam citatus, d. 8, § K.

(39) L. II contra Felician., c. 11.

(40) Aug. sup. ad Felician., cap. 12.

(41) Aug., l. I De Trinit.

(42) Aug., I De Trinit., c. 7.

(43) Aug., I De dono persever., cap. ultimo.

(44) Hic prudens lector advertat hujus doctrinæ fundamentum pro consequentibus.

dem est substantia quæ et Pater. Cum ergo Pater sit substantia simplex, videtur Christus esse substantia simplex. Cum vero Christus sit homo verus et ita habeat et corpus et animam sicut et alii homines, videtur esse substantia corporea, et ita videtur habere partes sui animam et corpus. Quod et aliter ostenditur, quia Christus habet partem sui et pedes et manus carnales. Aliter enim non haberet verum corpus, sed phantasticum. Et ita est substantia composita ex partibus. Ergo, cum sit homo, habet duas partes ex quibus sufficienter constat, animam scilicet et corpus. Quod si est, inde proceditur: et anima illa et corpus illud incœpit esse et incœperunt aliquod compositum sufficienter constituere absque aliquo extrinseco apposito quod faceret tertiam partem illius compositi cum illis duobus. Ergo aliquid incœpit esse ex illis duabus partibus, et ita illud incœpit esse, cum quælibet illius pars incœpit esse, et illud modo est Deus. Ergo aliquid quod est Deus incœpit esse.

Ad hoc dicunt quod Christus, non secundum quod est homo, est substantia; nec est substantia composita, nec habet animam et corpus partes sui, licet cas sic assumpserit ut in illis appareat visibilis qui prius erat invisibilis (45). Habet quidem caput et pedes, et manus non ut partes sui, sed corpus quod ipsius est. Illud enim corpus cum sit quiddam compositum, partes habet; Christus autem cum non sit nisi simplex, partes non habet.

(46) Quæritur iterum an ille homo cœperit esse, quod videtur probari auctoritatibus sanctorum. Ait enim Augustinus (47): « Habuit aliquando Dei Filius quod nondum habuit ipse homo Dei Filius, quia nondum erat homo. » Item (48): « Sicut nos electi, ita ille clarificatus. Prius enim quam mundus esset, nec nos eramus nec ipse Mediator Dei et hominum Christus Jesus: » Item (49): « Christus, etsi forte recens homo est, tamen Deus æternus est » E contra tamen invenitur: « Puer ille creavit stellas. » Et ipse dicit: *Ego principium qui et loquor vobis* (Joan. viii). Hic ergo notandum quod nomina Christo convenientia secundum humanitatem in subjecto posita maxime in designatione personæ ponuntur. In prædicato vero quandoque in designatione personæ, quandoque in designatione habitus. Sicut ergo persona illa semper fuit ita homo ille, id est persona illa humanata semper fuit, sed non semper fuit homo. Cum ergo dicitur: *Ille homo incœpit esse*, intellige hoc dictum de natura, id est secundum humanam naturam incœpit esse. Nam anima et corpus illius, quæ nomine naturæ intelligimus, cœperunt esse. Ad cautelam tamen futuitatis nunquam siue determinatione respondendum; sed an de natura, an de persona fiat sermo contra importunitatem sophistarum, et ad satis-

factionem minus intelligentium quoties proponitur, distinguere nequaquam est pigritandum.

Item, Christus est substantia visibilis vel invisibilis. Si substantia visibilis, ergo est substantia divina, vel non divina visibilis, si est substantia divina visibilis (non est enim substantia divina non divina visibilis: nam ita esset substantia non divina), ergo divina substantia est visibilis, et ita divina substantia videtur, et ita essentia divina videtur, tangitur, læditur, patitur, mortua est, resurrexit, et ita est incarnata et nata de Virgine. Quare ergo non est nata de Patre? Nil enim obtinet nomen Filii in humanitate quod Deus sit, quod non obtineat nomen Filii in deitate, et ita Pater genuit divinam essentiam, quod multipliciter improbatum est in *Tractatu Trinitatis*. Si vero dicat quia Christus est substantia invisibilis et nil est quod non sit substantia, ergo nil est quod videri possit, quod in cruce pro nobis passum, cuius morte redempti sumus; nil est Christus quod Judæi crucifixerunt: quæ omnia videntur absurda. Item, objici potest difficultas de illis proprietatibus quæ nec conveniunt animæ, nec corpori, nec divinitati, sed composito ex anima et corpore, ut **272 loqui**. Aliquid loquitur mecum, illud scit loqui, in illo est scientia loquendi, in illa scientia est scientia creata. Aliquid ergo loquitur quod est sciens scientia creata; illud est Deus. Ergo aliquid quod est Deus est sciens scientia creata, et ita Deus est aliquid quod est sciens scientia creata, et ita aliquid quod videtur eadem ratione. Item, habet auctoritas: *Quod ex te nascetur Sanctum, vocabitur Filius Dei* (Luc, i). Ergo aliquid natum est de Virgine: illud est Deus. Ergo Deus est aliquid quod est natum de Virgine.

Ideo dixerunt quidam quod nomina convenientia Christo secundum humanitatem in masculino genere ad hypostasim referuntur, in neutro ad essentiam Dei. Unde recipiunt: Christus est passibilis, mortalis, temporalis, visibilis; sed non est passibile, vel mortale, vel temporale. Non tamen recipiunt: *Nil est Christus quod sit visibile*, quia prius removetur per hanc dictionem *nil*, quam ponatur per hoc nomen *aliquid*. Nam hoc nomen *aliquid* ponit essentiam, non personam; hoc nomen, *nil*, removet et personam et essentiam. Unde instant huic argumentationi Christus non est aliquid quod sit visibile. Ergo Christus nil est quod sit visibile. Nam idem est ac si concluderetur: Non est essentia vel persona quæ sit visibilis. Quod falsum est pro persona. Fallacia. Christus non est aliquid quod sit genitum a Patre. Ergo Christus non est essentia, nec persona, quæ sit a Patre genita.

Sed et eis objicitur sic: Christus et est sciens scientia creata, et est sciens scientia increata, ergo vel non est aliquid quod sit sciens scientia increa-

(45) Hæc perstringit Walterus a S. Victore in *l. contra 4 Labyrinthos Galliarum*.

(46) Mag., iii, d. 12.

(47) Tract. 106 in *Joan*.

(48) Idem, tract. 105 in *Joan*.

(49) Idem in *Psalm. lxxxii*, in med. enarrat.

ta, vel est aliquid quod est sciens scientia creata. A Fallacia. (50) Iste monachus erit albus, et iste monachus erit niger, ergo vel non erit aliquid quod erit album, vel erit aliquid quod erit nigrum, posito quod erit monachus albus et monachus niger, sed non afficietur nisi albedine. Item, Christus non est aliquid quod sit sciens scientia creata, et est sciens scientia increata. Ergo est sciens tantum scientia increata. Non ergo est sciens scientia creata. Fallacia primi. Iste monachus non erit aliquid quod erit niger; iste monachus erit albus monachus. Ergo erit tantum albus monachus. Vel ita, iste mons non est aliquid quod videatur ab illis duobus quorum unus videt unam medietatem, alius alteram. Iste mons videtur ab istis duobus. Ergo tantum ab his duobus: quod falsum est, imo etiam ab illis. Sunt tamen qui dicunt hoc nomine *aliquid* poni personam sicut essentiam. Unde recipiunt, *Christus est aliquid quod videtur*, id est aliqua persona, et aliquid quod tangitur et aliquid quod moritur.

(51) Item, Christus secundum quod homo prædes inatus est ut sit Filius Dei, et est id, quod ut sit, prædestinatus est. Ergo Christus secundum quod homo, est Filius Dei. Istud non valet, quia non est id quod, ut esset, prædestinatus est secundum id secundum quod prædestinatus ut esset, et dicitur prædestinatus secundum quod homo, quia a Deo prædestinatum est ab æterno ut ipse existens homo esset Filius Dei. Vel de natura intelligi potest quod fuerit prædestinata, quia prævisum est a Deo, ut illa natura Verbo Dei in unitate personæ uniretur.

(52) Item, secundum quod est homo est creatura quæ est Deus, vel quæ non est Deus: si secundum quod est homo, est creatura quæ est Deus, ergo secundum quod homo, est Deus; si secundum quod homo, est creatura quæ non est Deus, ergo secundum quod homo est aliquid quod non est Deus. Sed nil est secundum quod est homo quod ipse simpliciter non sit. Ergo Christus est aliquid quod non est Deus.

(53) Ad hoc dicendum quod Christus, secundum quod est homo, est creatura, sed non creatura quæ sit, vel quæ non sit, quia nulla relatio post illud est admittenda, neque nominalis neque pronominalis, nisi hæc dictio *secundum* notet unitatem personæ. Item, per hoc nomen *quid* quaeritur de substantia: et ad interrogationem factam de Christo per hoc nomen *quid*, congrue et vere respondetur **273** *homo*; ut, *quid est Christus? homo*. Ergo hoc nomen *homo* substantiam significat, dictum de Christo. Per interemptionem solvitur. Non enim ad *quid est Christus*, vere respondeo *homo*.

(50) V. D. Th. iii, q. 16, a7 ad 4.

(51) V. Mag. iii, d. 8, § E. et d. 11, § C et F.

(52) Mag., iii, d. 11, § A.

(53) Hic sophistarum lusus, et ampla Waltero dicendi seges, contra Petrum utrumque, Lombardum

Item, Christus est Deus et homo, quaerit ut an hoc nomen ibi prædicet substantiam; quod videtur posse probari ratione grammatica, aliter enim nisi utrumque substantiva poneretur significatione, et hoc nomen *Deus*, et hoc nomen *homo*, non copulerentur sibi per conjunctionem; vel nisi utrumque teneretur adjective. Non enim adjectivum significatione subjecto congrue copulatur: nemo enim dicit: Iste homo est congrammaticus, sed homo grammaticus. Eadem ratione videtur dicendum, *Christus est Deus homo*, id est humanatus Deus; ut teneatur hoc nomen *homo*, adjective; non ita, *Christus est Deus et homo*, cum unum nomen substantive, alterum quasi adjective ponatur. Vel, si congrue illud dicitur, quaeritur an Deus et homo fuit Christus, vel Deus et homo est Christus. Unum videtur dici incongrue, reliquum falso. Ideo dicunt quod utrumque quasi adjective ponitur, ut sit sensus, *Christus est Deus et homo*, id est divinæ et humanæ naturæ.

Item, regula est dialecticorum quod nomen æquivoce dictum de aliquibus, falsam facit propositionem in qua de illis sub una dicitur prolatione, ut, *Latrabile et marina bellua sunt canes*; non enim una prolatione duas potest tenere significationes: Eadem ratione cum dissimiliter dicitur *homo* de Christo et Petro, non videtur dandum, *Et Christus et Petrus est homo*. Nam de Petro substantiam (54) prædicat de Christo, habitum, imo videtur dandum, *Solus Christus est homo*, cum illi soli conveniat hoc nomen *homo* in ea significatione in qua dicitur de ipso. Sed theologi hanc regulam non semper observant, quia nec etiam dialectici, ut Aristoteles in libro *Prædicamentorum* ait: « Si quis ea vocet animalia, loquens de vero animali et picto, de quibus æquivoce dicitur hoc nomen *animal* ».

Item, Filius Dei est id solum quod solum ipse ab æterno est: ab æterno est tantum Deus, et Filius Dei est Deus. Ergo est tantum Deus. Non ergo est Deus et homo. Vel, ergo non est homo. Fallacia primi. Tu es id solum quod solum heri fuisti: heri fuisti tantum grammaticus, modo es grammaticus. Ergo es tantum grammaticus. Non: Imo etiam musicus, posito quod nunc primo sis musicus. Item, posito quod nunc primo Filius Dei sit homo, Filius Dei fuit non homo qui ipse fuit, et est; vel qui ipse fuit et non est; non dicitur *qui fuit et non est*; nam inde haberetur, ergo fuit non homo qui ipse desiit esse, et ita fuit aliquid quod ipse desiit esse. Relinquitur ergo quod Filius Dei fuit. *Non homo qui ipse fuit et est*, et ita fuit non homo qui ipse est. Unde proceditur, Filius Dei fuit non homo qui ipse est, Filius Dei est tantum id quod Pater, et Pater est non homo. Ergo Filius Dei est non homo. Forte autem

dum et Pictaviensem.

(54) Hic substantiam accipit pro supposito, seu pro natura ultimo completa et habente suam substantiam.

aliquis quærens subterfugia dicet se non teneri his A cavillationibus respondere; eo quod adajuntur infinita nomina a theologis sicut a dialecticis, ut *non homo, non Deus*, et hujusmodi. Sed audiat Augustinum (55) qui utitur hujusmodi nominibus, dicendo *non genitus*, et quod plus est, *non Filius, et non Pater*; nec miretur cum audierit *non homo*. Fallacia ad prædictam argumentationem. Tu heri fuisti non grammaticus quod ipse es; tu es id solum quod heri fuisti. Tu heri fuisti non grammaticus. Ergo modo es non grammaticus. Nam quemadmodum homo quasi accidentale est cum de Deo dicitur, ita et grammaticum dictum de homine.

Item, posito quod Christus nascitur modo, aliquis homo nascitur. Ergo aliquis homo incipit vivere, et ita aliquid incipit vivere. Ergo illud non vixit, illud est Deus. Ergo id quod est Deus non vixit. Ergo non fuit vivens, et ita non fuit Deus. Eadem ratione posito quod simus in eo articulo quo mortuus est, aliquis homo moritur. Ergo aliquid moritur. Ergo aliquid desinit vivere. Ergo 274 illud vixit, et non vivet, et ita id quod est Deus non vivet; vel, aliquid desinit vivere. Ergo Deus vel non Deus. Si non Deus et unum solum desinit vivere; ergo nil quod sit Deus, et ita nullus homo qui sit Deus. Ideo dicendum quod Christus vivit vita divina quæ ipse est, qua semper vixit et semper vivet; et vita humana quæ in eo est, dum habet animam et corpus. Et quia modo solvitur compagine quæ est animæ ad corpus, modo moritur, id est desinit vivere vita humana, non tamen desinit vivere. Fallacia. Iste obliviscitur aliquam scientiam. Ergo desinit scire aliquam scientiam, et est expressum simile: nam quemadmodum dicitur Christus mori, pro altera vita, scilicet humana qua desinit vivere (unde non necessario inferitur quod desierit vivere; nam hoc esset quod utraque vita desineret vivere), ita iste dicitur oblivisci aliquam scientiam quia aliquam scit quam nesciet. Non tamen modo sequitur *desinit scire aliquam*: quod non potest esse verum, nisi desinat scire omnem quam novit.

Item, Maria habet aliquam proprietatem qua dicitur mater respectu filii, ergo filius habet aliquam proprietatem qua dicitur filius respectu matris. Sed quæ est illa proprietates nisi filiatio? Ergo ipse filiatione est filius Virginis. Sed contra. Illa filiatio non est in deitate, quia nulla forma temporalis potest accidere deitati; nec est in anima, quia anima non potest esse filius; nec est in carne, quia caro non est filius, nec ibi est aliquid constitutum ex anima et carne in quo sit. Ergo ipse non est filius Virginis filiatione. Ad hoc dici potest Christum dici filium Virginis, non tamen filiatione. Sicut divina essentia est Pater, non tamen paternitate est Pater,

et Deus est Creator; non tamen creatione est Creator. Fallacia primi. In creatura est aliqua proprietates qua ipsa dicitur creatura respectu Creatoris. Ergo in Creatore est aliqua proprietates qua dicitur Creator respectu creaturæ. Vel potest dici quod filiatio est in carne, non tamen caro illa filiatione dicitur filius, sed Filius Dei illa filiatione dicitur filius Virginis, sicut apparet per simile. Dicit Augustinus (56): «Accidens, quo dicitur Creator est in creatura et non in Creatore; nec tamen creatura secundum illud accidens dicitur Creator, sed Deus secundum illud Creator; sicut etiam missio temporalis qua Spiritus mittitur ad sanctificandam creaturam, est in creatura, et non in Spiritu sancto, nec tamen dicitur creatura mitti.»

(57) Item, Christus semel natus est de Patre, et semel de matre, et non eadem nativitate. Ergo duobus nativitatibus, et ita duas habet nativitates, et ita bis natus est. Ergo non quotidie nascitur æterna nativitate, aut pluries fuit ea nasciturus. Ideo dicimus quod duas habuit nativitates, et bis natus est, licet hoc ultimum quidam non improbe negaverint. Videtur enim per adverbium notari utramque esse completam.

(58) Item, potuit non assumere illam animam quam assumpsit et illud corpus. Illa duo potuerunt constituere aliquem hominem quem non constituerunt, qui homo potuit non esse Deus, et ita potuit peccare. Ad hoc dicendum quod si de persona fiat sermo, certum est quod homo ille non potuit peccare; si vero de natura, verum est quod ipsa non unita Verbo Dei (quod potuit fieri) potuit peccare; sed quod unita esset Deo et peccaret, nequaquam esset possibile.

(59) Item, Christus est filius Virginis natura humana, aut divina: non divina. Ergo humana natura. Ergo gratia. Ergo est adoptivus filius Virginis. Ergo prius fuit filius, et post adoptatus est in filium: quod falsum est. Nullo modo dicendum est quod Filius Dei sit filius adoptivus, licet sit filius Virginis gratia. Fallacia. Huic infideli confert Deus aliquam gratiam. Ergo ipse est adoptivus filius Dei. Quare autem non sit filius adoptivus dictum est quia ab initio habuit plenitudinem omnium gratiarum (Joan. 1), quia unctus est oleo lætitiæ præ consortibus suis (Psal. xlv), et requievit super eum Spiritus sapientiæ et intellectus, etc. (Isa. xi).

(60) Item, quidquid habet Filius Dei 275 secundum quod Deus per naturam, habet filius hominis secundum quod homo per gratiam. Sed secundum quod Deus, habet omnipotentiam per naturam. Ergo secundum quod homo, habet omnipotentiam per gratiam. Et ita secundum quod homo, habet omnipotentiam: quod falsum. Ideo nota

(55) Libro v *De Trinitate*, c. 6 et 7.

(56) Simile quid habet Aug. l. v *De Trinit.*, c. 16, etc. V. Mag., i. d. 30, § A. et C.

(57) Magister, iii Sent. dist. 8, § B. V. Damas.

l. iii *De fide*, c. 3, in med. cap.

(58) Mag., iii d. 12. § C. et D.

(59) Mag., iii d. 10. § D et E.

(60) Mag., iii d. 14. § C et D

quod, *habere omnipotentiam per naturam*, duo notat: et quid habeat homo, et quomodo habeat. Utriusque quorum causa est deitas. Similiter habere omnipotentiam per gratiam duo notat, unius quorum causa est humanitas, modi scilicet habendi per gratiam; sed non est causa alterius, scilicet habiti vel habendi. Non enim est causa quare sit omnipotens, sed quare ei gratia sit quod Deo est unita. Unde: si sine verbo posse dici sustineret ratio grammaticæ locutionis, unius, diceretur non repetito verbo: *Quidquid habet Filius Dei secundum quod Deus per naturam; filius hominis secundum quod homo per gratiam*, ut notaret hæc dictio *secundum causam modi, non habiti*. Unde instandum est huic argumento: Christus secundum quod homo habet omnipotentiam per gratiam. Ergo secundum quod est homo habet omnipotentiam. Fallacia. Christus incœpit habere omnipotentiam per gratiam. Ergo incœpit habere omnipotentiam. Quod autem prima sit vera, ita ostenditur: Christus habet omnipotentiam per gratiam, non ab æterno habet eam per gratiam. Ergo incœpit eam habere per gratiam.

CAPUT XI.

An Christus sapientia creata scivit omnia quæ scivit divina scientia.

(61) Cum vero Christus assumpsit animam et corpus, utriusque defectus assumpsit quos oportuit, et decuit eum suscipere omnia idiomata utriusque; unde et sapientiam (quæ proprie est in anima) habuit creatam qua sapiens fuit, et ea scivit quæcunque scit sapientia increata, quæ est id quod ipse; quia ab æterno sapiens est et Pater et Filius et Spiritus sanctus. Objicitur: Anima Christi scit quidquid Deus scit, nec potest perfectius scire quam sciat. Ergo æqualis est Deo in scientia. Ergo non in omni bono majorem habet sufficientiam Creator quam creatura. Dicimus primam argumentationem ideo esse falsam; quia licet anima Christi sciat quidquid Deus scit, non tamen adeo perspicaciter sicut Deus; et quod omnia scit, hoc ipsum habet a Deo, et ideo ei non æquatur. Sicut iste habet quotcunque, et tam pretiosa sicut ille, non tamen par est ei, in divitiis, quia hæc omnia habet ab illo.

(62) Item, quæritur an Jesus profecerit sapientia humana, et ideo magis sapiens fuerit uno tempore D quam alio: quod videtur posse haberi ex dictis Evangelii: *Jesus proficiebat aetate et sapientia (Luc. ii)*. Isaias etiam loquens ait de Christo: *Prius quam sciat puer nominare patrem aut matrem, accipiet spolia Samariæ (Isa. viii)*. Ubi videtur innuere quod etiam Christus aliquid nescierit: quod a veritate longinquum est. Sed ita dicitur Jesus profecisse sapientia, sicut episcopus proficit in suo episcopatu, quia multi prædicatione ipsius et doctrina proficiebant; vel quia secundum hominum opinio-

(61) Mag., II, d. 14, § B. : Dicimus animam Christi per sapientiam sibi gratis datam in Verbo Dei cui unita est (unde etiam perfecte intelligit), omnia scire quæ Deus scit.

A nem videbatur proficere, et ita se habebat ac si patrem et matrem ignoraret, qui tamen omnium notitiam habebat etiam super humanam sapientiam. Unde de eo dicit Jeremias: *Norum faciet Dominus super terram; mulier circumdabit virum gremio uteri sui (Jerem. 31)*. Nam a principio nativitatis fuit vir, non ætatis, sed sapientiæ perfectione.

Item, Christus ante incarnationem erat tantum sapiens æterna sapientia, in incarnatione cœpit esse sapiens humana sapientia, nec desiit esse sapiens divina. Ergo plus fuit sapiens post incarnationem quam ante. Fallacia. Diligendus erat Deus antequam incarnaretur, tantum quia Deus; post fuit diligendus quia homo, nec desiit esse diligendus quia Deus. Ergo magis fuit diligendus post quam ante. Vel iste calefiebat 276 heri uno solo calore scilicet medicinæ; modo calefit et calore medicinæ, et calore solis. Ergo magis quam ante.

Item, quidquid scit Deus scit anima Christi, Deus scit mundum creare et animam Christi. Ergo anima Christi et scit mundum creare et se. (63) Item, Deus scit mundum creare, et anima Christi scit, vel non scit idem. Si scit idem, ergo anima Christi scit mundum creare; si vero non scit idem, ergo aliquid scit Deus quod non scit anima Christi. Ad hoc dicendum quod hoc verbum *scit* cum hujusmodi infinitivis notat habilitatem quamdam illius rei exercendæ, quæ significatur per verbum convenire rei de qua agitur. Ut *iste scit disputare*, id est habilitatem quamdam habet, secundum quam idoneus est disputare. Sed hoc non est dandum quod anima Christi sciat peccare; non enim potest peccare; scit tamen peccare, id est habet scientiam cui subjectum est omne peccatum; et scit creare mundum id est habet scientiam mundi creati, et scit creare se, id est scit qualiter ipsa fuerit creata. (64) Si vero quærat quare animæ non est data potentia sine mensura sicut et scientia, ideo quia naturaliter capax est scientiæ, non est naturaliter capax potentiæ; et ideo illud datum est ei sine mensura cuius naturaliter est capax.

CAPUT XII.

An Christus habuerit charitatem modo viæ, vel modo patriæ: ubi determinantur quæ ad charitatem Christi pertinent.

(65) Sicut anima Christi habet scientiam sine mensura quæ est donum gratuitum, ita habet quatuor cardinales virtutes; habet etiam charitatem qua nulla est perfectior. Fidem autem et spem non habet nec habuit, quia non habuit charitatem modo viæ, sed modo patriæ, et ubi est perfecta cognitio, non est fides; similiter ubi est certitudo rei, non est spes. Sed objicitur: Christus credidit et speravit. Unde: *In te, Domine, speravi (Psal. xxx)*, et *Credidi propter quod locutus sum (Psal. cxv)*. Ergo

(62) Mag., III, d. 13.

(63) Mag., III, d. 14, § B.

(64) Mag., III, d. 14, § C.

(65) Mag., III, d. 23, et dist. 26, § C.

habuit fidem et spem. Fallacia. Petrus qui est in patria credit et sperat resurrectionem corporum. Ergo habet fidem et spem. Item, Christus habuit ordinatam charitatem. Ergo magis dilexit Deum quam se, et proximum sicut se, sed ipse erat Deus, ergo se dilexit plusquam se, et proximum sicut Deum. Ergo inordinatam habuit charitatem. Item, Christus erat verus doctor et summus. Ergo quo ordine docebat haberi charitatem et eam habuit, vel non bene habuit vel docuit : sed hoc ordine docebat debere haberi, ut primo diligeretur Deus, secundo propria anima. Ergo ita habuit charitatem. Ergo plus dilexit sese Deum quam se hominem. Item, Christus faciebat quæ docebat, et e contrario, et nil docebat vel faciebat quod non facere vel docere poterat. Ipse docebat Deum plus esse diligendum quam propriam personam : Ergo plus diligebat Deum quam se. Item, Christus habuit perfectam charitatem. Ergo proximum perfecte dilexit. Ergo ad id quod se ; sed non ad aliud, vel propter aliud se dilexit, nisi quia ipse erat Deus. Ergo ad hoc dilexit proximum ut esset Deus, sed impossibile erat proximum hoc esse. Ergo non sic erat diligendus. Item, Christus habuit charitatem modo patriæ non modo viæ. Ergo non habuit ad merendum, quia patria non est locus merendi, sed recipiendi. Ergo Christus non meruit charitate quam habuit. Item, Christus habuit charitatem in via ad merendum, in patria non habuit ad hoc, quia tunc non potuit mereri. Ergo ad alium usum habuit in via quam in patria.

Ad prædictorum solutionem dicendum est quod Christus neminem dilexit charitate, nisi quem sciebat prædestinatum esse ad vitam : et ordinatam habuit charitatem, in hoc quod plus dilexit se secundum quod erat Deus, quam secundum quod erat homo, et proximum dilexit sicut se, id est ad id in quo se, non tamen **277** ad omne id, nec ad hoc ut uniretur Verbo Patris in unitate personæ. Fuit autem Christus in via non eo modo quo alii homines : nam esse in via proprie est esse in itinere revertendi ad patriam, vel per poenitentiam, vel alio modo ; et tractum est a filiis Israel egredientibus de Ægypto, et venientibus ad terram promissionis, id est Jerusalem. Nam et nos de Ægypto, id est de afflictione, vel mœrore, sive tenebris hujus sæculi exeuntes, futuram civitatem, id est Jerusalem, scilicet visionem pacis inquirimus, non habentes namentem mansionem (*Hebr. xiii*). Christus autem non fuit hoc modo in via, quia qui non recessit, non est reversus. Christus autem non recessit, quia non habuit peccatum, nec actuale nec contractum. Fuit tamen in via, id est in cursu mortalitatis et passibilitatis, quia, *Exultavit ut gigas ad currendam viam (Psal. xviii)*, et, *De torrente in via bibit (Psal. cix)*. Qui autem non habent charitatem, in via non sunt, quia viam civitatis habitandæ non inveniunt, imo sunt in invio. Nec est mirum si Christus ex charitate potuit mereri in via, quod non potuit

in patria. Nam etiam sic est in aliis hominibus: Item, Christus semper habuit parem charitatem. Ergo quoscunque dilexit, pari charitate dilexit. Ergo matrem suam et Petrum pari charitate dilexit. Ergo inordinatam habuit charitatem, quia etiam inter proximos habenda est distinctio, eo quod magis diligendi sunt parentes quam alii. Item, semel dilexit charitate Petrum. Ergo et semper. Ergo et quando Petrus peccavit mortaliter. Sed tunc non diligebat Petrus Deum. Ergo tunc non erat dignus diligi a Deo. Item, Deus diligit omnem suam creaturam, qui nil odit eorum quæ fecit. Ergo diligit Judam. Ergo dilectione temporali, vel æterna: Si æterna dilectione, ergo charitate, ergo ad vitam ; si dilectione temporali, ergo dilectio temporalis fuit in Christo. Item, Christus diligit hunc electum qui modo non habet charitatem, nec est dignus diligi modo ; et non diligit illum qui est reprobus, et tamen habet charitatem et est dignus diligi. Sic ergo diligit non dignum diligi, et non diligit dignum diligi ; ergo inordinate diligit. Item, majorem apponit charitatem huic cui minorem præparavit coronam, quam illi cui majorem, et minimum augmentum charitatis superat omnia munera quæ in presenti vita possunt homini conferri. Ergo magis diligit istum quam illum. E contrario tamen ab æterno majus bonum præparavit illi quam isti. Ergo ab æterno magis dilexit ; quemcunque ab æterno dilexit diligit modo. Ergo modo magis istum quam illum. Item, iste magis diligit Deum quam ille, et qui magis diligit debet magis diligi. Ergo magis diligitur a Deo iste quam ille, quod falsum est, quia majus præparatum est illi.

Item, ab æterno voluit Deus ut huic apponeretur gratia in tempore, et Deum apponere gratiam huic est ipsum diligere eum. Ergo Deus ab æterno dilexit istum. Non ergo ab æterno odio habuit ; quod falsum est. Ipse enim ab æterno Jacob dilexit, Esau autem odio habuit. Iste autem reprobatus est, licet modo bonus. Item, Petrus aliquando fuit magis bonus, aliquando minus bonus, et auctoritas habet : *Qui plus diligit, plus diligitur* ; Ergo quia quando magis bonus erat magis diligebat, et quando minus bonus erat minus diligebatur. Et Christus nunquam nisi charitate dilexit Petrum, ergo majori charitate aliquando dilexit Petrum, et aliquando minori. Non ergo semper parem habuit charitatem. Item Christus aliquando dilexit Judam æterna dilectione, et tunc Judas diligebat eum charitate. Ergo tunc erat Judas dignus diligi æterna dilectione. Ergo tunc erat dignus diligi a Deo æterne. Ergo et Deus tunc diligebat eum æterne.

Præmissarum objectionum difficile est snmere solutionem nisi hujus verbi *diligere*, prout de Deo dicitur, multiplex distinguatur significatio. Sciendum ergo quod hoc verbum *diligere* dictum de homine, duo potest notare : vel interiorum affectum, **278** vel exteriorum effectum. Ut cum dicitur : *Iste diligit istum*, potest intelligi quod motu pro-

veniente ex charitate movetur ad diligendum illum, A quod ad interiorum pertinet affectum; vel quod ministret ei temporalia beneficia, quod pertinet ad exteriorum effectum. (66) Cum ergo dicitur hoc verbum *diligere* de Deo secundum divinam naturam, non notat motum aliquem qui sit in Deo, quia nil tale cadit in divinam essentiam, sed effectum dilectionis Dei, id est quæ est Deus, notat. Unde tot possunt huic verbo assignari significationes, cum de Deo dicitur, quot sunt effectus dilectionis divinæ, et quia sunt ejus tria notabilia signa, scilicet conservare in proprio esse; gratiam in tempore apponere; ad vitam prædestinare; cum dicitur, *Diligit istum*, si secundum divinam naturam sumitur dilectio, unum istorum intelligitur, vel quod servet in proprio esse, et ita omnem creaturam suam diligit; vel quod apponat gratiam, quod facit solis rationalibus creaturis, licet non omnibus, tamen tam electis quam reprobis; vel quod prædestinavit ad vitam, quod solis rationalibus creaturis, et hæc ultima est præcipua dilectio pro qua sola recipitur quod Deus semper dilexerit Jacob et Petrum, et ab æterno, et quando Petrus erat in mortali peccato et antequam Petrus quidquid esset prorsus. Quibus propositionibus probatur divina essentia, et subinuntur quidam effectus in creaturis. Idem est enim: *Deus dilexit Petrum ab æterno*, ac si dicerem: *Deus est Deus cujus voluntati subsuit ut Petro in tempore apponeret gratiam, et conferret in futuro coronam*. Et propter hanc solam dilectionem dicitur Deus aliquid diligere charitate, quia neminem charitate semel dilexit, quem non semper dilexerit, et quem non ad vitam æternam dilexerit. Et e contrario propter reliquas duas dilectiones non est dicendum quod Deus ab æterno dilexerit Judam, vel irrationabilem creaturam, vel quod charitate hæc dilexerit. Imo nulla dilectione ea dilexit, nec temporali, nec æterna: quod videretur per ablativum aliquid attribui Deo. Tali autem propositione potius creaturæ sit attributio quam Creatori. Solus enim terminus ponitur, sicut cum dico, *Deus creavit omnia*, licet quidam dicant tali propositione sicut et præmissa prædicari divinam essentiam principaliter et subinunt effectum, ut sit sensus, *Deus ab æterno dilexit Judam*, id est Deus est Deus cui ab æterno placuit ut Judas esset in tempore et ei gratia apponeretur. Alii dicunt quod nec ista, nec illa aliquid probatur nisi solus terminus: qui securius incedunt licet non adeo vere.

Solet quæri de motu illo naturali quo Dominus dilexit matrem suam, an meritorius illi fuerit. Ad quod dicendum quod per se consideratus, meritorius non fuit; si vero conditus fuit charitate, meritorius existit. Solet etiam quæri an plus dilexerit Dominus Petrum quam Joannem. Videtur quod plus Joannem quia ipse de fonte Dominici pectoris

plenus hant; et de ipso legitur quod, « Virgo est electus a Domino, atque inter cæteros magis est dilectus, » et ejus consobrinus fuit. Unde si Christus illum ordinem conservavit charitatis quem docet Ambrosius (67), plus tenebatur eum diligere ratione cognationis quam Petrum, cui non erat junctus linea consanguinitatis. Cum enim duodecim tantum fuerunt apostoli in ejus consortio, quinque eorum fuerunt cognati Domini. E contrario tamen plus videtur dilexisse Petrum quia eum constituit principem apostolorum, et dedit claves regni cælorum. Ideo dicunt fere omnes quod familiarius dilexit Joannem, plus tamen, id est majori affectu Petrum, utpote a quo plus diligebatur. Dicit tamen Augustinus super Joannem (68), per Joannem intelligi contemplativam vitam; per Petrum activam, et ita plus dilexisse Joannem quam Petrum, eo quod plus dilexit hanc vitam quam illam. Plus tamen ad litteram dilexit Petrum quam Joannem (69). Nec enim astrictus erat Christus ordini charitatis qui observatur in via, cum ipse haberet charitatem modo patriæ.

279 Nec dicitur Joannes plenius cæteris hausisse, eo quod plura cognovit. Tunc enim forte plus dilexisset (nam qui plus cognoscit plus diligit), sed quia in mensa cœnæ propinquier erat Domino, loco, quam Petrus, qui aliquantulum erat remotus. Ideo et cum Dominus ab uno eorum se dixisset tradendum, Petrus cum non posset secreto quærere a Domino quisnam esset qui traderet eum, eo quod remotus erat, intimavit Joanni, qui juxta Dominum sedebat, ut ab eo hoc quæreret, quod et fecit Joannes quasi inclinans se ad aurem Domini, nec propter aliud in cœna dicitur supra pectus Domini recubuisse. Imo nec etiam si plus cognovit plus dilexit, quia hoc intelligitur de his qui sunt in patria; vel ad habitum referuntur, qui habitior est cognoscere, habitior est diligere. Patet itaque ex prædictis quod in Deo, secundum quod Deus, nullus affectus, nullus motus est, et quod neminem diligit charitate nisi prædestinatum ad vitam, sicut nec illi qui sunt in patria, nec etiam existent s in via, cui revelatum est qui sint prædestinati, qui reprobis, si forte aliquis in via habeat horum notitiam.

Sed notandum quod hoc nomen *charitas* tria significat quæ hic necesse est distinguere; quandoque Spiritum sanctum, vel virtutem animi secundam alios; quandoque motum animi procedentem ex causa; quandoque opus charitatis, ut cum dicitur: *Majorem charitatem nemo habet*, etc. (Joan. xv). Christus ergo semper habuit charitatis plenitudinem, nec potuit in eâ proficere aut deficere. Unde verum est quod eadem charitate, quæ nec intendi poterat aut remitti, omnes electos dilexit; quosdam tamen magis, quosdam minus secundum differentiam præmiorum quæ erat collaturus: sicut sol eodem calore, qui nec intenditur nec remittitur

vergendo.

(69) Mag. iii, d. 31, § D.

(66) V. Mag., d. 32.

(67) Ad illud Cantic. II: *Ordinavit in me charit.*

(68) Aug., tract. ult. in Evangel. Joan., ad finem

calescit Indos et Britannos, et tamen magis bos quam illos, quia sicut non est variatio in sole, sed in regionibus secundum situm earum, ita nec in Dei dilectione, sed in diligentibus Deum (70). Potest tamen dari quod Christus majori charitate dilexit unum quam alium, id est motu charitatis intensiori movebatur ad diligendum Petrum quam Linum. Nam dispares motus charitatis fuerunt in Christo procedentes ex eadem charitate manente immobili. Verum est quod Christus aliquando dilexit Petrum quando non erat dignus diligi, et non dilexit Judam qui erat dignus diligi. Non tamen inordinatam habuit charitatem; nam *diligere* dicitur æquivoce, ut dictum est.

Si quaeritur an Christus interiori motu charitatis movebatur ad diligendum Petrum, quando magis erat bonus, et concedatur, quia verisimile est, et objicitur idem de Petro, qui est in patria, quod majori motu charitatis movebatur modo ad diligendum istum quam cras, quando erit minus bonus. Et ita variatur quotidie motus charitatis, in his qui sunt in patria, secundum variata hominum merita. Ad quod dicendum quod Christus non movebatur aliquo motu ex charitate ad aliquem diligendum secundum præsentem iustitiam, nisi secundum eam in qua erat discessurus, et secundum quam erat remunerandus. Sciebat enim de quolibet quanto præmio esset remunerandus, et ita non variabantur motus charitatis in eo; licet unus major alio, tamen nullus major uno tempore quam alio: ita etiam de Petro.

CAPUT XIII.

An Christus pariter meruerit omnibus suis operibus.

(71) Cum Christus charitate sua mereretur, et majori motu charitatis movebatur ad diligendum matrem quam Petrum, ergo plus merebatur illo motu quam isto, quia in majori motu, majus meritum. Item, Christus non diligebat nisi prædestinatos; nos tenemur diligere et reprobos et prædestinatos. Ergo ampliorem tenemur habere charitatem quam Christus habuit. Quod potest habere instantiam in his qui sunt in patria. Item, per plura opera meritoria meruit Christus in passione quam ante, et plura opera meritoria fecit. Ergo plus meruit. Item (71^a): « Nil nasci profuit nisi redimi contigisset. » Ergo redimendo plus meruit quam nascendo. Ergo hoc opere plus meruit quam illo. Quod autem unus motus charitatis fuerit in Christo intensior alio, patet quia ita fuit in motibus voluntatis: nisi enim majori motu voluntatis voluisset crucifigi (72), quam loqui Samaritanæ, non dixisset: *Desiderio desideravi manducare hoc Pascha*, (*Luc. xxii*) etc. Item, tantum meruit Christo

A uno opere quantum quolibet alio. Ergo tantum meruit loquendo mulieri Samaritanæ ad puteum, quantum et opere passionis; sed opere passionis meruit nobis apertionem januæ, aditum paradisi, ergo et opere colloctionis. Quod autem meruit loquendo mulieri ita ostenditur: Omnis ejus actio nostra fuit instructio; omne opus quod fecit ad nostram salutem retulit. Ergo omne quod fecit ex charitate fecit. Ergo omni opere quod fecit meruit. Item, tantum meruit Christus uno opere quantum et quolibet alio. Ergo adeo sufficiens fuit unum opus illius ad nostram redemptionem quam quodlibet aliud; vel, ergo adeo necessarium fuit unum opus illius ac aliud. Item: « Ubi major lucta ibi major corona, » plus luctatus est Christus et laboravit in passione, quam in alio aliquo opere. Ergo plus meruit illo opere quam alio aliquo. Quod etiam ostendit Augustinus sic (75): « Humilitas passionis fuit meritum exaltationis; exaltatio præmium humilitatis. » Econtrario tamen probatur quod omnia opera Christi fuerunt pariter meritoria. Item, majus præmium meruit uno opere quam alio, et nullum opus ejus fuit meritorium nisi ex charitate. Ergo unum opus ejus ex majori charitate processit quam aliud. Ergo aliquando habuit majorem charitatem, aliquando minorem, et in charitate profecit et tepuit.

Ad prædicta dicendum quod Christus meruit sibi et suis, et quidquid meruit sibi a prima conceptione meruit, in qua tantam pleitudinem gratiarum habuit ut in nullo proficere posset. Unde dicit Gregorius (74): « Non plus meruit per crucis patibulum quam ante a conceptione per gratiam virtutum. » Extunc enim meruit sibi glorificationem carnis et impassibilitatem animæ per charitatem, quam ita plene habuit quod non postea plenius (75) Nobis autem per passionis opus meruit apertionem januæ et redemptionem animarum a diabolo a peccato et a pœna, et regni reserationem, ut amota ignea rhomphæa libere pateret introitus et deletionem chirographi dati a Patre, quod nemo conspectui ejus præsentaret se, nisi tanta inveniretur in aliquo homine humilitas obedientiæ, quanta in Adam reperta fuerat superbia inobedienciæ.

D Utrum autem et ante passionem hoc meruit nobis, hic quaeritur; habetur enim ex auctoritate: *Nil nasci profuisset nisi redimi contigisset*. Et ita nativitatis vel conceptionis opere nil meruit nobis, sed sola passione. Econtrario tamen sic: Quidquid fecit Christus in humana natura, ad nostram salutem inflexit et pro nobis fecit ex dilectione quam habebat erga nos, et illa dilectio nec deficere potuit, nec proficere. Ergo ex quanta charitate pro

(70) V. Mag., III, d. 72

(71) Mag., III, d. 18.

(71^a) In cant. *Exultet*, Sabb. sanct. in bened. cerei paschal.

(72) Eadem habet supra dist. 3, c. 24.

(75) Aug. tractat. 104 in Joan. V. l. II contra

Maxim., c. 5, et I. III, c. 2.

(74) Hom. 6 in Ezech. Illud tamen dictum est a Magistro ad sensum Gregorii, verbis illius non expressis.

(75) Mag., III, d. 18, § A.

nobis dignatus est nasci de Virgine, ex tanta dignatus est pro nobis pati in cruce. Ergo tantum meruit hoc opere nobis, quantum illo, vel neutro illorum nobis meruit. Item, tantam obedientiam tantam voluntatem patiendi pro membris habuit a conceptione quantum et quando accessit ad mortis tolerantiam. Ergo tantum meruit membris a conceptione, quantum et in passione. Ergo tantum meruit nascendo, quantum et patiando. Item, nullum opus fecit ex majori charitate vel pro se vel pro nobis, quam aliud, et nil meritorium est nisi ex charitate. Ergo nil meruit vel sibi vel nobis aliquo opere quod non meruit quolibet alio opere.

Econtrario tamen habetur de auctoritate quod *penes parem voluntatem consistit par meritum*. Unde potest sumi quod penes dispares voluntates **281** dispar meritum: unde potest haberi, quia quam magis intensa voluntate voluit pati quam Samaritanæ loqui, plus meruit illo opere quam illo. Sed si plus meruit hoc quam illo, non ergo ex pari radice charitatis processerunt hæc opera. Item magis voluit pati quam Samaritanæ loqui, et utrumque voluit ex charitate. Ergo magis voluit hoc ex charitate quam illud. Ergo ex majori charitate voluit hoc quam illud. Non enim videtur unus motus voluntatis intensior alio, dum utrumque sit in charitate, nisi et motus charitatis, unde procedit major motus voluntatis, intensior sit illo motu charitatis unde procedit minor motus voluntatis. Quod si est, opus procedens ex minori motu voluntatis, et ex minori motu charitatis, minus meritorium est illo opere quod procedit ex majori motu charitatis, et ex majori motu voluntatis. Nam ubi major motus vel intensior sive charitatis sive voluntatis, majus est meritum. Quis autem dicit Christum pari motu voluntatis et pari motu charitatis voluisse quæcunque opera voluit, ut ita dicat omnibus operibus eum pariter sibi meruisse? Quis etiam dicit Christum unum opus voluisse majori voluntate, ut pati, et aliud minori motu voluntatis, ut Samaritanæ loqui, et tamen illa duo opera paribus motibus charitatis dilexisse? Inde enim sequeretur repugnantia. Nam quia pares essent motus charitatis in illis operibus, paria essent merita; et quia dispares motus voluntatis, disparia merita. Nam, sicut de auctoritate habetur quod *penes parem charitatem est par meritum*, ita etiam quod penes disparem voluntatem dispar meritum. Si quis hic dignum solutione sapit, Deus hoc ei revelavit. Sufficiat ergo mihi principium dubitationis dedisse, licet splendorem solutionis non sit facile mihi, cum a nullo audierim, tradere.

Quod autem dictum est: Per plura meruit, ergo plus meruit, non valet; quia illa merita quæ in passione habuit non fuerunt majoris efficacæ, quam

illa quæ habuit a conceptione ad promerendum sibi. Sicut et per plura meruit Zachæus quam vidua, quia plura bona opera fecit, non tamen plus meruit. Quod iterum dicitur Christus habuisse luctam in passione, falsum est: libenter enim ad martyrium accessit, sicut ipse ait: *Desiderio desideravi* (Luc. xxii), etc. Nec si hoc verum esset, tamen sequeretur quod plus meruit, quia dictum est supra quomodo illa auctoritas exponi soleat.

(76) Item: *Christus factus est obediens Patri usque ad mortem, propter quod exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen* (Philipp. ii). Hoc sic exponit Augustinus (77), id est Deus ab æterno providit quod ille in tempore ens homo haberet nomen quod est super omne nomen, id est Deus. Queritur utrum hoc meruit Christus in humana natura; nam in divina nil meruit; quod videtur Apostolus velle, qui dixit, *Propter quod*, etc. Ergo Christus secundum humanam naturam meruit uniri Filio Patris, quod falsum est. Ad ejus enim excellentiam per merita nunquam potuit attingere humana natura, sed per gratiam. Ideo dicimus quod hoc non meruit Christus, sed meruit manifestationem hujus rei, quæ facta est post resurrectionem; non ante, quando purus homo putabatur, quia dicitur res esse vel fieri, quando dicitur aut manifestatur eam fieri.

CAPUT XIV.

An cui datum sit ut fieret Filius Dei, et si Christus in humana natura meruit hoc accipere, an in divina.

(78) Et iterum queritur, an alicui datum est per gratiam ut esset Filius Dei? Quod si est, ergo vel naturæ, vel personæ: non naturæ humanæ, quia non natura humana est Filius Dei; nec divinæ, quia nil accepit per gratiam divinæ naturæ; ergo personæ datum est ut esset Filius Dei: non alii personæ quam Filio: ergo Filius Dei per gratiam accepit ut esset Filius Dei: ergo ex tempore est Filius **282** Dei, et non ab æterno. Ad quod dicendum quod Augustinus et Ambrosius videntur sibi contradicere in hac datione nominis (79). Augustinus enim aperte dicit quod Christus homo per gratiam accepit ut ipse existens homo vel subsistens in humana natura et sit, et nominetur Deus. Hoc tamen non meruit, quia non meruit humana natura uniri Verbo Dei: meruit tamen per obedientiam passionis quod sustinuit in humana natura, ut evidens fieret illum hominem exaltatum, id est divinæ naturæ unitum. Quod quidem licet verum esset ante resurrectionem, tamen incognitum erat hominibus et demonibus. Ambrosius tamen dicit (80) istud nomen Deo donatum, non homini. Non tamen contradicit (81), quia Augustinus loquitur de gratuita datione, quæ est ex tempore et facta est in homine: Ambrosius

(76) Mag. hic, §. C.

(77) L. ii *Contra Maximin.*, etc., ut supra, extat in gloss., ibid.

(78) Mag. supra, § C.

(79) Ut supra.

(80) Auctor. *Comment. ad cap. ii ad Philip.*, et est in glossa ad idem cap.

(81) Sic conciliat Magister supra.

de naturali datione quam ab æterno habet Filius Dei, ut sit Filius Dei per generationem. Cum ergo quærit aliquis proterve, an alicui datum sit ex tempore quod sit Filius Dei? nunquam simpliciter respondendum, ne sugillet quis arctando circa personam, vel naturam. Sed hoc respondendum, humanæ naturæ est datum, ut uniretur Filio Dei ex tempore, non dico quod esset ut ipse sit Filius Dei, Christo datum est in tempore ut ipse ens homo sit Filius Dei, non ut sit Filius Dei. Hoc enim æternum, illud temporale: hoc naturali datione habet, illud gratuita: hoc per divisionem dicitur, illud per compositionem: hoc in divina natura habet, illud in humana.

Item Christus in humana natura meruit manifestationem nominis sui secundum quod Deus, ut dicit Ambrosius (82). Cum enim ab æterno esset Filius Dei, non tamen ante passionem, etiam secundum quod erat Dei Filius, manifestum erat quod esset Filius Dei: et hoc manifestum est per passionem: ergo in humana natura meruit aliquid quod recepit in divina natura. Meruit enim per passionem ut notum fieret non tantum de humana quod esset unita Deo (quod non erat cognitum licet foret verum), imo etiam quod Filius Dei esset Filius Dei Patris, quod licet ab æterno foret verum, erat tamen incognitum, quod tunc nihil sciebatur de Trinitate ante adventum Christi. Ad quod dicendum quod, etsi Deus hominibus per cultum innotuit, non ideo aliquid ei accrevit. Si enim Christus modo a nullo coleretur secundum quod Deus, non ideo aliquid ei accresceret, nec minus beatus esset. Ipse enim est Deus qui non mutatur, nec honorum meorum eget, nec in se exaltatur, sed in te quod est potius te exaltari in illo. Nihil ergo accrevit divinæ naturæ per passionem Christi, licet Trinitas manifestaretur quæ prius erat omnino ignota hominibus.

Item quæritur an Christus meruerit vitam æternam? Quod videtur, quia erat homo in via positus et adultus, et charitatem habens qua merebatur. Ergo et vitam æternam merebatur. Item, non potuit Christus esse homo qualis fuit, scilicet mortalis et passibilis, nisi haberet virtutes, et non potuit eas habere otiosas, existens mortalis et passibilis, habens plenitudinem virtutum, quin mereretur, quod quidem non est dubium: sed non ideo merebatur vitam æternam quam habuit, ex quo homo fuit, quantum ad fruitionem visionis Dei: sed non statim habuit immortalitatem quam meruit post: tamen etiam tunc meruit illam fruitionem visionis Dei quam cito fuit. Charitatem sine mensura habuit, et statim cooperatum est liberum arbitrium ejus. Ergo statim processit motus ex charitate et libero arbitrio erga Deum et proximum. Non enim habuit charitatem ut parvuli in habitu et non in usu, cum a Conceptione fuerit vir, ut dictum

est supra, non ætatis perfectione, sed omnium naturalium et gratuitorum usu et plenitudine. In corpore enim aliquid accrevit ei, in anima nihil nisi impassibilitas quam habuit, vel statim quando separata fuit anima a corpore, vel in resurrectione. Videtur ergo Christus illo motu dilectionis erga Deum meruisse fruitionem visionis Dei quam et statim habuit, ut simul **283** fuerit et præmium et meritum sicut in angelis.

Econtrario tamen videtur illam fruitionem visionis Dei habuisse non ex meritis sed gratis. Cum statim frueretur visione Dei ex quo fuit, sicut si statim ex quo fuit haberet carnem immortalem et impassibilem, sicut statim contemplatus est Deum plenissime, quis diceret Christum ex meritis habuisse illam immortalitatem? quod tamen et sic etiam haberet immortalitatem potest ostendi. Nam illam immortalitatem et glorificationem, carnis ita meruit per passionem, quod etiam operibus virtutis meruerat eam a Conceptione, licet non sequeretur passio, quia non ipsa passio meritoria fuit nisi ex charitate, nec aliquid accrevit meritis illius per passionem quoad virtutem merendi, sed quoad meritorum. Quid ergo prohibet ipsum statim accipere præmium illud, id est glorificationem carnis, ex quo fuit homo? et habuit virtutes quarum operibus illam glorificationem meruit, ut simul essent præmium et meritum tempore, licet meritum præcederet naturaliter, sicut in angelis simul fuit meritum confirmationis et præmium, sicut etiam in quolibet peccante mortaliter simul est meritum pœnæ, id est culpa, et pœna, id est privatio a summo bono quæ est pars pœnæ debitæ mortali peccato; et ita habebitur quod Christus de plenitudine gratiarum quam habuit, cooperante libero arbitrio, potuit primo quo fuit momento habere omnia quæ post resurrectionem habuit, scilicet carnem glorificatam, animam impassibilem; et tunc totum de meritis haberet non præcedentibus tempore sed natura. Quod si impossibile est hæc omnia habuisse eum a Conceptione quin haberet de gratia; ergo et a simili, cum statim ex quo fuit frueretur visione Dei, de gratia tantum habuit hoc non de meritis, maxime cum tantam cognitionem divinæ majestatis consequi non posset anima ipsius, nisi unita esset Verbo Dei. Imo si meruit illa anima statim habere illam cognitionem Dei sine mensura, cum sine mensura habere non posset, nisi Verbo Dei esset unita (si enim pura creatura esset, semper in cognitione proficere Christus homo posset). Ergo meruit illa anima statim uniri Verbo Dei, cum fere idem sit habere cognitionem Dei sine mensura, esse unitum Deo, nec istud sine illo haberi possit. Item, ipse Christus erat vita æterna vivens cum Patre ab æterno, quomodo ergo de meritis debebatur ei vita æterna, nisi de meritis ei debebatur quod Deo uniretur? Horum solutionem mihi scribere non

(82) Amb. in Com. ad cap. 11 ad Philipp. et est in glossa ad idem cap.

esset pigrum, cum hoc sciam et mihi et aliis necessarium, nisi quia tutiorem novi affectum vera inquirendi quam incerta pro certis sumendi. « Sic quæramus tanquam inventuri, sic inveniamus tanquam quæsituri; de credendis nulla infidelitate dubitemus, de intelligendis nulla temeritate affirmemus. »

Illud ergo potius quæramus, an Christus meruit nobis vitam æternam? Quod si est, cum non magis quam patiendū eam nobis meruit; ergo meruit vitam æternam Petro quando Petrus in mortali peccato erat: tunc enim negaverat Christum; ergo dignus erat vita æterna propter merita Christi, et indignus propter sua. Ergo simul dignus et indignus. Item, tunc Christus meruit vitam æternam habere; ergo Abraham non jam meruerat eam sibi. Item, Christus meruit vitam æternam huic qui modo est in via, et habebat eam, et impossibile est Christum defraudari de meritis suis, et necesse est Christum tunc meruisse huic vitam æternam; ergo necesse est [Christum (hunc vel ipsum)] habiturum esse vitam æternam: ergo impossibile est ipsum esse damnandum. Item, Christus omnibus membris meruit vitam æternam, et ex pari charitate fuerunt omnia ejus merita. Ergo omnibus membris suis meruit parē coronam. Item, merita Christi fecerunt omnes bonos quotcunque fuerunt futuri boni, et propria eorum merita fecerunt eos bonos. Ergo Christi merita magis quam illorum, vel minus, vel æque fecerunt eos bonos.

Ad hoc dicendum quod Christus nemini meruit vitam æternam nisi **284** sub hoc sensu, id est *merita Christi fuerunt causa efficiens quare singulorum merita essent eis sufficientia ad vitam æternam*. Nostra enim merita nequaquam nobis sufficerent ad vitam æternam obtinendam, nisi præcessissent vel subsequerentur merita Christi: et animadvertē quomodo sit. (83) Decrevit nullum Deus introduci ad conspectum divinæ majestatis, nisi tantam in uno homine reperiret obedientiam, quantam in primo repererat inobedientiam; sed in nullo nisi in Christo reperta fuit illa consummatio justitiæ: nam omnes peccaverant in primo parente et damnati fuerant, et apostataverant a radice. Nullius ergo merita sufficiebant ad delendum illud decretum, quia nullus repertus fuerat tam humilis quam superbus fuit Adam; aliquatenus tamen juvabant eos eorum merita, ut scilicet vitarent gehennam, sed non ad hoc ut amoverent ab introitu paradisi igneam rumpulam, ut se ad divinæ majestatis intronitterent præsentiam. Sed Christus homo sufficiens fuit, et perfecta hostia multo amplius humilis et obediens quam Adam superbus et inobediens; et ideo in eminentiori loco nos collocavit, quam fuit ille a quo nos Adam per peccatum expulit. Quod ergo quæritur an merita Christi magis faciant nos bonos quam merita nostra? non est recta comparatio, quia me-

A rita nostra faciunt nos bonos per sua; sicut si dicatur: Deus magis justificat me quam mea justitia; vel, medicus magis curat me, quam medicina.

Si quæretur an Christus parvulis, qui nulla habent merita, meruit vitam æternam, dari potest simpliciter; adultis tamen non meruit eam, nisi sub præmisso sensu: meruit tamen passione sua, ut si quis baptizaretur, nulla injungeretur satisfactio pro anteactis peccatis, quod ipse in passione omnium membrorum peccata tulit ad delendum, et satisfactionem pro illis agendum, et aquæ baptismi rubricatæ sunt Christi sanguine. Sicut si ego meruerim omnium membrorum meorum mutilationem pro aliquo peccato, et abscondantur mihi duæ aures pro illa multitudine pœnarum, et dicat aliquis: B Debes puniri in singulis membris pro peccato quod commisisti. Respondebo quod non debeo; quia in capite passus sum omnium pœnam quando aures abscissæ sunt. Ita et Christus caput nostrum pro omnibus nobis pœnam portavit. Unde si in baptismo injungeretur satisfactio pro peccatis, non videretur satisfecisse mors unica Christi ad redemptionem nostram, cum baptismus gerat figuram mortis in multis, et ab eo efficaciam contraxit. Quæritur etiam an Christus sine omni merito potuit habere bona ista animæ et corporis? Ad quod dicendum (84), quod non potuit esse homo mortalis quin haberet virtutes, et non potuit habere virtutes quin haberet non otiosas, et non potuit habere non otiosas quin mereretur; ergo non potuit esse homo mortalis quin mereretur; potuit tamen sine meritis habere quod habet, sed tunc non esset talis homo qualis fuit scilicet passibilis et mortalis.

CAPUT XV.

De voluntate quam habuit Christus secundum sensualitatem.

(85) Cum sit datum quid Christus secundum animam vel secundum corpus meruit, et ex quo, antequam dicatur quid nobis meruerit et quando, inquirendum est an Christus bona naturalia habuit in anima sicut cæteri homines? ita enim postulat ordo. Cum enim superior tractatus docuerit Christum assumpsisse idiomaticam humanæ naturæ, quæ decuit eum suscipere, et ostensum sit eum D habuisse plenitudinem gratuitorum, quibus nullum excellentius munus a Deo in præsentī vita conferretur, unde maxima bona dicuntur (86), descendendum est ad media bona, quæ secundum obtinent locum post ista, ut sunt ingenium, ratio, memoria, intellectus. Habet igitur anima Christi rationem et sensualitatem. Rationem secundum **285** utramque sui partem et superiorem et inferiorem; non quod anima, quæ est res simplex, partes habeat, sed quia causa facilius intelligentiæ, quasi in partes eam dividimus: sensualitatem etiam habuit Christus juxta superiorem partem ex

(83) Ita Magister ex D. Ambrosio., dist. 18, § e.

(84) Ita Mag. hic, § d.

(85) Mag., III, dist. 17.

(86) Ab Augustino l. I *Retract.*, c. 9, et l. II *De lib. arb.*, cap. 19.

qua procedunt motus defectuum ut fames, sitis, et hujusmodi; sed non habuit eam secundum inferioriorem partem, ex qua procedunt motus illicitorum, id est superbiam, libidinis, iracundiam, quorum omnium expers fuit divina essentia. Non enim plene aliquem statum assumpsit, sed de singulis aliquid: (87) de primo immunitatem peccati; de secundo poenitentiam; de tertio plenitudinem virtutum; non quod omnes habuit virtutes, quia non fuit in eo fides, vel spes, ut dictum est, vel contritio, aut poenitentia, sed quia nullam quam habuit, plenius habere potuit; de quarto, non posse peccare, et perfectam Dei contemplationem. Habuit igitur Christus duas voluntates, unam secundum rationem, alteram secundum sensualitatem qua voluit non mori cum dixit: *Pater, si fieri potest* (Matth. xxvi; Marc. xiv), etc., sed alteri eam subiecit, cum subiunxit: *Verumtamen non sicut ego volo; sed sicut tu vis* (ibid.).

Sed objicitur, Christus voluit non mori, Pater voluit eum mori; ergo Christus voluit aliquid dissonum paternae voluntati. Item, anima Christi confirmata fuit sicut angeli. Ergo aut angeli voluerunt diversa, aut Christus non voluit diversa. Item, Christus non mori voluit, et quidquid voluit, voluit, Deo auctore. Ergo Deus voluit eum non mori. Ad hoc dicendum quod in Christo secundum humanam naturam duae fuerunt voluntates sicut in quolibet alio homine, sed cum illarum duarum semper una famuletur et altera dominetur, illud simpliciter dicitur homo velle quod vult, voluntate dominante, sive bonum sive malum, reliqua non dicitur velle simpliciter, sed cum adjuncto. Unde, cum Christus voluntatem sensualitatis voluntati rationis subiecerit, dicimus ea eum non voluisse non mori, licet hoc voluerit secundum sensualitatem.

Item, Pater voluit Christum velle, sed secundum sensualitatem; ergo justum erat Christum velle hoc; ergo Christus juste voluit hoc. Ergo de ratione voluit hoc, non de sensualitate.

Nota ergo quod haec propositio *de ratione voluit hoc*, duo significat, id est: *Motus quo voluit fuit rationis*, falsum est, imo sensualitatis; si vero ita *de ratione*, id est *ratio efficiebat ut secundum sensualitatem hoc vellet*, verum est. Item Christus retribuit calicem salutaris, et illa retributio fuit bonum. Ergo quidquid ei fuit contrarium, fuit malum: sed voluntas Christi qua voluit non retribuere fuit ei contraria. Ergo mala. Dicimus quod non simpliciter dicitur voluntas, nisi quae est rationis.

Item, Christus petiit quod erat petendum vel non; si quod erat petendum, ergo meruit audiri. Ergo injuste actum est cum eo si non est auditus. Si quod non erat petendum, petiit; ergo inordinate. Ergo peccavit. Item, nullus motus est meritorius, nisi procedat ex ratione et gratia; motus ille sensualitatis quo petiit non mori, non fuit procedens ex

ratione; ergo non fuit meritorius, quia non fuit informatus charitate quae non informat sensualitatem, sed liberum arbitrium quod consistit in ratione et voluntate. Ergo eo non merebatur exaudiri. Item, Christus petiit illo motu contrarium nostrae redemptioni; ergo nostrae saluti, et quod impediabat officium ad quod missus fuerat. Ergo non erat in hoc exaudiendus. Econtrario, *omnis Christi actio nostra fuit lectio*, omne quod dixit, voluit, fecit, ad nostram salutem retulit; ergo et istud. Ergo ex charitate hoc petiit. Item, ipse dixit discipulis: *Quidquid petieritis in nomine meo, dabit Pater vobis* (Joan. xiv), et ipse multo beator fuit illis, et hoc petiit in nomine Christi. Ergo exaudiendus fuit. Si dicatur quod in nomine Christi hoc petiit, ergo non per Christum. Ergo inordinate, quia omnis oratio quae non sit per Christum peccatum est sic oranti, sicut oratio Judae. Unde etiam in fine orationis semper dicitur, *per Christum*, qui **286** est mediator Dei et hominum, et interpellat pro salute eorum.

Ad hoc dicendum quod Christus petiit quod erat petendum, et non injuste actum est cum eo, quia majus bonum erat ipsum mori quam non mori; et ideo ut majori bono donaretur non est exauditus in minori bono. Sicut juvenis qui petiit a Domino ut sineret eum patrem suum sepelire (Luc. ix), non est exauditus ut majus bonum ageret, id est ut Christum sequeretur; et Apostolus qui petiit a se removeri stimulum Satanæ non est exauditus (II Cor. xii), quamvis bonum peteret; quia melius fuit non removeri. Ergo Christus nil merebatur, motu illo proveniente ex sensualitate. Nullus enim motus meritorius est nisi ex gratia et libero arbitrio; meruit tamen motu voluntatis qui ex ratione venit quo se illud velle voluit.

Item, Christus voluit se non mori, et non est reprehensus; Petrus voluit Christum non mori, et est reprehensus. Ergo amplior perfectio exigebatur a Petro, quam a Christo. Non est verum. Quia Petrus volebat hoc voluntate rationis, Christus autem voluntate sensualitatis quam subiecit voluntate rationis. Fallacia. Iste perfectus in die junii vult comedere et non reprehenditur, iste imperfectus non vult comedere et reprehenditur. Ergo amplius perfectio exigitur ab imperfecto quam a perfecto.

Item, Christus voluit non mori secundum sensualitatem, et voluit mori secundum rationem. Ergo caro concupiscebat in eo adversus spiritum; sed nonnullum peccatum est quando hoc fit, ut dicit Augustinus (88): Ergo peccatum fuit in Christo. Ideo dicendum quod non dicitur caro concupiscere adversus spiritum, nisi quando anima sentit motum de re illicita quam contrahit ex carne secundum sensualitatem, et hoc non fuit in Christo. Ideo non concupiscebat in eo caro adversus spiritum.

Item, Pater misit Filium ut pro nobis pateretur; ergo illa passio fuit opus obedientiae. Ergo opus de-

(87) Haec doctrina est Mag., III, dist. 16, § b.

(88) Lib. x *De Genes. ad litter.*, cap. 12.

bitum, non ergo solius voluntatis. Ad quod dicimus A quod opus debitum dicitur quod homo facturus est, velit, nolit; dicitur etiam debitum quia ex voluntate facit, et ita fuit debitum in Christo.

CAPUT XVI.

An voluntas Christi secundum rationem convenerit cum voluntate Judæorum qui optabant ejus mortem?

(89) Postquam dictum est de voluntate Christi secundum sensualitatem, dicendum est de voluntate Christi secundum rationem; sicut ergo illa voluit non mori, ita hæc voluit mori. Sed obicitur: Christus voluit mori, et Judæi eum voluerunt mori. Ergo voluntas Judæorum consonabat Christi voluntati, quod falsum est. Nam ille ex charitate, illi autem ex odio. Fallacia. Christus vult patrem istius B mori, et filius ejus vult idem, ut succedat ei in hæreditate. Ergo voluntas hujus est consona voluntati Dei, falsum est: vel, Deus voluit destructionem Jerusalem, et eandem voluit Nabuchodonosor. Ergo hujus voluntas concordabat voluntati divinæ.

Item, bonum fuit Christum crucifigi a Judæis, et non poterat crucifigi a Judæis quin Judæi ipsum interficerent; ergo bonum fuit Judæos interficere Christum; ergo bona fuit eorum actio, et ita meritoria. Item, Pater voluit Christum crucifigi a Judæis, et sciebat quod non poterat ab eis crucifigi quin ipsi eum interficerent. Ergo Pater voluit Judæos interficere Christum. Ad hoc dicendum quod hæc propositio, *Pater voluit Christum crucifigi a Judæis*, dupliciter potest intelligi. Si enim intelligas, *voluit eum crucifigi*, id est sustinere illam passionem quæ a Judæis inferebatur, verum est. Si vero voluntas referatur ad modum illius passionis vel ad actionem Judæorum, falsum est. Fallacia ultimi. Tu velles aliquo modo esse Romæ, et scis quia non potes aliquo modo esse Romæ, 287 quin sis Romæ. Ergo tu velles esse Romæ. Vel: Iste vult se pœnitere de peccatis et scit quod non potest pœnitere de peccatis quin peccaverit; ergo vult se peccasse. Vel ita: Deus vult se dare hoc spirituale huic Simoniaco, et scit quod non potest dare quin ille accipiat. Ergo vult illum Simoniacum hoc spirituale accipere.

Item, quidquid vult Pater voluntate quæ ipse est, D est justum voluntate quæ ipseest; voluit Pater Christum mori; ergo justum fuit Christum mori; ergo meruit mori, quod improbatum, quia innocens erat; ergo mortem non meruerat. Ergo injuste cum eo actum est, quando crucifixus est. Ideo dicendum quod quando ponitur hoc nomen *justum*, vel hoc verbum *meruit* cum hoc verbo *crucifigi*, hujusmodi suspecta est junctura locutionis, nec est concedendum, ne videatur Christum meruisse mortem aut passionem illam quam sustinuit, et instandum est per expositionem. Sic ergo meruit crucifigi vel mori.

(89) Mag., III, dist. 20 et lib. I, dist. ult.

Item, Pater voluit Christum mori, ergo voluit eum mori cum peccato Judæorum, vel sine peccato eorum. Si cum peccato, ergo voluit peccata eorum; si sine peccato, et non est mortuus sine eorum peccato, ergo aliud voluit quod factum non est. Item, Pater voluit Christum mori, ergo juste vel injuste. Si voluit cum mori juste, ergo aliquid non factum est quod voluit, quia non est mortuus juste. Si injuste, ergo voluit injustitiam eorum. Item, quia voluit Pater Christum mori cum peccato Judæorum, ostenditur quia petiit *Pater si fieri potest (Matth. xxvi)*, etc., id est si fieri potest ut fiat salus gentium sine excecatione Judæorum, fiat. *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis (ibid.)*, id est fiat sicut ego volo voluntate rationis, scilicet ut fiat salus gentium cum excecatione Judæorum; ergo Pater voluit excecationem Judæorum, ergo peccata eorum. Ad hoc dicendum quod Pater non voluit Christum mori cum peccato, vel sine peccato, quia, utraque falsa. Sed hæc est vera: *Non voluit eum mori cum peccato*, et hæc: *Non voluit mori sine peccato*. Si autem dicatur, voluit eum mori cum peccato vel sine peccato, falsum est. Idem dicendum est de *juste* vel *injuste*. Si vero quæretur an voluerit excecationem Judæorum; si excecatio accipiatur passive, verum est quod voluit eos ita puniri justa et rationabili causa, sed occulta.

Item, Deus Pater voluit Christum mori, ergo potuit illud rationabiliter præcipere; ergo aliquis potuit illud præceptum implere ex charitate. Ergo potuit interficere Christum ex charitate, et ita sine mortali peccato. Quod si contrarium dicatur, sic contra: Deus voluit aliquid quod non potuit fieri sine mortali; ergo voluit mortale peccatum. Ad hoc dicunt quidam quod sicut Abraham mereretur si Isaac ex præcepto Dei immolasset, ita mereri poterant Judæi Christum interficiendo. Si hoc Pater præcepisset, et nisi impleretur præceptum hoc, fecissent male. Si vero quæretur an poterat aliquis mereri præmium, interficiendo Christum ut Dei Patris voluntatem perficeret sine præcepto, non ex rancore animi interficiendo, non sufficimus respondere.

Item, Christus voluit dicta omnium prophetarum esse vera. Ipsi prædixerunt Judæos crucifixuros Christum: ergo hoc voluit Christus. Ergo voluit peccata eorum. Ad hoc dicunt quod nomen *dictum* quandoque significat eventus rerum quos prædicebant prophete, quos nunquam voluit Christus evenire si peccata erant: quandoque idem est *dictum* quod dictio, id est locutio illa per quam significabantur illi eventus: quas quidem locutiones voluit esse veras, quæ tamen non poterant esse veræ, nisi illi eventus contingant, quos quidem non voluit Christus; et habes simile in prædictis. Item, possemus hic quærere an Christus voluerit se dicere

verum cum dixit (90): *Ter me negabis, Petre, et an* Jeremias volebat illud esse verum quod Ananias falsus propheta prædicebat, et ita se prophetasse falsum; et an possibile erat genus humanum non esse redimendum, et ita **288** nec Abraham ante adventum Christi, nisi hæc superius essent determinata.

Item, apostoli digni fuerunt pati pro nomine Christi; ergo fuerunt digni pati. Ergo meruerunt pati et mori et similia. Quare ergo et Christus non similiter meruit? Non enim habebant apostoli mortalia peccata unde mererentur [*subaudi* pati], sicut nec Christus. Quod autem apostoli digni fuerunt pro nomine Christi pati, habes ex auctoritate illa: *Ibant apostoli gaudentes* (Act. v.), etc. Ad hoc dicendum quod hoc nomen *dignum* quandoque notat dignitatem, et secundum hoc verum est quod apostoli fuerunt digni pati pro nomine Christi: nam hoc erat summa dignitas eis qui pro Christo flagellabantur. Quandoque hoc nomen notat merita. Et secundum hoc non verum est quod fuerint digni pati, quia non meruerunt pati, imo honorari. Simpliciter ergo dandum quod fuerint digni pati pro Christo, non tamen fuerunt digni pati, impediente æquivocationis fallacia, et ea quæ est secundum quid et simpliciter. Fallacia. Iste est albus secundum dentes. Ergo iste est albus.

Item, Petrus punitus est plus quam meruit, ergo solvit quod non rapuit. Verum est quod Christus non habuit culpam nec contractam, nec actam; et soluit poenam, quæ non nisi ex culpa solet provenire, et ita solvit quod non rapuit, quia habuit saccum, et non meritum sacci, et ipse solus; quia, cum apostoli fuerint puniti, solverunt quæ rapuerunt, quia nemo fuit immunis a peccato, etsi plus puniti sunt quam meruerunt, non solverunt quæ non rapuerunt, quia hoc non est solvere quod non est raptum, cum illa poena fuerit illis augmentum coronæ. Quod enim apostoli meruerunt poenam, licet non tantam, habetur super locum Canticorum: *Dilectus meus candidus et rubicundus* (Cant. v). Christus sola dilectione passus, alii ex merito.

Item, Christus passus est pro peccato, Petrus pro Christo; ergo dignior fuit causa passionis Petri, quam Christi; ergo plus meruit Petrus quam Christus. Dico quod dissimiliter accipitur *pro*; Petrus passus est pro Christo habendo, non pro ejus necessitate, Christus pro Petro liberando, et etiam pro se exaltando. Habes enim super Matthæum quod pro se et Petro solvit didrachma (Matth. xvii), sed aliter et aliter, sicut ibi distinguitur. Item, mors Christi causa fuit nostræ salutis, nostra salus erat optanda; ergo et quidquid erat causa illius; ergo et mors Christi: sed econtrario, Christus innocens erat, ergo ejus mors non erat optanda.

Item, gaudendum erat de morte Christi: ergo ea

die qua mortuus est deberet ostendere Ecclesia cuncta argumenta lætitiæ, quod falsum est; quia ea dies silent campanæ et laus angelica, celebratur jejunium in mœrore et afflictione. Ad hoc dicendum quod optanda erat mors Christi propter nostram salutem, non propter angustiam quam optabant ipsi Judæi; et tamen die mortis suæ argumenta doloris ostendimus ut repræsentemus luctum apostolorum qui *tristes erant de necs sui Domini*; et ne Ecclesia scandalizaretur ab infidelibus, si nobis ea die exultantibus impropere mortem et angustiam, et passionem quam pro nobis sustinuit Dominus; et propter dolorem quem in cruce sustinuit, celebratur jejunium in uno ferculo solo, quia ea die unum solum, latronem scilicet, Ecclesiæ incorporavit, sicut ipse dicit: *Singulariter sum ego, donec transeam* (Psal. cxl.). Si vero quæretur an similiter gaudendum sit de passionibus martyrum, dicendum quod nullius sancti passio tantum nobis profuit quantum mors Christi, et ideo non est ita gaudendum de eorum morte. Est tamen etiam gaudendum, quia propter hoc secundatur Ecclesia, et multiplicatur proles. Unde, *sicut crassitudo terræ erupta est super terram* (ibid.) Unde pium est gaudere de martyrio, et pium est flere martyrium.

Solet etiam quæri an Christus martyr fuerit, quod videtur probari auctoritate illa (91): *Filiæ Jerusalem venite et videte martyrem in diademate quo coronavit eum mater sua*. Quod si est, cum ipse passus est et ante beatum **289** Stephanum, non est beatus Stephanus protomartyr. Ad hoc dicendum quod hoc nomen *martyr* præter has tres significationes in quibus dicitur martyr, maceratione carnis, compassione proximi et effusione sanguinis, habet et alias significationes. Nam martyres dicuntur qui pro veritate mortui sunt, ut Isaias, Jeremias et Joannes; et qui pro lege Dei, ut Machabæi, et qui loco Christi, ut Innocentes; et qui pro necessitate hominum, et qui pro testimonio Christi, qui testabantur verum Deum et hominem, ut Stephanus; et hi proprie dicuntur martyres, id est testes, quia non certius potest quis testari mortem Christi, quam semetipsum exponendo morti. Quid enim majus potest homo? Et ideo Stephanus dictus est protomartyr, quia ipse primus pro hoc testimonio mortuus est.

Item, opus Judæorum fuit tantum malum, opus Christi fuit tantum bonum; ergo vel passio Christi non fuit opus Judæorum et Christi, vel, id opus fuit bonum et malum. Item, Judæi fuerunt auctores passionis Christi, ergo fuerunt auctores cujusdam maximi boni; non ergo solus Deus. Vel, si Judæi fuerunt auctores, et Deus auctor; ergo non sunt judicandi rei. Ad hoc dicendum quod Deus fuit auctor passionis Christi, et cujuslibet molestiæ quæ corpori ejus inflicta est; et eadem passio opus

(90) Matth. xxvi; Jerem. xxviii. Vide sup. c. 1 hujus distincti., seu partis.

(91) Desumpta ex Cant.

Judæorum, sed alio modo non auctorum, sed actorum, vel ministrorum, quia ex eorum actione provenit tale opus quod est opus Dei proprie et principaliter. Alia actio fuit Judæorum, quæ fuit mala per malam intentionem; et alia Christi propter bonam voluntatem bona. Unum tamen opus ex illis proveniens, scilicet passio quæ est maximum bonum. Si ergo ad actum aspicias, diversa sunt actus Christi et Judæorum; si ad rem actam, idem fuit opus hujus et illorum. Unde dicit Augustinus (92): « Diversa intentio diversa facta, cum sit una res ex diversis factis. » His ita determinatis, non est quid obijciatur, cum etiam possis te munire simili, quia illius miseriæ, quam passus est Job, Deus fuit auctor, diabolus minister; et demeruit diabolus eum ita affligendo, cujus tamen miseriam Deus volebat. Similiter in subversione Jerusalem quæ placebat Deo, displicebat tamen actio Nabuchodonosor, quæ mala erat informata intentione, ita etiam est in spoliandis Ægyptios.

Item Judei zelo legis Christum crucifigebant, et putabant se obsequium præstare Deo, et hic erat finis actionis eorum, ergo et actio bona, quia, cujus finis est bonus, ipsum quoque opus bonum est. Hujus objectionis solutio sumenda est ex prædictis, ubi dictum est, omnes actiones judicandas esse bonas aut malas per finem, exceptis his quæ in se malæ sunt, quas nullus bonus finis commendat. Licet enim iste furctur ut alat patrem, et ita proponat bonum finem, non tamen immunis est a crimine. Talis fuit actio Judæorum: licet proposuissent bonum finem, tamen malum erat interficere magistrum et innocentem, præcipue cum audissent Messiam promissum fuisse in lege, et si ignorabant, crassa erat ignorantia. Nam hoc ab ipso Christo didicisse poterant. Quidam tamen plus peccaverunt aliis qui ex invidia hoc fecerunt.

Item, dicit Apostolus: *Si agnovissent, nunquam regem gloriæ (Rom. 1)*, etc. Ergo per ignorantiam excusari poterant, cum ipsi nescirent eum esse Messiam. Ad hoc dicendum quod si dæmones scirent eum esse Deum vel Dei Filium, nunquam crucifigi suggessissent. Quod enim alibi legitur dixisse in legione: *Quid nobis et tibi, Fili David? Venisti ante tempus torquere nos (Matth. viii)*. Magis suspicando hoc dixerunt quam asserendo. Majores, etiamsi putarent eum esse Deum vel Dei Filium, nunquam crucifigerent, sed putabant eum esse Messiam quem credebant esse futurum purum hominem, quod etiam adhuc credunt, et ex invidia, et quia videbatur destructor legis, crucifixerunt. Messiam vero vel Dei Filium, vel Deum minores non æstimabant, quia si hoc putarent, nunquam tradidissent, et ipsi quidem zelum legis habebant, sed non secundum **290** scientiam, et ideo quia

A quodammodo excusabiles videbantur, pro eis oravit Christus: *Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt (Luc. xxiii)*, et conversi fuerant, ut legitur in Actibus apostolorum, una die quatuor millia, alia quinque millia (Act. iv). Alii dicunt quod hoc nomen *finis* duo significat, vel finalem causam, et secundum hoc non est verum omne id esse bonum cujus finalis causa est bona, ut in prædictis; vel finalem intentionem, quæ complexa est et ex actione ipsa et finali causa, ut alere patrem ex furtis; et secundum hoc verum est omne id esse bonum cujus finalis intentio est bona, sed non erat intentio bona Judæorum scilicet sic, id est Christum crucifigendo, obsequium præbendo Deo et ideo nec actio bona

B

CAPUT XVII.

An Christus habuit ignorantiam vel difficultatem faciendi bonum, vel necessitatem moriendi?

(93) Non tantum assumpsit Christus bona animæ tam gratuita quam naturalia, ut dictum est, sed etiam defectus non culpæ, sed pœnæ, non omnes defectus pœnæ, sed quos oportuit et decuit eum suscipere. Eos autem oportuit et decuit suscipere quos vel ad ostensionem humanæ naturæ suscepit, ut famem, sitim; vel ad complendum officium propter quod missus fuerat, ut mortalitatem, passibilitatem, quæ duo nisi in se haberet, nec passus, nec mortuus esset propter quod venerat. Illorum autem defectuum qui sunt in anima, alii secundum corpus, alii secundum animam. Illi dicuntur esse corporis, quos patitur anima instrumento corporis, ut fames, sitis, quia non esurit, vel sitit, nisi quando est in corpore. Illi dicuntur esse animæ, quos etiam habet sine corpore, ut timor et ira, etc. de quibus utrisque dicendum est. Prius tamen determinato de quibusdam, de quibus dubium est, an eos suscepit vel non? Est quidam defectus qui dicitur ignorantia quæ habetur de rebus quarum scientia salutem non affert, nec ignorantia eam impedit, quæ est pœna tantum non culpa. Si enim esset de re quam tenemur scire, et pœna et culpa esset. Hunc non habuit Christus, nec difficultatem faciendi bonum, qui est alius defectus pœnalis, qui defectus culpæ non sunt. Ait enim Augustinus (94) ignorantia et difficultas, etiamsi essent primordia hominis naturalia, non ideo culpandus esset Deus, sed laudandus. Sed cum ista sint etiam pœnæ non videntur potuisse esse in homine ante peccatum, quin injuste cum eo ageretur, quia puniretur antequam meruisset puniri. Ad quod dicendum quod non esset tunc pœna, quemadmodum non posse proficere ante gratiam collatam homini non fuit ei pœna.

(95) Quæritur autem utrum Christus suscepit illum defectum qui dicitur *necessitas moriendi*, propter quod dicit Apostolus corpus hominis post

(92) In psal. xciii, non longe a fine.

(93) Mag., iii, dist. 15, etc.

(94) L. i Retract., c. 9. l. iii. De lib. arb., cap.

20 et 21, et l. De bono perf., c. 11 et 12.

(95) Mag., iii, dist. 16, § a.

peccatum esse mortuum et addictum necessario morti, cum prius esset mortale (*Rom. viii*), id est potens mori, quod non esset ei pœna vel defectus. Quod si est, ergo Christus ex necessitate mortuus est, non ergo sola voluntate. Legitur tamen: *Oblatus est quia voluit* (*Isa. liii*). Ad hoc dicendum quod est *necessitas contracta*, quam non habuit Christus, qui peccatum non fecit nec contraxit, et est *necessitas assumpta*, quam habuit Christus, et ex qua mortuus est. Nec ideo minus sola voluntate. Est etiam *necessitas illata*, cuius expers fuit. *Oblatus est enim quia voluit*. Fallacia. Iste monachus qui fecit votum, ex necessitate abstinet a carnibus; ergo non sola voluntate, quod falsum est, quia ipse fecit sibi illam necessitatem. Possemus hic quærere, an Christus potuit transgredi terminos illos humanæ vitæ, ut semper viveret, mortalis tamen? An caro Christi in sepulcro potuit putrefieri et corrumpi si non in die tertia resurgeret? et similia. Quæ quia ingenii nostri vires excedunt, vel plusquam legimus se extendunt, majoribus discutienda relinquimus.

291 Hoc tantum habemus de auctoritate in Epistola ad Hebræos (96): « Sicut aliis hominibus jure et ex necessitate naturæ statutum est semel mori, ita etiam Christus eadem necessitate et lege naturæ semel oblatus est, non sæpe: » ubi videtur innuere quod Christus non potuit transgredi terminum positum annis humanæ vitæ, cum ipse etiam majora his potuerit facere, nec istud posset esse ei defectus.

CAPUT XVIII.

An Christus habuit timorem?

(97) Est alius defectus quem pro nobis suscepit Filius Dei, scilicet timor, tristitia. Unde: *Cœpit Jesus pavere* (*Marc. xiv*), etc.; et: *Tristis est anima mea usque ad mortem* (*Matth. xxvi*); et: *Repleta est anima mea doloribus* (*Psal. lxxxvii*). Augustinus tamen videtur velle quod Christus non vere timuerit, dicens (98): « Non vere contristatus est Christus tertia die resurrecturus, cum arderet Paulus dissolvi et esse cum Christo; » et Hieronymus (99): « Erubescant qui dicunt Christum timuisse mortem, et timore mortis dixisse: *Transcat a me calix iste* (*Matth. xxvi*). » Quod..... intelligimus ita (ne timorem et tristitiam in Christo fuisse negemus: aliter enim, cum Scriptura dicat eum tristem fuisse, nisi fuerit, fictum est quidquid de eo dicitur, ut nec etiam dormisse vel manducasse vere dicatur, sed habuisse similitudinem dormientis aut manducantis, nec habuisse verum corpus, sed phantasticum, quod hæreticum est). Aliter enim in Christo fuit timor, aliter in aliis hominibus. Nam in hominibus fuit timor et per propassionem, et per passionem, ita etiam quod habent causam timoris, id est peccatum. In Christo

fuit timor per propassionem non per passionem; nec etiam habuit causam timoris qui expers erat criminis. Sunt enim quidam in pœnis gradus, sicut et in peccatis, scilicet passio et propassio. Est autem propassio, quando animus afficiter interius timore, ut tamen intellectus non moveatur a Dei rectitudine, vel contemplatione; et ita habuit Christus dolorem et timorem et non per passionem.

(100) Ita etiam intelligenda sunt quædam capitula Hilarii, quibus idipsum videtur ostendere ut in Christo dicamus esse timorem non per passionem, verum etiam nullo tempore vultum habuit turbulentiorem quantum ad habitum animi, vel severiorem quam alio. Quod etiam tradit Hieronymus super illum locum Isaia: (1): *Non erit tristis, neque turbulentus, donec ponat iudicium in terrâ*. Ibi dicit Hieronymus de Christo quod semper servavit æqualitatem vultus, quod philosophi falso Socrati attribuunt. Quod tamen non est intelligendum de habitu vultus exteriori: legitur enim flevisse et sudasse præ tristitia, sed de interiori animi constantia et fortitudine. Nullo enim tempore magis fuit lætus interius quam alio aut tristior, licet signa timoris et lætitiæ sæpe in vultu fuerint variata, non propter se, sed propter nos. Accipitur ergo vultus pro interiori qualitate, sicut ibi: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (*Psal. iv*). Non enim extollebatur prosperis, nec deprimebatur adversis sicut cæteri homines. Sed objicitur: Christus timuit quod erat timendum vel non. Si quod non erat timendum, ergo ignavus fuit; si quod erat timendum, ergo timidus erat, quod nostræ consaluti et suæ glorificationi militabat. Item, ipse dixit apostolis: *Nolite timere eos qui occidunt corpus* (*Matth. x*), etc. Si ipse timuit mortem, ergo fecit contra hoc quod dixerat. Ad hoc dicendum quod timorem mundanum prohibuit Christus, non naturalem. Est autem naturalis timor horror quem quisque habet eo quod videt imminere periculum; nec dicitur naturalis, eo quod sit prima hominis natura, sed quia inest a natiuitate ex corruptione per peccatum.

292 CAPUT XIX.

Quid nobis contulit passione sua, quod non prius contulerit? ubi quæritur, an alio modo potuit nos redimere?

(2) Jam in parte cognito (non enim ad plenum potuit qui ex parte prophetat, ex parte intelligit), quibus armis munierit se auctor nostræ salutis in primis et initialibus operibus nostræ salutis. In mediis quoque et progressivis accedendum est ad ultimum et consummatum, ut ostendatur quid per ea Deus nobis contulerit, et ita solvatur quæstio, cuius solutionem differendo animos auditorum

(96) In cap. ix. V. Mag. sup.

(97) Mag., iii, dist. 15, § d, e, f.

(98) Enarrat. in Psal. xciii, post meum.

(99) Ad cap. xxvi Matth.

(100) V. Mag. hic, § g.

(1) Ad cap. xlii Isaia.

(2) Mag., iii, dist. 18 et 19.

suspensos tenere videbamur. Si Christus ab initio habuit virtutum plenitudinem per quam meruit glorificationem carnis, et animæ passibilitatem [impassibilitatem], a Conceptione, ad quid ergo voluit pati, mori et crucifigi? Ad quod dicendum quod per hæc opera meruit aliquid nobis quod non meruerat nobis per præcedentia, scilicet aditum paradisi, liberationem a pœna, a peccato, a diabolo. Aditum paradisi, quia, ut ait Ambrosius, (3) « Deceverat Deus propter peccatum primi hominis non introire aliquem ad vitam, nisi in uno homine tantam inveniret humilitatem quantam in primo homine invenerat superbiam, ut, sicut illa superbia omnibus nocuerit, ita alicujus humilitas omnibus prodesset. Non est autem inventus nisi leo de tribu Juda, » quia vix unusquisque sibi sufficiebat ad delenda sua peccata. Iste ergo peccata omnium in cruce portando meruit aditum paradisi omnibus in eum credituris. Per ipsum quoque liberati sumus a peccato et diabolo, quia in sanguine ejus justificati sumus; et in eo quod justificati sumus, a peccato liberamur; in eo quod a peccato liberamur, a diabolo redimimur. Quod autem in sanguine ejus justificati sumus, certum est quia charitas Dei in nobis commendatur eo quod proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis, cum adhuc peccatores essemus, hostiam tradidit; unde magis ad eum diligendum accendimur, et quanto magis eum diligimus, tanto magis a peccato liberamur; *In sanguine ejus justificati sumus (Rom. v)*, quia per fidem passionis ipsius a peccatis liberamur. A pœna quoque nos liberavit et temporali et æterna: ab æterna in re, a temporali in spe. Adhuc enim exspectamus redemptionem corporis, *ut mortale hoc induat immortalitatem, et corruptibile incorruptionem (I Cor. xv)*. Ubi Apostolus: *Salvatorem exspectamus Jesum Christum qui reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori (Philipp. iii)*, etc.

Obijcitur tamen ad ea quæ dicta sunt: Christus morte sua mortem destruxit, secundum illud Osee: *Ero mors tua, o mors; morsus tuus ero, inferne (Osee xiii)*; ergo destruxit mortem temporalem aut æternam. Mortem temporalem non destruxit, quia quotidie ea morimur; mortem æternam non videtur destruxisse, cum plures sint damnandi quam salvandi. Ad hoc dicendum quod Christus destruxit mortem temporalem in spe in omnibus, et in re, ut in se, qui *ex mortuis resurgens, jam non moritur; mors illi ultra non dominabitur (Rom. vi)*: et in beata Virgine, quam in carne glorificatam credimus in cœlos ascendisse, et in sanctis dormientibus qui cum eo surrexerunt: destruxit quoque mortem æternam in omnibus quantum ad sufficientiam, non quantum ad efficientiam; quia fuit sufficiens redemptio omnium, nec per ipsum stat quin omnes salventur. Destruxit etiam mor-

tem æternam descendens ad inferos, ad quos omnes ante passionem Christi descendebant tam boni quam mali. Modo si discedant in charitate, nulli ad inferos descendent (unde non timent mortem, cum possint dicere: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo (Philipp. i)*), quod timebant olim tam perfecti quam imperfecti.

Item, Christus non venit nisi ad oves quæ perierunt domus Israel (*Matth. xv*), et eas non salvavit, quia cæcitas cecidit in Israel, ut plenitudo gentium intraret. Ergo non fecit propter quod venerat. Item, electos de utroque populo salvavit. Quoscumque salvavit venit 293 salvare; ergo tam ad istos quam ad illos venit. Item, Christus non salvavit nisi salvandos; ergo non nisi illos qui non indigebant salvari. Item, non plures fuerunt salvati per mortem Christi quam erant antequam moreretur, nec aliquis majus præmium accepit quam esset accepturus; ergo in nullo profuit mors Christi. Dicendum quod Christus non fuit missus nisi ad oves Israel ut corporali præsentia eis prædicaret, missus tamen ad omnes gentiles ut salvaret eos; nec ipse aliis legitur prædicasse in propria persona, nisi Judæis. Salvavit autem solos salvandos, qui tamen indigebant salute. Sicut iste medicus curat istum sanandum, et tamen eum qui indiget salute qui æger est modo, nec plures salvati sunt per eum quam salvandi prius erant: nam nullus salvaretur, nisi ipse venisset aut aliud remedium salutis adhibuisset.

Item, omnes electi reconciliati sunt per mortem Christi, ergo et Abraham. Ergo non fuit reconciliatus nisi in morte Christi. Non ergo ante; ergo non prius decesserat in charitate, vel prius meruerat vitam æternam, a qua non poterat defraudari. Ergo Deo reconciliatus erat. Verum est quia plenum fructum reconciliationis non est consecutus nisi in morte Christi, quia tunc (4) prius aperta est janua, quia *Agnus occisus est ab origine mundi (Apoc. xiii)*. Cujus locutionis sensum dupliciter est sumere, vel in figura posita hæc præpositione ab inclusive, vel prædestinatione Dei, posita præpositione exclusive, sicut ibi: *A prima substantia nulla est prædicatio*; tamen partem fructus reconciliationis jam consecutus fuerat, quia in spe erat salvus, et quia pœnam materiale non sentiebat.

Item, per mortem Christi reconciliati sunt tam sancti veteris testamenti quam sancti novi testamenti, qui statim habent vitam ex quo decedunt in charitate, sancti veteris testamenti non statim habent; ergo efficacior est mors Christi his quam illis. Verum est quantum ad faciliorem introitum et expeditiorem, non quantum ad magnitudinem præmii. Nec istud ex ipsa morte est, sed ex sanctis qui in tali tempore sunt, sicut sol plus calefacit ludos quam Britannos, nec istud ex calore solis est

(3) Apud Mag., dist. 18, § e, sed paulo aliter.

(4) Videtur add. et non.

qui sit variabilis, sed ex situ locorum soli admo- A
torum, vel ab eo remotorum.

(5) Item, Christus potuit nos liberare alio modo, vel minus bono, vel magis bono : si minus bono ; ergo potuit majus bonum pro minori bono dimittere, quod non decet bonum ; si æque bonum, ergo æque rationabili modo. Quod probatur falsum. Alio modo æque rationabili et bono potuit nos liberare, illo non redemit nos sed potius isto : ergo, cum nil sine ratione facere potuerit, ratio fuit cur potius hoc modo nos redemerit, et sic iste modus rationabilior est ac per hoc melior fuit. (6) Unde videtur quod non potuerit nos liberare alio modo, quia nec magis bono, nec minus bono, nec æque bono. Ad quod dicendum quod minus bono modo potuit nos liberare, et minus congruo et utili. Quod si fecisset, non dimisisset majus bonum pro minori bono, sed illud dimisisset propter semetipsum, quia quidquid facit propter se facit, teste Salomone: *Operatus est Deus omnia propter seipsum (Prov. xvi)*; et potuit nos liberare æque rationabili modo, non qui fuit æque rationabilis, sed qui esset si eo nos liberasset. Quæ enim causa fuit cur hoc modo liberaverit, eadem fuisset ut alio modo si voluisset liberasset, scilicet dispositio et ejus rationabilis voluntas.

Item, si essemus redempti, ita ut peccare non possemus, melius essemus redempti, hoc modo potuit nos liberare; ergo meliori modo potuit nos liberare removendo et culpam et pœnam. Ergo ille esset convenientior. Dicunt ergo quod convenientiori modo potuit nos liberare auferendo et culpam et pœnam; sed, manente nostra infirmitate ut paulatim recederet, non potuit nos meliori modo liberare quam per passionem Filii, quia non potuit nos melius ad sui dilectionem trahere quam proprio Filio suo non parcendo, vel sic exponitur (7): « Fuit alius modus Deo 294 possibilis, sed nullus miseræ nostræ salvandæ convenientior, » id est Deus Pater convenientiorem et meliorem hostiam non potuit dare pro nostra liberatione quam Filium suum. Ergo in hoc terminata fuit ejus potentia. Fallacia. Non potuit Filium generare meliorem; ergo in hoc terminata fuit ejus potentia.

Item, potuit Deus nos liberare sine culpa alicujus D
et absque scandalo solo verbo (8), quia « fuit alius modus Deo possibilis, sed nullus miseræ nostræ salvandæ convenientior. » Ergo potuit nos liberare competentiori modo; quod tamen improbatur, quia non potuit nos liberare sine remissione peccatorum, quia aliter contra suam justitiam fecisset, et ita liberavit nos. Ergo non potuit nos liberare alio modo. Ad quod dicunt quod non potuit nos liberare modo competentiori, quod ad nos homines, quia

nil potuit facere unde magis ad eum diligendum moveremur quam quod seipsum pro nobis exinanivit, obtulit; potuit tamen nos liberare modo competentiori quantum ad se, si non inoreretur. Quod vero dicitur quod non potuit nos liberare, quia sine remissione peccatorum non posset nos liberare, et ita nos liberavit, non valet. Nam isto modo diversi modi continentur. Fallacia. Ego non possum legere nisi loquendo, et ego loquor; ergo non possum aliter legere quam legam.

Item, per mortem Christi diabolus a multis malis cessat, a quibus non cessasset nisi mortuus fuisset. Nam diminuta est ejus potestas in passione Christi; et si plura mala faceret quam faciat, pejor esset, et ita plura peccaret, et plus puniretur. Ergo mitigata est pœna diaboli per mortem Christi: falsum est. Imo augmentata, quia non tantum nocet melioribus et eis qui inestimabili pretio sanguinis sunt redempti; et majorem habet voluntatem nocendi si haberet facilitatem, et plus æviret si permitteretur, et ita diabolo non profuit mors Christi (9).

(10) Item, in passione omnes fuerunt mali qui ante passionem fuerant mali, excepto solo latrone; et illi qui fuerant boni ante, tunc mali et de regno diaboli erant, ergo in passione majus erat diaboli regnum quam ante; ergo non est destructum per Christi passionem. Item, regnum diaboli est destructum per Christi passionem. Illic de aliquo sit sermo, de bono vel de malo. Si de bono, et de eo de quo dicitur veraciter quod sit destructum, ergo aliquid bonum destructum est per passionem Christi. Si de malo sit sermo, ergo de malo diaboli est verum quod sit destructum per passionem Christi. Passio ergo non tantum nobis profuit, sed diabolo. Item, sciendum quod regnum diaboli, id est dominium ipsius est destructum morte Christi, non quoad essentiam, sed quantum ad executionem, quia post Christi passionem non ita potest nos seducere sicut ante. Dicimus ergo in passione esse minoratam ejus potentiam quantum ad executionem per causam, quia passio Christi erat sufficiens causa debilitationis ipsius, sicut Christus dixit: *Consummatum est (Joan. xix)* mysterium nostræ redemptionis, licet nondum impleta esset passio, quia sufficiens causa data erat consummationis. Sicut de illo qui in prælio vulneratus domi moritur, dicimus quia in bello occubuit, quia ibi causam mortis suscepit. Fuit igitur in diabolo triplex potestas: Potestas nocendi sine omni merito ei data est in creatione; exercitium malignandi merito suo ei datum est; et effectus vel facultas nocendi nostris meritis ei data est, sicut ubi dicitur: *Eripuit pauperem a potente (Psal. lxxi)*. Primum non est ablatum per mortem Christi, nec secundum sed ter-

(5) Mag., III, dist. 20.

(6) Hæc egregie Petrus contra Petrum Abælard. V, in notis ad primam partem *Sentent. Roberti Pulli*.

(7) August., I. XIII *De Trinit.*, c. 10.

(8) Aug., supra cap. 10.

(9) Ista non habet codex S. Victoris.

(10) Ista sobrie sunt legenda, et cum aliquorum exceptione.

tiam. Sicut vides in oratore esse tria, quæ bene a his opponuntur, scientia dicendi, exercitium et finis quem exspectat a nobis, scilicet persuasisse. Nam reliquorum duorum unum habet a Deo, alterum ex libero arbitrio. Vel regnum diaboli est peccatum per quod in nobis dominabatur, quod destructum est in omnibus qui per fidem renascuntur, in quibus, et si sit peccatum, non tamen ita ut regnet. Vel quia in ipsa hora passionis, (11) magister dæmonum Lucifer, qui eum tentaverat, 295 et crucifigi suggesserat, in infernum detrusus est, ubi est ligatus. Si vero quæretur de quo sit sermo, cum dicitur: *Regnum diaboli est diminutum*, potest dici quod de malo, sed de eo de quo sit sermo vere dicitur quod sit diminutum. Ergo malum diaboli est diminutum. (12) Fallacia. Cum dico, iste sacerdos suspendetur cras, de homine fit sermo; et de eo de quo fit sermo veraciter dicitur quod suspendetur cras. Ergo iste homo suspendetur cras.

Item, Christus redemit nos ab aliquo qui nos tenebat captivos; nullus tenebat nos captivos nisi diabolus; ergo redemit nos a diabolo. Ergo ei persolvit pretium redemptionis, vel nulli. Sed ipse idem fuit pretium redemptionis. Ergo obtulit se diabolo. Ad hoc dicendum quod Christus liberavit nos a diabolo qui nos captivabat, permittente Deo Patre, cui pretium solvit, sicut iste intercessor persolvit pretium regi cujus præcepto tenentur captivi a prætore. Item, redimere nil aliud est quam a peccato liberare; quotidie liberat a peccato; ergo quotidie redimit. Ergo Christus non fuit sufficiens hostia semel pro peccatis. Quod similiter probat Paulus de execratione carnalium hostiarum quæ non valebant ad emundationem peccati unde oportebat eas iterari (*Hebr. ix*). Item [*subaudi Christus*], secundum quod Deus, tantum liberat a peccato, et liberare est redimere; ergo secundum quod Deus tantum redimit. Non ergo secundum quod homo.

Nota igitur quid contineat in se redimere, scilicet ponere pretium, et a captivitate liberare. Qui enim sine pretio solvitur, non redimitur; si pretium ponatur et non solvatur, non redimitur. Cum ergo dicitur, *secundum quod homo redemit*, id est pretium dedit et a peccato liberavit, falsum est, imo secundum quod Deus fecit hæc duo. Si vero dicatur quod secundum quod homo redemit, id est pretium posuit, verum est; sed non secundum quod homo a peccato liberavit. Non est tamen pigritandum dividere significationes hujus dictionis *secundum*, quæ quandoque unitatem personæ notat, quandoque causam, quandoque conditionem: qua distinctione adhibita, facile est prædicta solve. Si enim causam notet vel conditionem, secundum quod Deus redemit; si vero unitatem personæ, et secundum quod Deus est, et secundum quod homo.

(13) Item, diabolus tenebat nos juste aut injuste. Si injuste, probatur quod juste; quia si nos tenebamur a diabolo, nos diabolus tenebat, nos juste tenebamur a diabolo; ergo diabolus nos juste tenebat. Ergo injuste actum est cum eo, quando erepti sumus.

Nota quod diabolus injuste tenebat nos, nos tamen juste tenebamur a diabolo, id est exigentibus meritis, ut quod dicitur *juste*, ad hominem referatur, non ad diabolum, qui nil juris habebat in homine quem seduxerat et cui, quod promiserat, reddere non poterat (14). Similiter homo injurias erat Deo qui eum creaverat, et ab eo se subtrahendo diabolum sibi Dominum elegerat.

Item, solet quæri an Christus sit passus pro se? Invenitur sæpe in auctoritate, *pro te mortuus est*, non *pro se*. Econtrario tamen super Matthæum, ubi legitur quomodo Christus solvit tributum pro se et pro Petro, habetur quia *pro se et pro Petro passus est* (*Matth. xvii*). Unde quæritur an utilior fuerit mors Christi Christo quam nobis? quod ibi ostenditur (15): « Ipse sibi per tolerantiam passionis acquisivit nomen quod est super omne nomen. » Ad quantum præmium nullus potuit pervenire per ejus mortem. Ergo utilior ei fuit mors sua quam nobis. Econtrario ipse nobis meruit vitam æternam, quam non poteramus habere sine ipsius morte vel alio genere redemptionis; ipse sine omni merito potuit habere vitam æternam, et habebat, quia ipse erat vivens. Ergo utilior fuit mors sua nobis quam illi. Item, per mortem suam liberavit nos a pœna, a culpa, a diabolo, et aperuit nobis januam per mortem suam; non liberavit se nisi a pœna, quia culpam non habuit, nec diabolus aliquid dominii in eo exercuit: *Venit princeps mundi hujus, et in me non habet quidquam* (*Joan. xiv*). 296 Janua non erat ei clausa; ergo plus profuit nobis mors Christi quam illi. Ad hoc dicendum quod in hoc profuit nobis magis quam illi, quia a pluribus liberavit, in hoc plus illi, quia majus præmium meruit; non tamen cum locutione data cum determinatione accidit inferri simpliciter quod dicitur secundum quid, sicut nec in aliis operationibus. Cum ergo dicitur, *pro te passus est, non pro se*, ita intellige, id est non tot fuerunt pro quibus pateretur pro se, quot ut pateretur pro te.

Item dicit Christus: *Si non venissem peccatum non haberent* (*Joan. xv*), quod intellige de peccato infidelitatis antonomastice; ergo quia venit, infideles facti sunt; ergo adventus ipsius fuit causa infidelitatis. Ergo plus nocuit ejus adventus quam profuit. Ad hoc dicimus quod hoc nomen, *infidelis*, quandoque removet tantum, ut sit idem infidelis, quod non fidelis, secundum quod non est verum, quod si non venisset non essent infideles.

(11) De hoc vide Mag., II, dist. 6. § f.

(12) Huc usque deficit codex Victorinus.

(13) Mag., III, dist. 20, § h.

(14) Vide ista in notis ad Pullum

(15) Auctor *Commentarii* Ambros. inscripti ad II caput ad Philipp. Item, Aug. in *Expos.* ad idem. V. Glossam, ibid.

Erant enim infideles, id est non fideles antequam A veniret. Quandoque ponit contemptum fidei, quem contemptum non habuissent, nisi Christus eis prædicasset, et ita adventus Christi fuit occasio peccati eis, non ex vitio suo, sed illorum quibus debuit esse salutem, nisi eorum enormitas impedisset. Sicut medicinam quæ est infirmitatis male observanti dietam, quæ tamen deberet esse causa sanitatis et esset, nisi improbitas sui meriti impediret.

Item, quotquot audierunt Christum, et contempserunt, deteriores facti sunt propter verbum fidei quod repulerunt, ei ipse multis prædicavit quos sciebat contempturos verbum Evangelii; ergo margaritas ante porcos projecit. Ergo contra præceptum suum fecit. Item, Christus sciebat quod essent eum contempturi, et ex contemptu futuri deteriores, et cur non et ipse Pater est misericordiarum? Ergo ex misericordia debuit se subtrahere his qui futuri erant deteriores ex contemptu verbi. Similem quæstionem movet Beda super illum locum Evangelii: *Væ tibi, Bethsaida! Væ tibi, Corozaim! quia si in Tyro et Sidone factæ essent virtutes quæ in vobis factæ sunt, pœnitentiam egissent* (Matth. xi; Luc. x). Quærit ergo quare Christus, cum sit Pater misericordiæ qui hominum salutem debet providere, his prædicaverit qui non acturi erant pœnitentiam, sed futuri erant deteriores, et non illis qui pœnitentiam egissent et fierent meliores? hic enim contra misericordiam suam egisse videtur, sed ipse breviter solvit dicendo: *Ipsæ solus novit*. Potest tamen dici quoquomodo, quod et si coram illis prædicaverit quos sciebat non esse convertendos, non tamen illis.

Item, quæritur an Christi primus adventus magis fuerit desiderandus quam secundus, vel e contrario? Quod enim secundus magis, ita ostenditur: In primo liberati sumus a culpa et non a pœna; in secundo liberabimur ab utroque. Ergo secundus magis desiderandus est quam primus. Item, in secundo recipiemus utramque stolam, animæ scilicet et corporis; in primo tantum alterius, id est animæ. Ergo, etc. Item, prius non desideratur nisi propter secundum. Ergo magis desiderandus est secundus quam primus. E contrario antiqui patres magis desideraverunt primum quam secundum. Ergo inordinatum habuerunt desiderium. Quod autem magis desideraverint primum quam secundum, multæ attestantur auctoritates: *Putas videbo? putas durabo? et utinam dirumperet cælos et venire* (Isai. lxiv). Talia desideria non inveniuntur de secundo expressa. Ad hoc dicendum quod magis desiderandus est secundus quam primus, sed natura humani desiderii est, ut si duo desideret quorum unum non posse contingere sine reliquo præcedenti sciat, magis desideret illud quod præ-

cedit. Non dico magis desiderat, sed velit illud prius fieri. Unde, cum primus adventus fuerit ad militandum ut per ipsum transeatur ad secundum, inveniuntur expressa de eo talia desideria. Sicut iste magis desiderat secundum ferculum quam primum, quia speciosius est, vult sibi tamen prius apponi primum, quo nisi prius satiaretur, non paratus esset ad secundum, 297 cujus non habet tantam copiam, cujus sapore magis delectatur quam satiatur. Verumtamen videtur posse ostendi quod non sit secundus adventus. Dicit enim Amos: *Væ desiderantibus diem Domini! ut quid eam desiderant?* (Amos v.) Non igitur imprecaretur eis Væ, si esset desideranda; ideo dicunt quod propter quosdam de sua justitia præsumentes hoc dixit, qui diem illum desiderabant. Est tamen bonis desideranda. Unde dicit Apostolus: *Desiderio tendentes in illum diem*, etc.

(16) Illic objectioni simile est de Apostolo, qui habebat desiderium dissolvi et esse cum Christo (Philipp. i). Idem quoque habebat desiderium manendi in carne propter necessitatem fratrum (ibid.): quæ duo desideria uno et eodem tempore complere non poterat. Ergo tunc, cum necesse esset alterum prius evenire reliquo, et utrumque desideraret, desiderabat illud fieri quod posterius contigit, et ita volebat dissolvi quod desiderabat ultimo evenire, ut prius vivens in carne fratribus consuleret. E contrario ipse sciebat quod, si in carne viveret, semper in charitate proficere posset, et ita præmium acquireret. Ergo hoc magis optandum erat quam illud (17). E contrario existens in via poterat cadere, licet enim ipse dixerat: *Certus sum quod neque mors, neque vita separabunt me a charitate Christi* (Rom. viii). Non tamen erat certus nisi certitudine viæ, et adhuc gemebat in miseria carnis. Unde ipse dicebat: *Infelix ego homo! quis me liberabit de corpore mortis hujus?* (Rom. vii.) Ergo magis debebat optare dissolvi quam in charitate manere. Ad hoc dicendum quod prius voluit in se Apostolus multis expediens fieri, tamen magis diligebat quod erat melius; sed in se prius fieri quod in se minus erat bonum, et minus diligebat. Nec fratres tamen plusquam se diligebat, quia differebat illud quod magis in eorum dilectione, in qua dilectione et dilatione augmentabatur bonum quod magis diligebat. Sicut iste esuriens plus diligit istum ferculum quam primum, et tamen vult prius sibi apponi primum, ut post illud habeat quod melius est. Non enim si istud prius habet ideo illud amittit, sed differt, ut post habeat et sit satior: ita Apostolus majus bonum differebat, ut minus prius haberet, ita tamen quod majus non amitteret, et ita accipiebat totum, ut postea gloriosior et beator fieret. Nam ipsa dilatio erat gratiæ augmentatio.

Objicitur autem de eo quod Apostolus alibi ait quod ipse optabat esse anathema pro fratri-

(16) Quæ sequuntur ad finem usque capituli, non exstant in codice Victorino.

(17) Hæc caute legenda.

bus (Rom. ix). Ergo cupiebat sequestrari ab unitate Ecclesie, ut alii serent de ejus unitate. Ergo plus diligebat fratres quam se, et ita inordinatam habebat charitatem. Ad quod dicendum quod non cupiebat omnino separari ab Ecclesia, ut fratres in ea reciperentur in perpetuum; hoc enim non esset charitas; sed ad tempus volebat separari, ut fratres ibi reciperentur in perpetuum; sed quia non potuit hoc velle ex charitate (non enim si ad tempus separatus fuisset, charitatem habuisset), potuit melius dici quod nec ad tempus, nec in perpetuum voluit ab Ecclesia separari, ut fratres ibi reciperentur; sed, si fieri posset, hoc vellet: quod et ipse determinate sciebat (forte Spiritu sancto revelante) ita esse in voluntate Dei, ut nunquam separaretur.

CAPUT XX.

An Christus secundum humanam vel secundum divinam naturam fuerit caput Ecclesie.

(18) Ex his quæ dicta sunt emergit alia quæstio nonnihil habens dubitationis. Cum enim Christus morte sua Ecclesiam redemerit, et hoc in humana natura, quæritur cum ipse sit caput Ecclesie an, secundum illam naturam in qua redemit, sit caput Ecclesie, id est secundum humanam naturam, an secundum divinam. Ad utramque partem inducuntur rationes. Si enim secundum divinam naturam est caput Ecclesie, ergo secundum divinam naturam est ei conformis in deitate **298** nature. Item, si secundum divinam naturam est caput Ecclesie, ergo hoc dicitur de eo aut secundum essentiam, aut secundum notionem: quorum utrumlibet dicatur, accidet Christum ab æterno fuisse caput Ecclesie: ergo fuit caput Ecclesie antequam fuerit Ecclesia, et ita quando non erat Ecclesia. Item si, secundum notionem est caput Ecclesie, ergo per illam distinguitur Filius a Patre et a Spiritu sancto, et ita nec Pater nec Spiritus sanctus est caput Ecclesie. Item, secundum divinam naturam Christus est caput Ecclesie. Ergo secundum divinam naturam est Mediator Dei et hominum. Si vero dicatur quod secundum humanam naturam est caput Ecclesie, et ipse incœpit esse secundum humanam naturam, ergo secundum humanam naturam incœpit esse caput Ecclesie. Unde sic: Christus secundum humanam naturam incœpit esse caput Ecclesie, et ante incarnationem non erat caput Ecclesie secundum humanam naturam, et erat tunc Ecclesia. Ergo sine capite erat. Item, ante incarnationem non erat Christus caput Ecclesie, et multa erant tunc membra Ecclesie, et ita membra Ecclesie præcesserunt caput Ecclesie. Item, Abel ante incarnationem fuit homo et adultus. Ergo membrum diaboli, aut Christi, quia non est medium. Si erat membrum Christi, et non erat Christus, aliquid ergo erat membrum Christi quando nil erat Christus. Item, Christus nondum erat mediator. Ergo nondum interpellabat pro salute no-

stra. Ergo nondum fiebat oratio per Christum.

Ad hoc dicendum quod iste terminus, *caput Ecclesie*, transumptive dicitur de Christo, et hac similitudine quia sicut caput in homine dignius est cæteris membris, et positione, utpote alia membra supereminens, et regimine, quia, cum eo vigent quinque sensus, moderatur aliis membris et ea regit, et est ejusdem nature cum cæteris membris, quia carneum et osseum: ita Christus mons montium; et rector, de cujus plenitudine omnes accipiunt (Joan. i), quia nec potest habere plenius dona Spiritus sancti, et est ejusdem nature cum sanctis, quia habet humanam naturam, et propter hæc duo dicitur caput Ecclesie, quia rector, et quia ejusdem nature, quorum utrumque habet secundum humanam naturam. Nam secundum divinam naturam non est ejusdem nature cum Ecclesia. Unde nec secundum eam est caput Ecclesie, nisi in alia significatione accipiatur hoc nomen *caput*, ut notet auctoritatem non *nature identitatem*; quod videtur testari Apostolus dicens: *Christus est caput viri, caput vero Christi Deus* (I Cor. xi). Patet ergo quod Christus non fuit caput Ecclesie ante incarnationem, nisi in hac significatione sumas illum terminum. Quod si voluerint. Instabis huic argumentationi: Christus secundum humanam naturam est caput Ecclesie; ante incarnationem non erat caput Ecclesie secundum humanam naturam, et Ecclesia erat. Ergo sine capite. Fallacia. Iste est fortis secundum animam, heri non fuit fortis secundum animam, et erat. Ergo non erat fortis. Et nota quod Abel tunc erat membrum Christi, qui tamen nondum erat Christus, et in eo solo fuit Ecclesia, quia ipse solus tempore illo fidelis erat. Si quæretur, posito quod nullus fuit fidelis ante eum multis mortuis et post pluribus futuris, an tunc esset Ecclesia, cum nullus aliquando erat fidelis. Verum est, quia tunc non erat Ecclesia militans, sed triumphans, propter eos qui decesserant. Item, si ponatur quod nulli homines haberent fidem, postea erant accepturi, et post amisissent, an Ecclesia militans desierit esse? Non, quia illi homines qui erant Ecclesia non desierunt esse, sed desierunt esse Ecclesia. Sicut isti homines desinunt esse **D** populus; non tamen iste populus desinit esse.

Item, Christus secundum divinam naturam erat caput Ecclesie ante incarnationem, et in incarnatione incœpit esse caput Ecclesie secundum humanam naturam. Ergo idem caput Ecclesie quod erat prius, vel aliud. Si incœpit esse idem caput Ecclesie; ergo non prius erat illud. Si **299** incœpit esse aliud caput Ecclesie, et non desit esse quod prius: ergo duo fuerunt capita Ecclesie. Ad hoc dicendum quod nulla est admittenda relatio, nec idem nec aliud. Sicut iste hodie incœpit esse fortis secundum animam. Si vero quæretur an idem forte quod ipse heri fuit, an aliud, incongrue dicitur

posito quod heri fuit fortis corpore. Item, nota A quod, licet caput Ecclesiæ conveniat Christo secundum divinam naturam, non tamen ab æterno est caput Ecclesiæ. Sicut et hoc nomen Creator de Deo dicitur secundum divinam naturam, non tamen ab æterno est Creator.

Item, Christus incepit esse caput Ecclesiæ. Ergo incepit esse aliquid. Fallacia. Christus incepit esse homo : ergo aliquid ; vel Creator : ergo aliquid. Nota quod a quibusdam non improbe dicitur Christum ante incarnationem fuisse caput Ecclesiæ secundum humanam naturam, id est fundamentum, quod nil aliud est nisi quam fides humanitatis, vel Incarnationis ejus, erat fundamentum Ecclesiæ. Unde dicitur quod ex quo fuit rector Ecclesiæ fuit etiam caput Ecclesiæ secundum humanam naturam, scilicet fundamentum cui innitebatur Ecclesia, quantum ad fidem humanitatis. Nam quod credimus de humanitate, præteritum hoc, et ante adventum credebant futurum.

Item, dicit Augustinus (19) : « Deus non secundum quod unigenitus, sed secundum quod primogenitus subsequentibus fratribus non dedignatus est habere fratres ; nos qui sumus de unitate Ecclesiæ sumus fratres ejus. » Ergo aut secundum communem patrem aut secundum communem matrem, aut secundum utrumque. Si dicatur quod secundum communem matrem Ecclesiam, ergo ipse est filius Ecclesiæ, et ita caput vel sponsus Ecclesiæ est filius Ecclesiæ. Si vero secundum communem patrem, cum secundum generationem non possimus esse filii, restat ut ex creatione, vel gratiarum largitione ; sed non ex creatione tantum. Aliter enim infideles essent fratres Christi, qui creati sunt a Deo, sicut ipse secundum humanitatem. Sed ex his duobus non sumus nos filii Dei, nisi adoptivi. Ergo et Christus est Filius Dei adoptivus. Ad hoc dicendum quod unigenitus non habet fratres, quia Filius est generatione ; sed secundum quod primogenitus, fratres habet. Unde : *Narrabo nomen tuum fratribus meis (Psal. xxi). Vade, et dic fratribus meis (Joan. xx)*. Et Filius Ecclesiæ est. Unde ipse dixit : *Ego servus tuus et filius ancillæ tuæ (Psal. cxv)*. Et est primogenitus respectu eorum qui generali sunt Deo de unitate Ecclesiæ. Unde dicit Apostolus : *Primogenitus ex mortuis (Coloss. i)*, id est primus ad immortalitatem resurgens ; et ex eo dicitur non habere fratres, quia creatione et gratiarum largitione a Deo habet ut nos, nec tamen est filius adoptivus ut nos. Sicut isti duo sunt fratres, et unus habet patrem, ergo alter eundem.

Item, primus qui peccavit fuit Adam vel Eva, et cujus peccatum totam humanam naturam corripuit. Ergo et ipse fuit caput Ecclesiæ malorum, vel nullus ; quod tamen solet attribui Cain. Eadem ratione qui bonum operatus est primus et fidem ha-

buit, fuit Adam. Ergo ipse fuit caput Ecclesiæ bonorum, vel nullus, et tamen solet attribui Abel. Ad hoc dicendum quod Adam nec tantum fuit malus nec tantum bonus, et ideo non solet attribui ei principium Ecclesiæ bonorum vel malorum, sed bonorum, Abel, quia tantum bonus fuit, et quia figura Christi passus est agnus ab origine mundi, et quia virgo fuit. Unde secundum quamdam interpretationem dicitur. Nihil hic, eo quod non reliquit hæredem, et Ecclesia virgo est ; et martyr exstitit et in sanguine martyrum fundata est Ecclesia.

Item, quæritur, an diabolus fuerit principium Ecclesiæ malignantium. Quod si est, ergo fuit caput Ecclesiæ malorum sicut et Christus caput Ecclesiæ bonorum ; ergo aut in ipso non fuit plenitudo omnium bonorum, aut in illo fuit plenitudo omnium malorum, et ita omne malum est a diabolo. Quod falsum est, quia 300 malæ cogitationes non sunt a diabolo, cum ipse non noverit corda hominum nisi a bonis angelis ei fuerit revelatum, vel per conjecturas quasdam. Unde si quandoque in auctoritate invenitur *omne peccatum esse a diabolo*, referendum est ad genera singulorum, non ad singula generum : et potest dici quod, licet fuerit diabolus caput Ecclesiæ malignantium, non tamen in eo fuit plenitudo omnium malorum eo modo quod dicitur fuisse plenitudo omnium bonorum in Christo, cum diabolus sit bona natura, et multa sint mala, quæ non ipso auctore sunt. Sed dicitur fuisse caput Ecclesiæ malorum, qui primus peccavit et primus hominem peccare fecit, quia, *invidia diaboli mors introivit in mundum (Sap. ii)*.

Si quærat utrum Christus sponsus fuerit Ecclesiæ antequam esset homo, non dicitur proprie sponsus fuisse, quia non fuit ejusdem nature : quod significat conjugium quod solet contrahi inter res ejusdem nature. Si tamen alicubi in prophetis invenitur nuncupari sponsus Synagogæ, ut apud Jeremiam : *Recordatus sum tui, miserans adolescentiam tuam et charitatem desponsationis tuæ, etc. (Jer. ii)*, per transpositionem dicitur et metaphorice.

Item, Christus rex et sacerdos. Rex quidem est secundum utramque naturam, sacerdos tantum secundum humanam, quia in ea Mediator est Dei et hominum, quod est proprium pontificis. Si quærat an ejus sacerdotium incepit in cœna quando corpus suum et sanguinem apostolis obtulit ; an ante conceptionem quando charismata Spiritus sancti accepit ? Dicit potest rationabiliter, quod ex quo unitus fuit in conceptione, sacerdos exstitit : sed tunc sacerdotis officium executus est quando in cœna carnem suam et sanguinem discipulis dedit, et quando se pro peccatis nostris hostiam dedit (20). Tunc etiam Mediator fuit inter Deum Pa-

(19) *De fide et symb. c. 4. V. etiam in exposit. quorundam prop. ad Rom., c. 56.*

(20) *Mag, sup., § f.*

trem et homines quos ei reconciliavit, non quod Deus Pater eos non prius diligeret quos a mundi primordio, imo ab æterno dilexit, sed quia nos peccando inimicitias contra ipsum exercebamus, qui tamen nos diligebat. Ergo Christus reconciliavit nos nec mortem suam, nubem peccatorum delendo, quæ impediēbat ne transiret omnino.

Sed objicitur. Christus secundum quod homo Mediator est. Ergo secundum quod est homo est Redemptor. Ergo secundum quod est homo redemit nos (21). Ad hoc dicendum quod et Pater, et Filius, et Spiritus sanctus est Redemptor noster auctoritate et usu potestatis; Filius tamen quodam alio modo dicitur Redemptor, scilicet exhibitione humilitatis et obedientiæ. Nam redemptio est destructa potestate diaboli facultas libertatis, quæ nobis data est fuso illius sanguine qui nullum habuit peccatum, et ipse in se homine explevit per quæ justificati sumus. Nam secundum humanitatem suscepit et explevit illa sacramenta quæ nostræ redemptioni sunt facta: et vide quia omnes redempti sumus a diabolo per Christum, non tamen datum est pretium diabolo, sed Patri, cujus erant incarcerati, et carcer et carcerarius. Sicut si iste servum suum dedit in manu alicujus qui vexat eum, venerunt cognati servi ad eum qui tradidit servum alii qui vexat, et redimunt illum ab eo qui vexat, non tamen ille accepit redemptionem, sed potius ille a quo sibi traditus fuerat.

Item, Deus Pater alium potuit supponere quasi Filium, qui pro nobis pateretur ille esset caput Ecclesiæ et Mediator Dei et hominum. Ergo in se haberet plenitudinem gratiarum. Verum est quod posset alium supponere qui esset caput Ecclesiæ quadam præeminentia super alios, non virtutum plenitudine, quam nullus nisi Christum habere potuit. Sicut Dominus papa hodie est caput Ecclesiæ, ille etiam mediator esset, sed non proprie, quia non participaret deitate cum illo. Si enim esset medium proprie utriusque extremorum, oporteret participare.

Item, natura medii est ut neutrum extremorum sit, Christus est Mediator Dei et hominum. Ergo nec **301** est Deus, nec est homo. Fallacia. Natura medii est ut neutrum extremorum sit, aer medius est inter calidum et humidum; ergo nec est calidum, nec est humidum. Falsum est, sed non est illud calidum et illud humidum inter quæ mediat, scilicet, vel ignis, vel aqua. Similiter debuisset dixisse quod Christus non Deus Pater, nec illi homines quos ei reconciliat.

CAPUT XXI.

Qua potestate potuit Christus animam deponere, divina an humana? Et utrum in humana natura fuerit minor angelis.

(22) Quæritur qua potestate Christus potuit de-

(21) Mag., § g.

(22) Magist., III, dist. 21.

(23) V. August. tract. 47 in Joan. post med.

ponere animam quam habebat in sua potestate, quod nullus homo potest facere, quia nullus potest mori quando vult, nisi sibi inferat violentiam se occidendo (23). Unde in Evangelio Joannis: « Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam. Nemo tollit eam a me (Joan. x). Et alibi: Filius hominis vadit, sicut de eo scriptum est (Marc. xiv). » Hoc ergo impossibile potuit Christus aliqua potentia. Ergo creata vel increata. Si increata, ergo secundum quod erat Deus poterat mori; si potentia creata, quæro similiter, non habuit potentiam creatam quæ quodlibet impossibile posset facere, ut creare posset cælum et terram potentia creata secundum quod homo, et ita esset Christus omnipotens secundum quod homo; sicut et omnia sciens secundum humanitatem. Item, ex potentia divinitatis potuit esse homo. Ergo ex potentia divinitatis potest sustinere quicquid inesse solet homini, quod turpis defectus non est; ex potentia deitatis potuit esurire, sitire, algere.

Ad hoc dicendum quod potentia creata erat potens animam deponere quando vellet, quod cuilibet homini est impossibile. Non tamen ideo accidit quod ad quolibet aliud faciendum habuit potentiam creatam; vel si haberet non ideo diceretur omnipotens secundum quod homo, cum illam potentiam haberet a deitate. Alii dicunt, in quorum opinione est magister meus (24); quod potentia increata potuit deponere animam quando vellet, quod nullus potest. Unde et cum vidisset centurio quod emisisset animam dixit (admirans opus deitatis quod suum spiritum ad voluntatem emiserat, quod non posset facere si purus homo esset): *Vere hic homo Filius Dei erat (Matth. xxvii)*. Non tamen potentia increata potuit mori; nam mors notat defectum, ponere animam potentiam exigit. Potentia tamen qua potuit sumere animam, id est potentia deitatis et non alia, potuit eam deponere.

Item, Christus paulo minoratus est ab angelis. Ergo vel secundum divinam, vel secundum humanam naturam, sed non secundum divinam; si secundum humanam, vel secundum animam, vel secundum corpus; non secundum animam, quia nec anima Christi melior potuit fieri a Deo, nec aliqua creatura potuit ei æquari. Ergo secundum carnem minor est eis, quod improbat, quia caro Christi est vivificatrix animarum; hoc nulli angelo est collatum. Ergo melior est caro Christi quolibet angelo. Econtrario angeli possunt Deum contemplari, et caro nullatenus. Ergo meliores sunt angeli quam caro Christi. Ad quod dicendum quod Christus nec secundum divinam, nec secundum humanam naturam minor est angelis, imo secundum humanam naturam major est angelis: « *Et cetera est enim magnificentia ejus super cælos (Psal. n).* »

(24) Mag., sup, § c. Ista commemorat et perstringit Walterus a S. Victore l. iv contra *Labyrinthicos Franciæ*.

id est super angelicam naturam, et Apostolus: *Tanto excellentior angelis effectus quanto differentius præ illis nomen hæreditavit*; tamen secundum humanam naturam in aliquo minor est angelis, id est in passibilitate et mortalitate, quia mortalis fuit et passibilis quod in nullo angelorum fuit. Tamen caro Christi in quibusdam melior est angelis, et angeli in aliquo meliores carne Christi, et **302** tamen nec ista melior est illis simpliciter, nec illi meliores hæc, nisi constituatur æquivocatio in hoc nomine *melior*; nam anima Christi est melior, id est et purior et sanctior: angeli tamen meliores, id est simpliciores. Anima enim Christi constat quod sanctior est omni creatura. Unde dicit Ambrosius: « Humana mente solus Deus est major, » quia non potuit anima Christi vel in se esse melior fieri quod mirum est.

CAPUT XXII.

In quo subjecto fuit mors Christi, et cuius unionis facta fuit solutio morte ipsius.

(25) Cum Christus secundum humanam naturam mortuus sit, quæritur an in morte ipsius separata sit deitas a carne et anima. Quod videtur, ait enim Joannes Damascenus (26): « Tantæ simplicitatis est divina natura, ut corpori formato de limo terræ non congruerit uniri nisi mediante rationali creatura. » Cum ergo tunc separata fuerit anima a carne, videtur quod deitas separata a carne est, cum mediante anima esset ei unita, nam ablato medio solvuntur extrema. Item, si anima hoc habet officium in corpore ut instrumenta vivificet et moveat, linguam faciat loqui, pedes currere, et manus moveri, cur etiam deitas in illo triduo corpori unita non potuit hoc efficere ut corpus Christi moveretur, viveret et cætera officia exerceret ut esset ei deitas pro anima? In Evangelio etiam clamat: *Deus, ut quid dereliquisti me* (*Psal. xxi; Math. xxvii.*) Super quem locum dicit Ambrosius (27): « Clamat homo separatione deitatis moriturus, nam cum deitas mortis sit libera, non utique potuit mors esse nisi vita discederet. » Ex quibus omnibus videtur deitas a carne separata. Quod tamen nemo audet fateri. Sed ideo dicitur deitas mediante anima corpori unita, quia majorem habet convenientiam cum anima quæ est spiritualis et simplex, quam cum carne quæ est corporea. Considerata ergo causa dicti non relinquitur objectio. Non enim necesse fuit divinitatem separari a corpore, licet ab eo separata fuerit anima, qua mediante, sicut expositum est, erat ei unita (28). Sic mediante uxore istius parentes uxoris sunt affines ejus, non tamen sublata uxore removetur affinitas.

Quod autem quæritur an deitas potuerit corpus illud more animæ in illo triduo vegetare, quis

A neget posse fieri, nec tantum facit Deus quidquid potest, quamvis etiam habitudo præmissæ argumentationis locum non habeat, nam sæpe videmus minorem medicinam habentem efficaciam, ubi nullius est efficaciam ea quæ pretiosior est, « quia non sanat oculum quod sanat calcaneum. » Nec igitur mirum si anima corpus illud vegetavit, quod tamen a deitate in illo triduo non est vivificatum. Non tamen negandum quod hoc potuerit, si vellet. Quod autem dicitur « homo ille derelictus est a Deo, » non ita recipiendum est quasi separata sit deitas a carne et anima, sed quia reliquit Deus humanam naturam tortoribus cruciandam et flagellandam. Unde cum posset protegere videbatur separatus fuisse, non quantum ad unionem, sed quantum ad protectionem.

(28*) Sed dicit aliquis: Si deitas in illo triduo, et animæ et corpori unita fuit, et humanam naturam nihil aliud intelligimus quam corpus et animam: fuit ergo tunc unita humanæ naturæ; nec propter aliud dicitur Deus homo, nisi quia humanam naturam Deus in se assumpsit. Ergo et tunc Christus fuit homo: quod omnino multis rationibus ostenditur esse falsum, quia Christus desiderat vivere vita humana: ergo in triduo non erat homo. Quod autem nunc non viveret vita humana: ita ostenditur. Illa vita humana est accidens, et tunc aliquid vivebat. Ea ergo tunc fuit in subjecto. Aliquid igitur tunc fuit ejus subjectum, aut anima Christi, aut corpus, quorum utrumque falsum est; aut Filius Dei, quod pariter falsum est, quia in Filio Dei nulla sunt accidentia; aut aliquid compositum **303** ex anima et carne, quod etiam falsum est (28*). Nam etiam quando vivebat, non erat aliquid ex anima illa et carne, imo etiam si aliquid fuisset compositum ex illis, illud esse desiderat in morte, quia illa mors nil aliud fuit nisi separatio corporis ab anima. Item, mors illa temporalis quam sustinuit Christus, fuit accidens in subjecto; fuit in eo, scilicet in quo fuerat vita humana, aut in anima, aut in corpore Christi, aut in persona Verbi, aut in composito ex carne et anima; in anima non fuit temporalis, quia non potest mori. Unde nec in ea fuerat vita humana; nec in corpore, quia corpus non est aliquid quod moveatur. Et tunc cum nihil mortuum sit nisi corpus, ibi Christus non est corpus, non potest dici fuisse mortuum. In persona Verbi non fuit illa mors, quia ipsa nullius accidentis est subjectum. Relinquitur ergo ut fuerit in composito ex anima et carne. Ergo cum illud desiderat esse aliquid, quando anima a corpore est separata, aliquid, quod est Christus, tunc desinit esse aliquid; quia Christus erat illud.

Item, ponatur quod simus in illo momento in quo

(25) Magist., III, dist. 21.

(26) Sic apud Magis., III, dist. 2, § b. Sed apud Damasc. I, III, cap. 6, sic: Unitum est carni mentis medio verbum Dei.

(27) Libro x in Lucam.

(28) Sic Robertus de Meleduno, ut habet in notis ad Pullum.

(28*) Magist. III, dist. 23.

(29*) Hæc verba caute legenda, et videndum quid de tali opinione scripserint auctores sententiarum.

Christus est mortuus, aliquid est mors. Ergo in aliquo subjecto est mors, cum sit accidens. Ergo aliquid moritur, et illud est Christus vel non : si illud est Christus, ergo aliquid quod est Christus moritur : quod non nisi ad naturam potest referri. Divina autem natura, quæ est Christus, non moritur; humana etiam natura non moritur, quia humana natura non est Christus. Si dicatur, nil quod sit Christus moritur, difficile est assignare quid moriatur. Item, Christus in illo triduo fuit homo, fuit sapiens illa sapientia quæ fuit in anima ipsius vel non. Non inveniatur aliud subjectum humanæ sapientiæ qua sapiens erat Christus, nisi anima Christi, non enim in corpore fuit, nec in composito ex carne et anima. Cum ergo Filius Dei tunc esset sapiens sapientia humana, erat sapientia quæ in alio erat quam in eo, scilicet in anima, quæ prorsus aliud est a Filio Dei. Item, Christus tunc erat homo nullam sentiens infirmitatem quam non prius suscepisset. Ergo cur prius non poterat mori? aut tunc poterat mori et loqui et currere et alia quæ faciunt homines. Item tunc erat homo. Ergo mortalis vel immortalis; si mortalis, ergo mori poterat; si immortalis, ergo mori non poterat et ita jam habebat carnem glorificatam. Item, tunc erat homo mortuus, et homo mortuus non est homo, ergo tunc non erat homo. Si enim erat homo mortuus, erat homo non vivens vita humana, et erat homo vivens, et ita erat homo vivens alia vita quam humana, et ita vivebat vita divina. Item, Christus in illo triduo erat aliquis homo, et Petrus erat alius homo. Christus et Petrus tunc erant duo homines, ergo tunc vivebant vita humana. Item, impossibile est mortem inesse alicui quin vita desinat esse in eo, Christus mortuus est morte temporali. Ergo tunc desiit vivere vita humana. Ergo in illo triduo non vixit vita humana.

Ut autem removeatur cavillatio, fiat planum quod dictum est, non posse mortem esse in aliquo, quin vita desinat esse in eo, quia hæc prædicabilia *mors* et *vita* non sunt opposita, ut privatio et habitus, qui non insunt tempore determinato et ordine irreversibili. Nam quando homo desinit vivere, tunc mors est in eo, et ita mors et vita sunt in eodem, quare non sunt opposita prædicabilia, oportet tamen quam cito adest mors tam cito recedat vita, ut statim in sequenti momento possit dici : *Istud non vivit*. Aliter enim falsum esset, *Mors paulo ante erat in isto*. Hoc autem intelligendum est de morte humana et vita humana. Ergo cum Christus mortuus sit morte humana, desiit vivere vita humana, cum hæc mors illam vitam destruat : hoc ideo dico quia mors spiritualis non destruit vitam humanam, nec vita spiritualis mortem temporalem. Tunc enim vivebat Christus vita spirituali, licet mortuus fuisset morte temporali.

(29*) V. in notis ad Pullum.

(30*) Mag., sup. § a.

(31*) Ista perstringit Walcerus a S. Victore, l. De

Item, Christus tunc non erat mortalis; ante fuerat mortalis, illa mortalitas accidens fuit. Ergo in subjecto **304** fuit; vel anima Christi vel corpus; vel compositum ex anima et corpore; vel Filius Dei fuit ejus subjectum, quia non potest mori anima, non fuit ejus subjectum; nec corpus : sicut enim corpus non vivit, ita nec moritur; nec aliquid compositum ex anima et corpore, quia nil erat compositum ex anima et corpore, ut dictum est supra (29*); nec Filius Dei quia in ipso nullum accidens. Vel si ipse fuit mortalis, et non secundum divinam naturam. Ergo secundum humanam. Ergo secundum corpus vel animam, vel secundum compositum ex illis. Si secundum corpus, ergo in corpore ut in subjecto erat illa mortalitas; si secundum compositum ex illis duobus, ergo aliquid erat compositum ex anima et corpore. Certum est enim quod non secundum animam erat mortalis. Item, si Christus tantum assumpsisset animam vel tantum corpus, non esset verus homo. In inferno non habebat et animam et corpus, imo tantum animam. Ergo ibi non erat verus homo. Similiter nec in sepulcro, ubi tantum erat unitus corpori, et ita nusquam est verus homo. Item, Christus erat in inferno, ibi non habebat nisi animam, et non corpus, et ita non totus erat in inferno, et ita non totus ubique. Item, Christus erat homo in sepulcro, omnis homo implet locum; ille locus plenus erat Christo, sed hoc improbat, quia ille locus plenus erat corpore Christi et corpus Christi nil est quod sit Christus. Erat igitur tunc plenus alio quam sit Christus, vel tunc esset Christus; ergo non erat plenus Christo. Item, erat plenus Christo et corpore Christi, et illa erant duo; ergo duo implebant simul illum locum : quod est impossibile.

(30) Ad solutionem prædictarum objectionum oportet scire qua ratione Christus dicatur homo, et qua cæteri homines, nam dissimilitudo est in dicto. Petrus sive alius dicitur homo propter duo, et quia habet animam et corpus, et quia habet ea unita, non enim si essent separata vere diceretur, *Petrus est homo*. Sed Christus non dicitur homo propter hæc duo, sed propter unum solum, quia unitus est Filius animæ et corpori, nec exigitur quod anima corpori uniatur, nam sive separata sit sive unita, non minus dicitur Filius homo, cum sit unitus humanæ substantiæ, id est animæ et corpori. Unde et in illo triduo erat homo (31), sicut ante (31*) quam unio carnis ad animam in morte Christi soluta est, quia illa solutio dicta est mors Christi, sive eadem sit unio utriusque ad alterum quæ in corpore diceretur *incorporatio*, in anima *inanimatio*; sive duæ, una in corpore, altera in anima : quod verius dicitur, quia non aliqua proprietas simul in duobus subjectis. Primo loco, hoc tamen firmissime tenendum quod eadem erat unio deitatis ad animam et

quatuor labyrinthis Franciæ

(31*) Hoc etiam attende.

carnem, quæ quidem in morte Christi non est soluta. Unde et tunc dictus est homo propter illam unionem quæ soluta non est. Si vero quærat de illa unione, an esset proprietas animæ an corporis, potest dici quod utriusque, quia non est ratio quare magis istius quam illius, nisi forte prius dicatur fuisse in anima, qua mediante unitus erat corpori Filii Dei. Erat autem Christus *homo mortuus* in illo triduo: *homo*, propter unionem corporis et animæ inter se [vel potius cum deitate], *mortuus* propter utriusque separationem ab altero, scilicet carnis ab anima, et animæ a carne. Unde nec mortalis quidem erat tunc, nec immortalis.

Quod enim obicitur: Mortalitas illa qua fuit Christus mortalis, fuit accidens, ergo in subjecto fuit; et cum quæritur in quo subjecto fuit et huiusmodi, ita accipiendum est ut dicatur mortalitas fuisse in corpore, et vita humana, et mors humana; quorum omnium subjectum fuit corpus Christi. Quod et Ambrosius manifeste testatur sic (32): « Resurgebat Christus et non resurgebat. Resurgebat secundum carnem, quæ mortua fuerat, nec resurgebat secundum Verbum quod apud Deum æternaliter manebat. » Mors enim corporis nil aliud fuit, nisi separatio ejus ab anima, propter quam mortem Christus dicitur fuisse mortuus, sicut propter partem huius montis quæ videtur, dicitur iste mons videri, et ita quidem potest solvi de his.

Si tamen obicitur de istis proprietatibus quæ insunt secundum compositionem, eujusmodi sunt locutio; risibilitas; de quorum numero videtur etiam esse mors temporalis, et vita et mortalitas, quas tamen in corpore posuimus, difficillimum est respondere (33). Proprietatum enim quæ insunt homini, aliæ insunt secundum corpus, ut albedo inest corpori, propter quod homo dicebatur albus; aliæ secundum animam ut virtus, cuius subjectum proprie est anima, propter quod dicitur homo virtuosus: similiter et scientia, aliæ secundum compositionem quæ est ex anima et corpore, ut risibilitas cuius subjectum, nec corpus, nec anima, sed compositum ex corpore et anima, ut loqui et currere, et huiusmodi, quæ nec corpori, nec animæ insunt, sed composito ex eis. De his proprietatibus quæ insunt secundum compositionem difficile est videre quomodo assignentur Christo. Cum enim dicitur *Christus locutus est*, dicitur secundum animam, an secundum corpus? quorum utrumque constat esse falsum, quia neutrum illorum fuit subjectum locutionis Christi. Dicitur secundum compositum ex anima et corpore, sicut in cæteris hominibus? non, quia nil componebatur ex anima illa et corpore. Dicitur secundum divinam naturam? non, quia illa nullius accidentis fuit subjectum. Ergo cum nec se-

condum divinam naturam, nec secundum humanam dicatur de Christo quod locutus fuerit, vel severit et huiusmodi, quomodo hoc dicitur de illo? Nam facile est videre quomodo intelligatur quod fuit sapiens, quia secundum animam in qua fuit sapientia, vel quod fuit coloratus, quia secundum corpus ejus in quo fuit color (34). Sed de his quis me certificabit? Non sufficio explicare huiusmodi argutias (35). « Remove a sacra pagina et aufer argumenta, ubi fides quæritur. » Est fides non plus sapere quam oportet. Crede quod ita sit, nec quæras quare homo erat, nec vivebat vita humana, et in inferno erat homo, ibi tamen non habebat nisi animam. Sicut iste est hic pater, non tamen habet hic prolem. Erat tamen in inferno habens animam et corpus, sed non ibi habens; ut determinet ille ablativus verbum non participium, sicut et iste hic est habens prolem, ut determinatio sit ad verbum non ad participium. Est enim hic habens prolem alibi. Ita et Christus erat in inferno habens corpus in sepulcro. Potest enim (nisi caveas) te impedire fallacia secundum quid et simpliciter, vel secundum amphibologiam, vel secundum compositionem et divisionem (36): Quod vero quæritur, quomodo erat ibi versus homo cum non haberet ibi nisi animam, quam solam si assumpsisset non diceretur versus homo, jam solutum est, quia ibi servavit unionem illam quæ erat deitatis ad animam et corpus, qua manente non poterat dici vere non esse homo, et ibi homo, quia ibi servabatur.

Cum quæritur an totus erat in inferno, an totus in sepulcro (37). Vide quid super hoc dicunt sancti. Secundum deitatem ubique totus erat, et ita totus erat in inferno, et totus in sepulcro (38), quia hoc ad personam referunt; sed non totum; quia hoc ad naturam, ne videretur innui quod utraque natura integra esset in inferno: quod falsum est. Si tamen proprie volumus loqui, nomen *totus* circa divinitatem non est admittendum quia compositionem involvit in partibus; deitas vero res simplex est et partes non habet. Unde improprie dicitur *totus Deus*, vel aliquid tale.

Quod vero quæritur an Christus locum illum impleret qui erat in sepulcro plenus corpore Christi, et ita duo implebant locum illum; dicendum quod Christus dicebatur implere locum illum propter corpus quod implebat. Quidquid enim habuit corpus illud in se, non potest dici non habuisse Filius Dei, propter unionem huius ad illud. Inde non recipitur connumeratio inter Filium Dei et corpus, cum tamen corpus illud non esset Deus, nec pars Dei, sed ei unitum. Sicut non dicitur, hoc corpus et ejus albedo; licet albedo corpus non sit, vel pars ejus, ita etiam quidquid passa est anima Christi, di-

(32) L. III De Spiritu sancto. V. 1. De incar. Dominicæ sacram. c. 5.

(33) In ista etiam invehitur et in auctorem Walterus libro qui supra:

(34) Sincera Petri confessio, et in Sophismatum

nugæ tardior quidem, sed vetus insultus.

(35) Ex Ambrosio lib. primo De fide, cap. 5.

(36) Mag., sup. § P.

(37) Mag., sup. § C.

(38) Damasc. l. III De fide, cap. 7 in fin.

citur Deus passus. Unde et Deus mortuus dicitur, et homo de cœlo descendisse, et ita mortuus est Christus (39), et non est mortuus, secundum alteram et alteram naturam (40): « Sed quid, de quo et, quomodo et secundum quid dicatur, pius ac prudens lector diligenter inquireat. » Non me latet audivisse a quibusdam Filium Dei illo triduo non fuisse hominem, quia non habuit tunc ea quæ concurrunt ad esse hominis, et propter quæ duo alii homines dicuntur; quia licet fuerit unitus animæ et carni, non tamen illa unita erant inter se. Unde, et cum in morte desiderit esse homo, et in resurrectione incœperit, non tamen bis factus est homo, quia ea secunda vice non est factus homo. Hic enim innueretur quod incœperit bis unire corpus et animam

(39) Ita cum Magist., III, d. 21, § D. Sed benigne interpretandum cum Ambros., I. De incarn. Domini cap. 5.

(40) August., I, 1 De Trinit., cap. 13, in initio.

A in resurrectione, et illa duo inter se copulare: quorum primum est falsum. Sicut ad hoc ut aliquis sit sacerdos oportet ut ordinetur, et officium celebrandi habeat potestatem. Si autem contingat aliquem degradari qui postea restituatur in gradum suum, non solet dici quod incipiat esse sacerdos, quia innueretur eum incipere ordinari. Ita etiam non dicitur quod Christus tunc incœperit esse homo. Ait enim Augustinus (41): « Anathema sit quicumque dixerit Filium Dei denuo vel bis hominem assumpsisse. » Quod enim alibi dicit Hieronymus quasi contrarium: « Anathema sit quicumque dixerit Filium Dei hominem deposuisse. » Ita intellige, non quod deitas a carne et anima esset separata, sed quia anima et caro a se erant divisa.

(41) Non exstat in serm. De fide recta, qui est 129, de Tempore. Sed loco Augustini, restitue Athanasium I. VI De beatitudine Filii Dei ad Theophilum.

INCIPIUNT QUINTI LIBRI DISTINCTIONES.

Quid sit sacramentum.

Quæ sit causa Institutionis sacramentorum.

Quid sit baptismus.

Quæ differentia sacramentorum novæ legis ad sacramenta veteris.

Quæ sit forma baptismi.

Quæ sit efficacia baptismi in parvulis, in adultis, in fictis, in illis qui mundi erant ante baptismum.

Quæ sit differentia baptismi Joannis ad baptismum Christi.

Quam vim habeat baptismus in his qui sunt baptizati, de quibus bene scitur et iterum baptizantur.

De confirmatione.

Quid sit sacramentum eucharistiæ et quid res sacramenti.

Quæ sit forma hujus sacramenti.

Quis modus conversionis.

Quis modus sumptionis.

Quid sit sacramentum conjugii, et quid res ipsius.

Quæ institutio.

Quæ causa efficiens conjugii.

Quæ sit causa finalis; ubi dicitur an liceat uxorem dimittere.

307 *De qualitate corporum resurrectorum.*

De spiritu quo mediante tradunt animam uniri corpori.

De suffragiis mortuorum ante diem judicii.

De statu animarum quæ a corporibus sunt separatæ, usque in diem judicii: an sit eis locus merendi.

De diversis mansionibus bonorum in patria.

LIBER QUINTUS.

CAPUT PRIMUM.

Quid sit sacramentum.

(42) Inter opera nostræ salutis quæ Christus in natura humana suscepit, ultima fuerunt resurrectio, ad cœlos ascensio. Unde continue de illis post prædicta agendum esset, nisi quia nos credimus membra ascensura quo caput præcessit. Ut ergo pateat via sursum, agendum est de illa via per quam resursumus et ascendemus, id est de sacramentorum par-

ticipatione, ut denique in gaudio resurrectionis operum inchoatum terminetur. Unde considerandum est quid sit sacramentum, et quæ causa institutionis sacramentorum, et in quibus consistunt, et quæ differentia sacramentorum legis novæ ad sacramenta veteris legis. Sacramentum dicitur sacrum signatum et sacrum signans, vel secretum (43). Nam sacramentum est sacræ rei signum: Signum autem est res quæ præter spem [rem] quam ingerit humanis

(42) Mag., Sent., I. IV, dist. 1.

(43) August., I. II doctrine Christ., c. 1.

sensibus, aliquid aliud ex se facit in cognitionem venire. Signorum alia sunt naturalia ut imber, signum naturale est pluvia : alia data, ut circulus significat vinum venale. Datorum alia efficiunt quod significant, alia non, ut signa veteris legis. Ad hoc ut aliquid proprie dicatur sacramentum, oportet ut sit tale signum rei quod eam significet et efficiat, quod imaginem rei figuratæ in se gerat ; quod totum potest videri in aqua baptismi. Unde sacramenta veteris testamenti improprie dicuntur sacramenta, quia non efficiunt quod significant. Inde est quod sic diffinitur : *Sacramentum est invisibilis gratiæ in eo collatæ visibilis forma.*

CAPUT II.

Quæ sit causa institutionis.

(44) Est autem triplex causa inventionis sacramentorum, humiliatio, eruditio, exercitatio. Et exercitationum alia est ad eruditionem animæ, alia ad ædificationem corporis, alia ad subversionem utriusque. Quæ omnia non pigritaremur dilucidiora facere, nisi scripta scribere otiosi et nihil agentis opus æstimaremus (45). Hæc autem omnia in libro *Sententiarum* magistri Petri plenius sunt determinata ; hic tamen oportuit memorare, ut ad sequentia facilius fieret transitus.

CAPUT III.

Quæ differentia sacramentorum novæ legis ad sacramenta veteris ?

Inter sacramenta veteris et novæ legis hæc est differentia, quod illa non efficiunt quod figurant, hæc autem efficiunt quod figurant : illorum unum erat quod dicebatur circumcisio, cuius loco successit baptismus, de quo quia dictum est supra, nil est hic dicendum. Sacramentorum novæ legis, alia sunt necessaria, vel generalia, alia specialia, quæ et voluntaria dicuntur. Necessaria sunt sine quibus vix habetur salus, ut baptismus, confirmatio, eucharistia, pœnitentia, unctio extrema. Voluntaria sunt sine quibus potest haberi salus, ut ordo, conjugium. Item, sacramentorum alia sunt intrantium, alia progredientium, alia pugnantium, alia redeuntium, alia exeuntium. Intrantium ut baptismus, **308** quia non dicitur aliquis de Ecclesia antequam baptizetur, sed tunc intrat, licet prius sit de ea, vitæ sanctitate; quidam enim sunt de Ecclesia prædestinatione, non vitæ sanctitate, vel sacramentorum participatione, ut Paulus existens Saulus; quidam prædestinatione et vitæ sanctitate, et non sacramentorum participatione, ut Cornelius ante baptismum; quidam quolibet modo ut Paulus quando prædicabat. Eucharistia est progredientium, unde et viaticum dicitur. Confirmatio quia datur ad robur, est pugnantium. Pœnitentia est redeuntium a regione dissimilitudinis. Unctio est exeuntium ab hac vita. Primo igitur de baptismo est dicendum, considerando quid sit baptismus, et quæ forma baptismi,

A et quæ efficacia. Ubi etiam dicitur quæ sit differentia baptismi Joannis ad baptismum Christi; quarto, quibus liceat baptizari.

CAPUT IV.

Quid sit baptismus.

(46) Baptismus est *exterior corporis ablutio facta sub forma verborum præscripta.* Unde baptismus interpretatur *ablutio.* Ex qua descriptione constat sacramentum baptismi in duobus consistere, in aqua et forma verborum. Unde Augustinus (47) : « *Detrahe verbum, et quid erit in aqua nisi aqua? Accedat verbum ad elementum et sit sacramentum.* » Unde sine neutro istorum servatur forma baptismi. Nam de substantia sacramenti sunt, cætera sacramentorum accidentalium sunt, quæ ad decorem et solemnitatem inducuntur, scilicet aquæ benedictio, et huiusmodi. Unde et sine illis est sacramentum.

Sed objicitur si baptismus est ablutio, et ablutio illa est actio ablucens, vel passio illius qui abluuntur, et eorum utrumque est opus hominis; ergo baptismus est opus hominis, non ergo opus Dei. Item, cum terna immersio fiat in baptismo, et quælibet illarum sit baptismus; ergo ter baptizatur parvulus, quando immergitur. Non enim videtur quod illæ tres immersiones sint unum baptismum. Item, illa ablutio corporis est sacramentum novi testamenti. Ergo idem efficit quod figurat, et ita efficit interiorum emundationem cuius est figura. Ergo opus hominis causa est remissionis peccatorum, et ita non solus Deus. Propterea dicunt quidam quod C baptismus est quiddam quod conficitur ex actione ablucens et passione abluendi, quod est a Deo et est opus Dei non hominis. Sed si veniatur ad districtam inquisitionem quid illud sit, an substantia, an accidens, difficile est assignare quid, nec est aliquid quod expressiorem habeat similitudinem cum illa interiori mundatione quam illa corporis ablutio. Unde et illam dicimus Ecclesiæ baptismum, nec est mirum si opus est hominis, et est causa remissionis peccatorum, sicut et prædicatio Pauli quæ erat opus ipsius, conversionis multorum fuit causa. Nec sunt tres baptismi tres mersiones, imo unus baptismus. Quod ergo invenitur super illum locum Joannis : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto (Joan. iii).* Aqua visibili sacramento, et Spiritu visibili intellecto, ita intelligimus, ut non dicamus aquam illam esse sacramentum baptismi, sed rem sanctificatam benedictione, vocat sacramentum.

CAPUT V.

Quæ sit forma baptismi.

(48) Forma baptismi est quam Dominus docet in Evangelio : *Euntes in mundum universum, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti (Matth. xxviii).* Sed quaeritur an servetur forma baptismi si dicatur : *Bap-tismo*

(44) Mag., § C. et D.

(45) Petri Lombardi ejus præceptoris.

(46) Magist. iv, dist. 3.

(47) Tract. 80 in Joan.

(48) Mag., sup. § B.

te in nomine Christi. Et dicimus quoniam servatur. Licet enim hæc sit forma verborum sub qua debet fieri baptismus, *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, tamen per hoc nomen *Christus* intelligitur et ille qui ungit, id est Pater, et ille qui ungitur, id est Filius, et per quem fit unctio, id est Spiritus sanctus et **309** ita baptizabant apostoli in primitiva Ecclesia.

(49) Solet etiam hic quæri si servetur forma baptismi cum nominatur tantum una persona. De quo dicit Ambrosius : (50) « Sicut, si unum in sermone comprehendas, vel Patrem, vel Filium, vel Spiritum sanctum. Fide autem nec Patrem, nec Filium, nec Spiritum sanctum abneges, plenum est fidel sacramentum. Ita, etiam licet Patrem et Filium et Spiritum sanctum dicas, et Patris, vel Filii, vel Spiritus sancti potestatem minuas, vacuum est omne mysterium. » Unde etiam Dominus dicit : *Vos autem baptizabimini Spiritu sancto* (Act. 1). Ubi videtur nominato tantum Spiritu sancto, servari forma baptismi. Dicunt servari formam baptismi nominata tantum una persona eo quod una nominata, aliæ dantur intelligi. (51) Quod vero dicitur : « Nominatis tribus vacuum est mysterium si male de una sentiatur, » intelligendum est tantum super eum qui non intendit, nec credit baptizare, qui non tantum caret fide, sed etiam intentionem baptizandi non habet. Si vero de illo quærat qui præpostero ordine utitur dicendo : *In nomine Filii, et Patris, et Spiritus sancti*, utrum formam baptismi servet. Potest dici quod tutius est nominare tres personas et recto ordine. Si tamen hoc fiat ex ignorantia et non hæresim introducendo, forma quidem est baptismi, sicut nominata una sola (52), Similiter de illo qui ignorans Latinam linguam dicit, *In nomine Patris et Filii et Spiritus sanctas*, quod formam servat, quia ex ignorantia hoc facit, non ut hæresim introducat.

Si vero Gallicæ vel Romane proferat verba, quæritur an servetur forma baptismi. Quod videtur : ait enim Dominus discipulis : *Ite docete omnes gentes, baptizantes eos, in nomine Patris*, etc. (Matth. xxviii). Cum ergo idiomata gentium diversa sint, oportuit apostolos baptizare et prædicare unicuique genti in lingua quam noverat : aliter enim non intelligerent prædicatores. Quod si est, potest ergo aliquis celebrare missam in lingua materna et conficere corpus. Non ergo erit irritum sacramentum si hoc fiat. Similiter si quis Hebraice vel Græcè hoc faciat. Dicunt ergo quod nisi necessitas ingruerit, non licet hoc facere, ut si quis positus inter Hebræos credentes, omnem linguam ignoret præter Hebraicam et ille similiter potest celebrare missam

Hebraice ; quia Dominus hæc verba protulit Hebraice : *Hoc est corpus meum*, etc. (Matth. xxvi). Ubi vero copia est eorum qui linguam Latinam noverunt, non est opus.

Similiter quæritur de immersione, an sufficiat una immersio, an trina sit necessaria (53). In quo quidem, sicut tradunt sancti, æmulandus est usus Ecclesiæ. Qui tamen semel intingit, unitatem divinæ essentiæ figurat ; trina mersio trinitatem personarum denotat vel triduanam sepulturam. Quæritur tamen, si necessaria sit trina immersio, an puer semel immersus baptizatus sit, si post primam immersionem exspiret sacerdos ; vel si non est baptizatus, an sacerdos alius debeat ab eo loco incipere ubi prior terminavit, nisi bis immergat, an totum a capite debeat inchoare. Similiter quæritur de defectione eucharistiæ, an prolata medietate horum verborum : *Hoc est corpus meum*, ad quorum prolationem habetur transsubstantiatio, debeat alter sacerdos ubi prior terminavit, incipere, si prior terminata medietate decesserit ; an a capite revolvere ? (54) Eadem quæstio est de illo qui semel immerso puero videt alium statim moriturum, nisi istum dimittat, et illi succurrat baptismi remedio, (55) In quibus omnibus divinum est implorare oculum.

Sunt qui hic ridiculam movent quæstionem, de sacerdote manco et alio habente manus, sed muto ; an servetur forma baptismi si habens manum intingat, et mancus verba proferat ? Cum enim dicit . *Baptizo te, in nomine Patris et Filii*, etc. non videtur verum dicere, nam qui intingit, ille baptizat. Quæritur similiter an liceat alicui in necessitate baptizare se, si servetur forma baptismi, si hoc fiat ; de forma quoque verborum quæ protulit Joannes baptizando Christum, de qua tamen forma **310** non invenitur aliquid, in quibus omnibus malo doctores me consulere quam aliquid tenere asserere. Commodius arbitror transeundum ad tertium capitulum, ubi de efficacia baptismi est agendum, quam in concilio casuum qui nunquam eveniunt elaborandum, vel in solutionibus utiandum.

CAPUT VI.

Quæ sit efficacia baptismi in parvulis, in adultis, in fictis, in illis qui mundi erant ante baptismum.

(56) In parvulis hanc habet baptismus efficaciam, quod confert remissionem peccatorum originalium, munera largitur virtutum, id est fidei, spei et charitatis. Si enim, ut dicunt, gratiam tunc non recipiunt qua possint bene operari, cum fiunt adulti ; non ergo sufficit eis gratia in baptismo data, nec ver illam possunt boni esse, nisi alia addatur : quæ

(49) Mag., § C.

(50) Ambros. l. *De Spiritu sancto*, cap. 5.

(51) Solutio Mag., § E.

(52) Errantem Magistrum sequitur. *De consecrat.*, dist. 4, cap. *Retulerunt*.

(53) Mag., § 4.

(54) Hæc dubitationes auctoris, tempore quo vivebat, condonandæ.

(55) Ita Augustinus in simili materia respond. *De consecrat.*, dist. 4.

(56) Magist., iv. dist. 4.

si non additur, non est ex eorum culpa, quia iusti fratres sunt a peccato; propterea tradunt in baptismo gratiam virtutum conferri, scilicet fidei, spei et charitatis, in munere et habitu, (57) non in usu. Non enim credit parvulus, nec sperat, nec diligit: habet tamen fidem, et spem et charitatem, sicut habet rationabilitatem, non tamen ratiocinatur, et risibilitatem, non tamen ridet. Unde et hæc argumentatio est facta. Iste parvulus habet fidem et non credit; ergo illa fides est mortua, quod esset dicere quod ea fide non esset bonus. Fallacia. Iste scit dialecticam, nec potest disputare posito quod sit mutus; ergo secundum illam non est bonus dialecticus, quod falsum est; habet in habitu, sed non in usu. Item, cum parvuli mundentur in baptismo ab omnibus peccatis, videtur quod, si statim decedant post baptismum, quod ad gloriam transeunt, et ita securi sumus de eorum vita. Quare ergo Ecclesia orat pro eis? non enim orat nisi pro eis qui sunt in expectatione purgatorii. Sed tales orationes sunt gratiarum actiones (58), ut postea dicitur.

In adulto hanc habet baptismus efficaciam, quod si quis accedit corde contrito, remittuntur ei tam originalia quam actualia. Præterea conferuntur virtutes. Nulla etiam pœnitentialis satisfactio iungitur. Sed obicitur: Iste antequam esset baptizatus erat contritus ex charitate; ergo peccata fuerunt ei dimissa. Quid ergo contulit ei baptismus? Videtur superfluum fuisse, cum jam haberet charitatem. Ideo dicendum quod non fuit superfluum, quia si non baptizaretur, cum haberet locum et tempus, illa contritio non ei prodesset nisi baptismum suscepisset, et quia in baptismo magis ac magis mundatus est a peccatis. Unde: *Amplius lava me ab iniquitate mea* etc. (*Psal.* 1), et solutus est a pœna satisfactionis ad quam tenebatur nisi baptizaretur, sed fides augetur ei per baptismum. (59) Nam « Fides in aquis nutritur. » Item, iste adultus qui vult accedere ad baptismum, contritur ex charitate; ergo remittitur omne mortale peccatum, et ita contritio delet originale peccatum. Non ergo solus baptismus. Ideo dicunt quod sicut per contritionem habitam de aliis peccatis deletur peccatum oblivioni traditum, non tamen solet dici quod contritione deleatur, ita et originale per contritionem de aliis habitam peccatis deletur, non tamen datur simpliciter, *Peccatum originale deletur per contritionem*. Quod tamen admittere non mihi magnum videtur inconveniens.

Item, ex Adam contraximus et sacrum et mentem æccæ, id est culpam et pœnam; per donum Christi, id est per baptismum, non abluimur a pœna in præsentem. Ergo plus nocuit delictum Adæ, quam prosit mors Christi: quod falsum est. Quia, cum liberemur hic a culpa, ad commodum nostrum est quod non liberemur a pœna, ubi ita laborando in lucta consequamur coronam, unde dicit Augustinus: « Pro-

pter vitandum peccatum infirmitas reservatur, ut per hanc pœnam quam sentit, magis timeat homo ægrotus peccare. » Sicut vides quod **311** medicus duorum vulnerum quæ iste habet, unum curat, alterum relinquit, ut per illud sanies emittatur; et ita fortior demum homo resurgat. Melius est ergo illud non curari modo quam curari. Nam post curabitur et validior efficietur. Item, Adam omnibus nobis peccando meruit mortem æternam, nemo per merita Christi consequitur vitam æternam sine propriis meritis, si est adultus. Ergo efficacior fuit Adam in merendo mortem, quam Christus in merendo vitam. Fallacia. Anguilla sine hominis consensu facit eum febricitare, medicina sine ejus consensu non potest in eo sanitatem operari. Ergo efficacior est anguilla in nocendo, quam in sanando. medicina: non est verum. Item, baptismus nil efficit nisi præcedat, vel comitetur, vel sequatur contritio. Ergo contritio est effectiva virtutis baptismi, sed hoc verum est per conditionem, non per causam. Fallacia. Iste non potest esse episcopus nisi litteras noverit. Ergo litterarum notitia est causa sui episcopatus.

Item, per baptismum, et quoad culpam, et quoad pœnam deletur peccatum; per contritionem vero tantum quoad culpam. Ergo melior est baptismus, quam contritio: quod quidem verum est, quia in pluribus habet præminentiam. Econtrario tamen sic: Per contritionem sine baptismo possunt deleri peccata in adulto, sed non per baptismum, sine contritione. Ergo melior est contritio quam baptismus. Fallacia. Per medicinam potest iste sanari et sine medico, sed non per medicum sine medicina. Ergo melior est medicina quam medicus. Item, per contritionem pluries potest quis mundari a peccatis, per baptismum tantum semel. Ergo melior est contritio quam baptismus. Fallacia. Iste pluries dedit ei aliquid, ille tantum semel. Ergo iste plus dedit, quam ille. Item, sunt hic adultus et parvulus; unus reus originalis peccati, alter originalis et actualis. Iste adultus magis languet quam ille parvulus; uterque indiget remedio. Ergo adultus magis quam parvulus; uterque indiget baptizari. Ergo adultus magis quam parvulus. Econtrario parvulus non potest mundari nisi per baptismum, adultus per contritionem et per baptismum. Igitur magis eget parvulus baptismo quam adultus. Verum est quod adultus magis eget remedio quam parvulus, sed parvulus magis eget remedio baptismi. Sicut videre potes in duobus, quorum alter magis esurit altero, et qui minus esurit non potest satiari nisi uno cibo, magis esuriens pluribus: qui magis esurit, magis eget cibo, et tamen qui minus esurit magis eget cibo hoc. Ita etiam est in duobus ægrotis, quorum unus magis ægrotat alio, et qui magis ægrotat pluribus potest curari

(57) Hæc chronologice notanda circa infusionem habituum in baptismo parvulorum.

(58) Ita Robertus Pullus.

(59) Hieron. apud. Magist. hic, § E.

medicinis, et qui minus, una sola. Magis ægrotus magis indiget remedio; sed qui minus ægrotat magis indiget hoc remedio.

Dictum est quem effectum habeat baptismus in parvulis et in adultis contritis, amodo dicendum quem effectum habeat in adultis sicte accelerantibus ad baptismum (60). Quod autem baptismus in eis habeat efficaciam, multis modis probatur directe et indirecte. Directe sic: iste baptizatur baptismo Christi. Ergo baptismus habet in eo plenam efficaciam. Ergo confert ei plenam remissionem peccatorum. Item, baptizatur baptismo, et iste baptismus non efficit in eo remissionem peccatorum quam tamen figurat. Ergo non est sacramentum novi testamenti, aut incompetentem assignata est differentia inter sacramenta veteris testamenti et sacramenta novi testamenti. Item, ablutio illa non efficit illam interiorem ablutionem, nec efficit, nec effecit, posito quod semper erit fictus. Ergo non est verum sacramentum quod nihil efficit. Item, iste baptizatur auctoritate alicujus, aut Christi, aut sacerdotis. Si auctoritate sacerdotis et non baptismo Christi, ergo sacerdos remittit ei peccata. Si vero auctoritate Christi, ergo ei remittuntur peccata. Item, ille baptizat ablutio exterior ipsius.

Illud est opus alicujus, aut baptizantis aut baptizati. **312** Si est opus baptizantis et est ex charitate, ergo baptismus illo meretur baptizans. Similiter meretur baptizante, ut baptizatio dicitur actio illius qua baptizat, quæ est aliud opus quam baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est opus operatum, ut ita liceat loqui. Ergo duobus operibus meretur qui baptizat. Eadem ratione meretur iste elemosyna quam dat, et domo quam ædificat: quod falsum est. Nemo enim meretur nisi actione qua agit aliquid ex charitate, quæ est opus operans. Sic ergo iste non meretur baptismus illo, quia est proprietatis abluti, id est passio. Si vero dicatur quod baptismus est opus baptizati, ergo est opus bonum illius, vel malum. Non est ei bonum, quia ei est ad mortem. Ergo est malum. Et ita baptismus est malum opus, et ita est malum.

Item, si baptismus illo baptizatus modo meretur mortem æternam, et postea eo merebitur vitam æternam, quando fictio recedet, et incipiet baptismus habere plenam efficaciam. Ergo aliquod opus sit modo sine charitate, quod postea vivificabitur ex charitate. Cur ergo elemosyna quam dat aliquis in mortali peccato non vivificatur cum incipit habere charitatem, sicut et baptismus. Estne ita de Eucharistia? Item, iste merebitur opere baptismi vitam æternam quando fictio recedet. Ergo tunc agit illud opus, quia nemo meretur illo opere, nisi eo quod tunc agit, quando eo meretur: Item, prædicto quod iste fictus fuit baptizatus, et modo fictio recedit, iste tenetur pœnitere de omni mortali quod fecit. Ergo et de illo baptismo quem suscepit, cum fuerit peccatum mortale. Nam si est opus merito-

(60) Mag., § B. et seq.

rium in se cum sit bona intentione, cur non potest esse meritorium mortis æternæ si fiat mala voluntate? Ergo tenetur pœnitere quia est baptizatus. Sed scit baptismum illum sibi prodesse ad salutem et se meliorem esse per efficaciam illius baptismi, quam si nunquam baptizatus fuisset. Ergo non tenetur pœnitere de illo baptismo. Item, baptismus in isto incœpit habere plenam efficaciam. Ergo et remittuntur peccata quoad culpam et quoad pœnam. Ergo non debet ei injungi satisfactio, nec pro his peccatis quæ gessit ante baptismum, nec pro eis quæ post gessit. Item, posito quod iste baptizetur vere, ille prius baptizatus sicte nec pœnitet de fictione: huic remittuntur peccata quoad culpam, et quoad pœnam, illi tantum quoad culpam, et quoad pœnam, illi tantum quoad culpam. Ergo majorem habet baptismus effectum in isto quam in illo. Iste qui sicte baptizatus est in eadem voluntate peccandi est cum illo qui nunquam baptizatur. Videtur ergo quod susceptio baptismi in isto aggravaret peccatum. Ergo iste peior est illo, sicut qui parem habet voluntatem peccandi cum alio peior est illo, si habeat majorem scientiam. Ergo cum contritio cum charitate possit in isto delere peccatum quoad pœnam et culpam sine baptismo sequenti, et ille per tantam contritionem sine baptismo potest mundari quoad culpam et quoad pœnam. Item, baptismus in isto prius ficto qui pœnitet, nullam efficaciam haberet, nisi præcessisset contritio. Ergo magis necessaria est contritio quam baptismus. Contra baptismus hunc habet in eo effectum quod pro peccatis ante baptismum non injungitur ei pœna, contritio non habet in eo tantam vim. Ergo plus prodest ei baptismus, quam contritio.

Antiqui dixerunt quod ei qui sicte ad baptismum accedit, remittuntur peccata dum est in aquis baptismi, sed quam cito surgit de aquis baptismi redeunt peccata. Aliter enim dicunt, transitus maris Rubri non plene typum ejus obtineret: ibi enim submersi sunt Ægyptii et transierunt Israelitæ. Nisi ergo semper in baptismo remittantur et deleantur peccata, meruerunt Ægyptii cum Israelitis. Moderni tamen dicunt quod nihil prodest baptismus ei qui baptizatur fictus, imo est ei occasio mortis æternæ, et ei vertitur in malum bonum quo male utitur; postea tamen cum pœnitet, et recedit fictio, hanc incipit habere vim baptismus quod non injungitur ei satisfactio pro peccatis quæ ante baptismum **313** gessit, pro illis tamen quæ post baptismum gessit injungenda est, et in eo augmentantur dona virtutum, nec oportet iterum baptizari; tunc enim suscipit rem sacramenti. Sunt enim qui suscipiunt sacramentum et rem sacramenti, ut parvuli; alii qui sacramentum et non rem, ut ficti; alii rem et non sacramentum, ut qui morte sunt præventi, et dum currunt ad baptismum ex charitate, decedunt ante intinctionem. Quod ergo dicitur incompetentem assignatam differentiam inter sacramenta veteris et novi testamenti, quia in isto non efficit

quod figurat, non valet; quia efficeret nisi ejus enormitas impediret; et licet baptizetur auctoritate Christi, non tamen ei remittuntur peccata; sicut auctoritate sua dedit Christus eucharistiam Judæ, non tamen ei remittuntur peccata.

(61) Post hoc quaeritur quem effectum habeat baptismus in aliis qui mundi baptizantur, ut in Joanne et Christo. Cum enim Joannes ab utero fuerit sanctificatus, et ab originali peccato mundatus, non videtur aliquid contulisse. In contrarium tamen probatur in Evangelio Joannis quod Joannes dixit Domino: *Ego debeo a te baptizari et tu venis ad me?* (Matth. iii). Et Glossa super illum locum; *ego quidem ego baptizari a te; et tu non egres a me.* Si igitur Joannes egebat baptismo, habebat actuale vel originale peccatum. Dicimus quia non egebat quantum ad remissionem peccatorum, quia omnino fuerant dimissa operatione Spiritus sancti antea, quia singulare privilegium obtinuit Joannes, et Jeremias propheta, et beata Virgo. Egebat tamen baptismo ad collationem majoris gratiæ ad debilitandum fomitem peccati, vel forte loquebatur in persona generis humani.

CAPUT VII.

Quæ sit differentia baptismi Joannis ad baptismum Christi.

(62) De cætero videtur assignanda differentia inter baptismum Christi et baptismum Joannis. Et manifestum est quod ex baptismo Joannis non remittebantur peccata, sicut ex baptismo Christi. Contra hoc multipliciter objicitur: Joannes dicit: *Ego baptizo in aqua, medius autem vestrum stat quem nescitis* (Joan. i); ergo Deus qui medius erat remittebat peccata. Ergo baptismus ille erat in remissionem peccatorum. Ad quod dicendum quod sæpe ex contritione quam cum charitate habebant qui accedebant ad baptismum Joannis, remittebantur eis peccata a Deo, sed non ex vi baptismi Joannis; imo ex vi contritionis habitæ cum charitate. Item, baptismus Joannis erat pœnitentiæ. Ergo conferebat pœnitentiam. Item, baptismus Joannis erat in remissionem peccatorum. Ad quod dicendum quod baptismus ille erat in remissionem, sed non in remissionem peccatorum, quia non in illo baptismo conferebatur remissio peccatorum, sed ad hoc valebat baptismus ut remitterentur peccata, quia assuefaciebat ad baptismum Christi in quo remittebantur peccata. Nec dicebatur baptismus pœnitentiæ eo quod pœnitentiam conferret, sed quia non baptizabat nisi pœnitentes, vel habentes signum pœnitentiæ. Fallacia primi argumenti. Opus factum ex naturali pietate in mortali peccato valet ad vitam æternam, et aliquid confert, ergo vitam æternam. Item, Joannes baptizabat in nomine venturi. Ergo Christus tunc erat venturus. Non ergo jam venerat. Ideo intelligendum est Christum tunc et si venisset in carnem, tamen venturum in cognitionem

hominum, venturum ad patiendum et moriendum.

Item, Christus nondum vim regenerativam contulerat aquis quando Joannes baptizabat, quia nondum baptizatus fuerat. Ergo nondum baptismus Christi erat in remissionem peccatorum. Item, si Christus vim regenerativam contulerit aquis quando est baptizatus, ergo, quicumque post baptizabantur in nomine Trinitatis, recipiebant remissionem peccatorum, et ita cum post baptizabat Joannes in nomine Trinitatis, remittebantur peccata in illo baptismo. Si **314** vero non contulerit tunc vim aquis, non est baptismus institutus ante passionem, et ita ante passionem non baptizabant discipuli Christi in remissionem peccatorum (63). Ad hoc dicunt quidam quod baptismus Christi incœpit habere efficaciam vel statim quando baptizatus est, vel quando passus, vel quando dixit discipulis: *Ite, docete omnes gentes* (Matth. xxviii), etc. Sed quocumque istorum modorum sit, non baptizabatur aliquis Christi baptismo antequam Christus esset baptizatus.

Item, baptismus Joannis erat a Deo. Ergo et Dei, et ita in eo conferebatur remissio peccatorum. Potest dici quod a Deo erat, non tamen dicebatur baptismus Dei, quia hæc appellatio appropriata erat baptismo Christi. Item, quaeritur cur baptismus Joannis non conferebatur remissio peccatorum, sicut et baptismo discipulorum Christi, cum etiam major gratia collata sit Joanni quam alicui discipulorum, quia præceptum esset illi ut baptizaret, sicut et aliis discipulis, et baptismus ille a Deo esset. Ad quod dicendum quod, licet Christus in propria persona neminem legatur baptizasse nisi per discipulos, tamen discipulis suis hoc concessit ut baptizarent in remissionem peccatorum, quæ suo baptizabant baptismum, quod non concessit Joanni: nam sæpe rex concedit minori quod non concedit majori.

Illud autem quaeritur, si quis currens ad baptismum præveniatur morte, an per contritionem quam habet ex charitate deleantur in eo peccata quoad culpam et pœnam simul? Quod videtur. Nam quod efficeret in eo baptismus, in eodem efficit contritio, et ita non transit per purgatorium, et sic habetur quod contritio delet peccata, et quoad culpam et quoad pœnam. Licet tamen in illo alio qui baptizatus est non sufficeret tanta contritio ad delendum tot peccata, quod quia incognitum nobis est, sub silentio ponimus. Quidam tamen volunt nunquam alicui dimitti peccatum, nisi intingatur aquis baptismi: quod enim præventus fuerit morte, dicunt contingere ex peccato hominis, et ita non decedere in charitate qui sic decedit. Sed istud antiquatum est.

Item, Christus baptizavit Joannem baptismo qui fit in Spiritu; et Joannes baptizavit Christum baptismo qui fit in aqua tantum; et multo dignior est baptismus qui fit in Spiritu baptismum qui fit in aqua. Ergo digniori baptismum est baptizatus Joan-

(61) Mag., § F.

(62) Magist., iv, dist. 2.

(63) Mag., dist. 5, § F, G.

nes quam Christus. Verum est, si referatur baptismus ad personam baptizantem, falsum, si ad personam baptizatam. Nunquam tamen legitur quod Christus Joannem baptizaverit, licet ita sit in opinione laicorum.

Item, baptismus Joannis erat sacramentum vel novi, vel veteris testamenti. Si erat sacramentum novi testamenti (non enim videtur fuisse sacramentum veteris testamenti): ergo efficiebat remissionem peccatorum: ergo erat in Spiritu. Ergo non tantum in aqua. Verum est quod sacramentum erat baptismus Joannis, sicut sacramenta veteris legis dicebantur sacramenta, non tamen efficiebant quod figurabant. Similiter vero nec baptismus Joannis, potest etiam dici quod fuit sacramentum baptismi Christi, nec aliud prædicabat nisi quod homines ad baptismum Christi assuefaciebat. Unde dicebatur baptismus Joannis, quia nil ibi faciebat nisi quod ab homine fieri posset: non enim remissionem peccatorum faciebat quam solus Deus facit.

(64) Si vero quæretur, an oporteret eos baptizari baptismo Christi qui erant baptismo Joannis baptizati. Patet quod oportebat, si non habuerant fidem Trinitatis. Si vero habuerant, non oportebat eos iterum baptizari, quia jam remissa erant peccata virtute fidei, non baptismi Joannis. Si tamen postea baptizabantur, non dicebatur iterari sacramentum.

315 CAPUT VIII.

Quam vim habeat baptismus in his qui sunt baptizati de quibus bene scitur, et iterum baptizantur?

Quæritur quoque quam vim habeat baptismus in illis qui jam baptizati sunt, qui tamen nesciuntur esse baptizati? Ad hoc dicendum quod virtutes augmentantur, si sint boni. Si vero non erant boni, et ex corde baptizabantur, peccata remittebantur. Sed objicitur: iste sacerdos scit alterum istorum parvulorum esse baptizatum, sed nescit utrum; utrumque istorum baptizat. Ergo alterum istorum bis baptizat. Quod quia dupliciter est intelligere, dupliciter exponi potest. Alterum sciens bis baptizat, id est scit se alterum baptizare qui baptizatus est; ut per compositionem intelligas, verum est; si vero determinate, ut sit sensus, *Scit istum esse baptizatum quem baptizat*, falsum. Nam sic innumera faceret sacramenta, si iteraret sacramentum. Qui enim bis baptizat putare videtur quod unica mors Christi non sufficiat ad salutem hominum (cum baptismus mortem repræsentet), quod falsum est, quia non oportet Christum mori amplius qui semel pro peccatis nostris mortuus est, nec oportet istum baptizari qui baptizatus est.

Et nota quod circa hunc articulum multæ probabiles possunt fieri argumentationes, quæ omnes ad

(64) Mag., dist. 2, § F. ad hunc prius offenderat cespitem.

(65) Mag., dist. 5, § A, B.

(66) Augustin., tract. 5 sup. 1 cap. Joan.

A dialecticam pertinent facultatem; et ita scrupulosam constituunt disputationem, et ideo præcristimus.

(65) Item, Christus potestatem illam quam habet secundum quam remittit peccata, alicui posset conferre, sed hoc majus est quam creare cælum et terram. Ergo potestatem creandi cælum et terram posset alicui conferre; et ita posset creare creaturam aliquam omnipotentem. Item, potestas illa est Deus, alicui posset eam conferre; posset ergo alicui conferre quod esset Deus. Ad hoc dicendum quod triplex est potestas baptismi, scilicet potestas auctoritatis, et potestas excellentiæ et ministerii. Potestas auctoritatis est qua Deus peccata dimittit, quæ est Deus, quam nulli posset conferre ut auctoritate sua peccata dimitteret. Nam ita derogaret majestati suæ.

(66) Est etiam potestas excellentiæ quam Christus habet eo quod præminentiam habet inter alios baptizandi, quam potuit dare sed noluit. Nam si quis eam haberet, non putaret aliquis se bene baptizatum nisi ab eo esset baptizatus. Unde et omnes pares sunt in baptismo. Unde nemo dicit, *meus baptismus*, cum dicatur, *meum evangelium*, eo quod unus excedit alium in prædicando, sed nemo in baptizando. (67) Potuit tamen Deus alicui conferre potentiam creatam qua peccata dimitteret, sed non dimitteret auctoritate sua, sed potius Christi, potestatem ministerii dedit omnibus.

(68) Dubitari autem solet sub quo sensu dicat C patrinus pro puero, *Credo*, vel *fidem peto*. Non enim pro puero qui nondum credit, nec sacerdos fidem dare potest. Ideo intelligendum est de sacramento fidei *fidem peto*, id est *fidei sacramentum*. Cum vero determinatur *Credis in Deum Patrem*, etc., et respondet patrinus pro puerulo, *Credo*, de motu animi intelligere debes ad quem tenetur parvulus quam cito erit adultus, sicut et pompis diaboli abrenuntiare. Sed objicitur, quando est adultus, venialiter peccat et veniale peccatum est opus diaboli; ergo non abrenuntiat operibus diaboli. Ergo est transgressor illius sponsionis quam fecit. Ad quod dicunt quod potest simul venialia peccata facere, et eis abrenuntiare quia amorem eorum postponit amoris Dei, sicut aliquis possidet divitias simul et eis abrenuntiat, quia amorem earum amoris Dei postponit.

(69) Ultimo quæritur a quibus possit dari baptismus? A solis certe sacerdotibus (nisi imminet necessitas), tam bonis, quam malis. Sed servanda est intentio sicut forma; aliter enim non esset baptismus. Unde ille 316 qui ridiculose alterum immergit proferendo hæc verba quæ solent proferre baptizantes, non baptizat. Legitur tamen de Athanasio episcopo, qui pueros Judæorum viderat se immergentes, et hæc verba ridiculose proferen-

(67) V. Selectos articulos in doctrina Magistri et improbatos.

(68) Mag., dist. 6, § G.

(69) Mag., dist. 6.

tes quod quando aduti ad baptismum accesserant, eos noluit baptizare, ne in eis videretur iterari baptismus, astimans primum baptismum, qui, quasi ridiculose factus fuerat, tunc habere efficaciam.

Notandum quod baptismum præcedit catechismus (quod interpretatur *instructio*) et exorcismus (quod *adjuratio*), quæ potius sacramentalia sunt quam sacramenta, quia nil efficiunt, nisi quod potestatem diaboli in nobis imminuunt, et ita peccata nostra quæ sunt causa amplioris potestatis in diabolo, et sunt quasi preparatoria ad baptismum, sicut parva medicina quæ præcedit ad susceptionem majoris.

CAPUT IX.

De confirmatione.

(70) De confirmatione nil aliud invenio dubitabile, nisi quod queritur an sacramentum hoc dignius sit quam baptismus? Quod enim dignius sit ostenditur ita: in meliore loco datur, quia in fronte; et meliori tempore, quia jam mundato; et a majoribus personis, quia ab episcopo, et tempore apostolorum a solis apostolis; et ad majus, quia ad robur. Ergo majus est sacramentum confirmationis sacramento baptismi. Item, in confirmatione datur Spiritus sanctus ad robur, et datur parvulis. Ergo tunc suscipiunt augmentum virtutum. Ad hoc dicendum quod melior est baptismus, id est utilior quam confirmatio. Sed confirmatio est melior, et dignior, et pretiosior. Sicut aqua utilior vino, sed vinum dignius et excellentius est.

CAPUT X.

Quid sit sacramentum eucharistiæ, et quid res sacramenti?

(71) Post prædicta duo sacramenta, eucharistiæ de sacramento est agendum; et hic modeste, cum timore et reverentia, quia potius hic operatur fides quam ratio humana, unde ultra scientiam, auctoritates et testimonia, aliquid de his aut legere, aut scribere nemini est præsumendum. Hæc sunt inquirenda. Quid sit sacramentum hoc, et quid res hujus sacramenti; quæ forma, et quis modus conversionis, et alia quæ ad hoc ultimum pertinent capitulum. Sacramentum hoc dicitur invisibilis gratiæ visibilis forma, scilicet species panis et vini. Sunt enim hæc tria, sacramentum et non res, res et sacramentum, res et non sacramentum. Species panis et vini quæ remanent mutato pane in corpus et vino in sanguinem, sunt sacramentum ipsius Domini corporis et Domini cruoris; quia, sicut inter corporales cibos nullus magis confirmat cor hominis quam panis, nec aliquid magis lætificat quam vinum; ita nihil quod ita reficiat et satiet ut corpus et sanguis Christi. Eadem etiam species sunt sacramentum ecclesiasticæ unitatis; quia, sicut ille panis ex pluribus granis, et vinum illud ex pluribus

acinis profuit, ita ecclesiastica unitas ex pluribus est fidelium personis. Caro etiam, quam contraxit de Virgine, est illarum specierum signata non effecta, et sacramentum ecclesiasticæ unitatis; quia, sicut corpus Christi ex pluribus membris et immaculatis constat, ita ecclesiastica unitas ex pluribus fidelium personis. Ipsa ecclesiastica unitas, res est et non sacramentum signatum et non significans. Ecce habemus quid sit hoc sacramentum, et quid res sacramenti.

Sed cum species illa panis sacramentum sit Domini corporis, et sit sacramentum novi testamenti; **317** ergo efficit quod figurat corpus Christi. Ergo ipsum efficit. Nam hæc est differentia inter sacramenta novi et veteris testamenti. Ad hoc dicendum quod illa species proprie dicitur sacramentum. Nec est dicendum quod sit sacramentum novi testamenti. Nam hic esset quod figuraret, id quod efficeret. Hic non sit nisi per aliquod illorum septem quæ principalia sunt. Sed dicitur sacramentum in ea significatione in qua veteris testamenti dicebantur sacramenta ut significantia non efficiuntia.

Item, cum species illa panis sit sacramentum carnis, et species vini sit sacramentum sanguinis, et alia sit hæc species quam illa, ergo sunt duo sacramenta. Fallacia. Alia est prima mersio quam secunda, utraque est baptismus. Ergo duo sunt baptismi, quod falsum est, imo unus. Ita et duæ species sunt unum sacramentum corporis et sanguinis Christi. Sed tunc illæ duæ species sunt unum sacramentum alicujus corporis, vel sanguinis, vel utriusque. Si sunt unum sacramentum corporis, ergo species vini est sacramentum corporis; si sanguinis, ergo species panis est sacramentum sanguinis. Item [*f. ideo.*] dicendum quod illa duo sunt unum sacramentum illorum duorum, ita quod neutrum; et species panis est sacramentum corporis non sanguinis; similiter species vini est sacramentum sanguinis non corporis. Hæc duo illorum duorum, ita quod neutrum illorum.

Item, illæ species sunt unum sacramentum, sed illud sacramentum jam est ibi, prolatis his verbis, *Hoc est corpus*, et post, illud idem sacramentum celebratur quando hæc verba proferuntur, *Hic est sanguis meus*, etc. Ergo bis celebratur. Ergo iteratur: quod non valet, quia non repetitur benedictio super eandem hostiam, sed una super unam hostiam panis, et altera super aliam hostiam vini. Item, corpus Christi est sacramentum unitatis. Ergo est visibilis forma invisibilis gratiæ; at corpus Christi latet sub specie panis et non videtur; ergo non est forma visibilis. Ad hoc dicendum quod corpus non est visibilis forma, quia non est generalis illa diffinitio. Non videtur corpus Christi sicut nec manus sub cappa.

CAPUT XI.

Quæ sit forma hujus sacramenti?

(72) Post prædicta considerandum est quæ sit forma hujus sacramenti. Hæc attenditur in rebus et verbis: in rebus quidem pane et vino quæ transsubstantiantur in carnem et sanguinem Domini. Oportet autem panem illum esse triticeum et non hordeaceum; quia hordeum cibus est jumentorum et irrationabilium, qui in honore non sunt et non intelligunt. Unde Propheta: *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus* (Psal. XLVIII), etc., et Dominus se grano frumenti comparat, dicens: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet* (Joan. x). Vinum quoque et non alius liquor huic sacramento adhibetur; quia, sicut vinum lætificat cor hominis, ita sanguis Domini animam reficit et saginat, secundum id quod scriptum est: *Et calix meus inebrians quam præclarus est* (Psal. xxi). (73) Verba autem ad quorum prolationem transsubstantiatur panis in carnem, hæc sunt: *Hoc est corpus meum*, etc. Ea vero ad quorum prolationem transsubstantiatur vinum in sanguinem, hæc sunt, *Hic est sanguis meus*, etc. Per reliqua omnia quæ dicuntur laus Deo profertur et oratio præmittitur pro populo, pro regibus, sicut docet Apostolus (I Tim. ii): hæc igitur sunt de substantia sacramenti scilicet forma verborum, panis et vinum: nam sine his non est sacramentum.

Utrum autem hæc sufficiant, non immerito quæritur. Si enim dicatur quod non hæc sufficiant non præmissis aliis, objicitur sic: Hæc verba, *Hoc est corpus meum*, etc., nullam habent efficaciam nisi præcedat invocatio Trinitatis; ergo hæc verba invocationis conferunt eis vim. Ergo majorem habent vim quam ista. Ad hoc dicendum quod duplex est invocatio, **318** exterior et interior. Interior est fides sanctæ Trinitatis et intentio sine qua non fit illa transsubstantiatio. Exterior est orationes præmissæ et Introitus missæ cum lectione Epistolæ et Graduale, quæ omnia dant efficaciam illis verbis per occasionem, non per causam, quia sunt causa, sine qua; non causa efficiens; nec sine his celebratur missa, et tamen celebrata fuit antequam hæc essent inventa, quæ causa solemnitatis reperta sunt. Hanc autem efficaciam dedit his verbis Spiritus sanctus, qui hoc revelavit Ecclesiæ, ut indutus talibus vestibus ea proferendo celebraret sacerdos divina. Non enim ex vi vestium est quod illa celebratio vim habet, sed potius ex Spiritu sancto qui sic instituit. Si quæretur an forma panis, quæ ibi est ante transsubstantiationem, sit sacramentum corporis, dicunt quidam quod tam cito est sacramentum (74) quam cito ponitur super altare ut inde conficiatur corpus Christi et nonnullorum verborum prolatione incipit esse sacramentum.

A Item, pronomen *hoc*, demonstrative ponitur in ordine istorum verborum: *Hoc est corpus meum*, etc. Ergo ibi aliquid demonstratur, aut panis, aut corpus. Si panis demonstratur, et de eo sit sermo, et dicitur vere quod sit corpus Christi. (Illa enim locutio nil nisi verum significat); ergo panis ille est corpus Christi, quod nemo dicit. Si vero per pronomen demonstratur corpus Christi; ergo jam est ibi corpus Christi antequam verba omnia sint prolata. Ergo non per verborum illorum prolationem fit transsubstantiatio, aut sine verbis fieri potest antequam proferatur hoc verbum *est* prolato hoc pronomine *hoc*: nam per ipsum potest demonstrari corpus Christi.

B Quod notandum est ibi donec omnia prolata sint verba quæ sunt de sacramenti forma. Ideo facile erit hoc solvere dicendo quod sacerdos non profert hoc ad significandum. Unde nihil eo pronomine demonstratur, sed ad recitandum verba Christi habita ad discipulos in Cœna pridie quam pateretur. Sicut cum sacerdos dicit: *Dixit Jesus discipulis suis: Ego sum lux mundi* (Joan. viii), nil demonstrat hoc pronomine *ego*: non enim profert verba illa ad significandum. Sed hoc dicto, quod verum est, non minus restat objectio de Christo, quia verba illa protulit ad significandum in Cœna. Ideo dicendum quod hoc pronomine *hoc* nihil est demonstratum donec completa sit verborum prolatio, quæ sit de forma sacramenti, quod verissimum videtur secundum grammaticorum vel dialecticorum facultates, quibus aliter multas questiones quæ videntur cadere in fallaciam *secundum quid et simpliciter* non facile est solvere. Ut *omnis homo de quo loquitur hic Socrates est homo; ergo Socrates de quo nemo loquitur est hic*. Alii dicunt, *Hoc est corpus meum*, id est *hoc*, scilicet panis iste, jam fiet corpus meum, id est *hoc* significat corpus meum; et demonstratur forma panis. Alii dicunt fieri demonstrationem intellectualem ad corpus Christi, quod jam erit ex conversione panis, qui tenetur, in corpus. Prima tamen solutio magis approprianda est.

C Sed et iterum videtur quod ad prolationem istorum verborum non mutetur panis in corpus, imo ad probationem aliorum. Legitur enim in Evangelio hic ordo verborum: *Accipit Jesus panem et benedicens fregit et dedit illis, et ait sumite: Hoc est corpus meum* (Matth. xxvi). Secundum hunc ordinem verborum prius videtur accepisse panem, postea benedixisse et dedisse illis, demum dixisse: *Hoc est corpus meum*, etc. Sed istud ulterius dixit quod videtur ex serie verborum Evangelii, et antequam hoc diceret, facta erat transsubstantiatio, in benedictione scilicet quæ jam erat præmissa. Ergo non ad prolationem istorum verborum facta est transsubstantiatio ne sit bis facta; vel si prius in illa benedictione protulit illa verba antequam frangeret vel daret, et

(72) Mag., sub. § C.

(73) Ex Ambrosio, lib. iv *De sacram.*, c. 4.

(74) Hoc benigne intelligendum, et non nisi analogice ad ipsam hostiam consecratam.

post iterum eadem protulit, et ita bis protulit. Non enim alia verba legitur protulisse ad benedicendum. Ergo bis facta est transsubstantiatio. Vel in una illorum prolatione nihil transsubstantiatum est, et ita videtur **319** superflua, vel si bis prolata est forma verborum super eandem hostiam; videtur iniuria illata fuisse sacramento, quia iteratum est. Ad hoc dicendum quod bis protulit Christus illa verba. Cum enim benedixit, ea protulit; et ita ad eorum prolationem facta est transsubstantiatio; postea fregit et dedit illis, et iterum ait: *Hoc est corpus meum*, etc. Sed tunc non protulit causa benedicendi, et ideo non fuit iteratum sacramentum. Dicunt tamen quidam quod in consecratione alia verba protulit quæ nescimus, ad quorum prolationem facta est transsubstantiatio, et ita alia verba protulit in benedictione, et alia proferunt modo sacerdotis.

Solet quæri quiddam simile ei quod quæsitum est supra, cum de baptismo ageretur, utrum prolata medietate verborum, quorum vi sit transsubstantiatio, ratum esset sacramentum si forte necessitate ibi sisteret sacerdos, vel obmutesceret, vel morte præventus, et utrum oporteret super hostiam illam totam benedictionem repetere ab alio proferendam sacerdote, an esset ibi incipiendum ubi terminavit. Sed credimus hoc non esse revelatum; et ideo non diu hic immorandum, sed nunquid si prolatis his verbis: *Hoc est corpus meum*, etc. integre, quiesceret sacerdos, nil aliud perfecturus (cum jam esset facta conversio panis in corpus, et ibi esset sanguis) completum esset sacramentum? Videtur quia ibi est caro et sanguis, et anima, et Deitas. Quod si dicatur nil obest. Dicunt tamen quidam quod non est completum sacramentum, donec omnino prolata sint utraque verba, nec facta est transsubstantiatio panis in corpus donec prolata sint hæc verba, *Hic est sanguis*, etc.

Item, corpus Christi nunquam est sine sanguine, nec sanguis sine corpore, ad prolationem istorum verborum completam, *Hoc est corpus meum*, etc. Facta est transsubstantiatio panis in corpus antequam proferantur hæc verba, *Hic est sanguis*, etc. Tunc est corpus cum sanguine in altari; ergo tunc est ibi sanguis. Ergo est ibi conversio vini in sanguinem, vel non. Si conversio vini in sanguinem, sicut corpus in conversione panis in carnem; ergo ex vi illorum verborum et panis in corpus, et vinum in sanguinem est conversum. Ita ergo ad prolationem eorum quæ sequuntur, istorum scilicet *Hic est sanguis*, etc. Non sit panis vel vini conversio in corpus vel sanguinem; ergo superflue proferuntur illa verba: vel si ad utramque prolationem utraque sit conversio; ergo prorsus eandem vim videntur habere, et ita iteratur sacramentum quemadmodum si repeterentur illa verba semel

prolata. Imo potest quæri quis panis, vel quod vinum convertitur cum dicitur forma, *Hic est sanguis*, etc. Non enim relinquatur panis et vinum super altare cum prolatio istorum verborum est completa, *Hoc est corpus meum*, etc., quia jam facta est transsubstantiatio utriusque in utrumque. Ad hoc dicendum quod ex prolatione istorum verborum, *Hoc est corpus meum*, etc., non convertitur vinum in sanguinem, sed panis in carnem; non est tamen caro sine sanguine. Est enim ibi sanguis, sed non per conversionem, id est non est aliquid ibi conversum in sanguinem donec proferantur hæc verba, *Hic est sanguis*, etc. Ex quibus fit transsubstantiatio vini in sanguinem quod est positum, quod non est transsubstantiatum donec hæc verba proferantur: *Hic est sanguis*, etc. Sicut et anima est in corpore illo, non tamen per animæ conversionem.

Sed ad hoc obicitur, panis mutatur in corpus Christi prolatione illorum verborum; ergo in corpus cum sanguine, vel in corpus sine sanguine. Si in corpus cum sanguine; ergo in sanguinem conversus est panis. Si vero in corpus sine sanguine, ergo corpus est sine sanguine. Sed patet esse dandum quod panis convertatur in corpus, non tamen cum sanguine, vel sine sanguine, sicut Christus voluit pati non tamen cum peccato Judæorum, vel sine peccato eorum.

320 CAPUT XII.

Quis modus conversionis (75), quantum valet explicari?

Dicto quid sit sacramentum, quid res sacramenti et quæ forma, dicendum est de modo conversionis. Sunt autem tria genera conversionis. Est unum genus conversionis, quando aliqua substantia transit in aliam ut sit ejus materia facta varietate proprietatum circa materiam et materialium. Unde dicitur ovum esse animal potestate, quia inde fit operatio naturæ, vel filix unitur quia fit operante artifice. Secundum est, quando fit mutatio proprietatum, ut manente eadem substantia fiat proprietatum circa eandem rem variatio. Ut quando ista deposita mollitie et assumpta duritia per decretionem fit panis, et ita fuit corpus uxoris Lotb mutatum in lapidem. Est tertium genus mutationis quod hic tantum invenitur, quando scilicet substantia panis in substantiam corporis Christi transit, manentibus tamen omnibus proprietatibus quæ erant in pane. Nam post conversionem illam apparet albedo in hostia et rotunditas, et characteres; substantia tamen panis mutata est in substantiam Dominici corporis.

(76) Ad hoc obicitur, aliquid quotidie transit in corpus Christi, ergo quotidie augetur corpus Christi; non enim mirum tot substantias in corpus Christi transisse absque augmentatione. Ad hoc

(75) Magist., dist. 11. Hæc tria verba exstant in codice Victorino, et non in nostro.

(76) Mag. hic., § B.

dicendum: quod ideo augetur corpus Christi, quia substantia panis transit in illud idem corpus quod de Virgine traxit, quia invariable est, quotquot in ipsum transeant, nec augetur, nec minuitur, eo quod res quæ transeunt per conversionem non manent in rerum generibus. Sicut si fieri posset quod aliquod lignum inciperet fieri manus mea, non ideo augetur, quia non maneret res illa in rerum numero.

Item, panis iste vertetur in corpus Christi; ergo versione illa erit corpus Christi; ergo iste panis erit corpus Christi, et ita aliquid erit corpus Christi quod modo non est corpus Christi; et ita quod non est natum de Virgine erit corpus Christi. Ergo non unum solum est corpus Christi. Item, corpus Christi fuit panis iste qui a sacerdote positus est in altari, et fuit ille panis qui ab illo est oblatus. Ergo fuit et unus et alius panis, et ita fuit unum et aliud, et ipsum modo non est, et aliquid quod non est sumptum de Virgine, propter hoc dicendum quod vere dicitur: *Iste panis vertetur in corpus Christi, transibit*: et quoties sumuntur ibi verba ad mutationem pertinentia concedi potest, præcipue tamen cum dicitur: *Panis ipse transubstantiatur in corpus Christi*, quia nullum verbum adeo proprie hic ponitur sicut *transubstantiari*, quia substantia in substantiam transit, manentibus eisdem proprietatibus. Cum vero dicitur panis transformabitur in corpus Christi, non est satis expressum, quia non transit forma in formam. Quidquid autem sit de his nequaquam est dandum, *panis iste est corpus Christi*. Videtur enim quod, facta proprietatum variatione, maneret identitas substantiæ secundum naturam Verbi substantivi, potest tamen dari, *panis transubstantiatione erit corpus Christi*.

De aqua illa quæ admiscetur vino, quæritur an transeat in sanguinem, vel in aquam quæ fluxit de latere Christi, an maneat non conversa, et si convertatur, ad quorum verborum prolationem, an ex vi istorum, *Hic est sanguis*, etc. An aliquum, quia non legimus alia quorum prolatione fiat transubstantiatio. Volunt quidam ejus transubstantiationem fieri, quia si non convertitur, ejus signatum, id est Christianus populus, non convertitur in corpus Christi quod est Ecclesia. *Nam aquæ multæ populi multi* (Apoc. xvii). Item, si aqua non mutatur, ergo manet pura aqua. Ergo post celebrationem non est sacerdos jejunos. Item, Hieronymus ait super Marcum: «Christus formans sanguinem suum in calicem vino et aqua mistum, **821** ut alio purgemur a culpis, alio redimamur a peccatis, super hoc quia nil certum ab alio didicimus, nec nos aliquid diffinire audemus. (77) Utrum irritum sit sacramentum nisi aqua apponatur solet quæri. (78) Et dicitur quia non est ideo irritum.

(77) Mag., § II.

(78) Hæc responsio est Hugonis a S. Vict. V. in poësis ad Pullum

(79) Magist., dist. 12.

A Quod si forte ex oblivione vel negligentia prætermittitur, valde corripiendus est qui non apposuit. Et significat aqua illa populum Dei qui corpori Domini unitur, id est Ecclesiæ per charitatem, sicut aqua inseparabiliter vino admiscetur. Significat etiam fidem, sicut vinum spem, et panis charitatem, ut alibi determinatur.

(79) Item, accidentia illa quæ remanent mutata substantia panis, sunt in aliquo subjecto aut in pane, aut in corpore Christi, quia non est aliud invenire. In corpore Christi non sunt, quia illud non habet rotundam formam, imo humanam. In pane non sunt, quia facta transubstantiatione panis in corpus, non remanet ibi panis. In quo igitur subjecto sunt? Item, panis quando convertitur in corpus, aut desinit esse aut non; si non desinit esse, ergo erit et non erit aliquid nisi corpus Christi. Ergo iste panis erit corpus Christi. Non enim erit panis cum convertatur nunc in corpus Christi. Si vero desinit esse nunc, aliqua est causa preemptoria quæ facit ipsum desinere esse, sicut vetustas facit rem in se deficere, et ignis eam consumit, et dissolutio partium ea quæ composita sunt facit desinere esse. Ita desinit esse hoc scamnum, quando in partes dissolvitur. Sed nil istorum potest hic assignari (80). Ideo dicunt quidam hac ratione (81) panem converti in corpus, quia ubi est panis ibi incipit esse corpus, ut simul sit hoc cum illo, et in pane illo sunt accidentia illa. Alii dicunt ideo panem verti in corpus, quia ubi erat prius panis, modo est corpus, et desinit ibi esse panis quod redigitur in primordiale materiam, vel in se consumitur. Alii verius dicunt quod panis essentialiter ex vi verborum fit corpus Christi, nunquam tamen panis ille erit corpus Christi, et sunt illa accidentia sine subjecto (82). Quomodo sit, penes illum est qui hoc potest. Non enim sunt in corpore Christi, quod non habet talem formam, imo potius humanam, quæ non videtur ibi, licet in ea forma sit ibi.

Item, corpus Christi fit ex pane, non ergo tantum de purissimis sanguinibus beate Virginis. Fallacia. Statua tantum ex ære constat. Ergo non ex materia et forma. Ingerit enim se phantasia æquivocationis, cum hæc præpositio, *ex*, notet conversionem in priori pronomine; postea materiam, scilicet in conclusione. Sicut apparet in instantia ubi hæc propositio, *ex*, posita in priori pronomine significat materiam, in conclusione exigentiam. Ad hoc enim ut aliquid sit statua, exigitur æs et forma, licet neutrum sit eius pars, nec utrumque a natura [materia].

Solet etiam quæri, si sanguis Domini admisceatur liquori, utrum liquor ille vertatur in sanguinem. Nec enim possunt inveniri verba ad quorum prolationem fuit talis transubstantiatio. Ideo dicunt talem transubstantiationem nequaquam fieri postquam conse-

(80) Mag., d. 11, § D.

(81) Error est impanatorum.

(82) Egredie, licet illud nondum suo tempore certum habuisset.

cratus est sanguis. Unde cum sacerdos bis celebraturus sit missam, non debet in prima celebratione sumere vinum sanguine mistum quia non esset ieiunus in secunda celebratione. Si eis obijciatur de aqua quæ admista aquæ benedictæ sit etiam benedicta, respondetur hoc non esse authenticum, nea unquam in auctoritate reperitur aliquid ita contactu alicujus rei sanctificari, nisi quod in Veteri Testamento legitur carnibus oblati a principe pro peccato omnia sanctificari quæ eis tangebantur in genere suo, ut carne carnem, simila simulam (*Levit. vi et vii*).

Item, Christus pridie quam pateretur formam verborum determinaverat ad quorum vim transsubstantiandus erat panis in verum corpus Christi, et ministerium hujus officii apostolis concesserat, cum dixit: *Hoc facietis quotiescunque sumetis in meam commemorationem*. Ergo secunda die post illam Jusionem ad prolationem istorum verborum de pane poterat confici corpus Christi. Sed corpus Christi tunc separatum erat ab anima per veram mortem ipsius, **322** Ergo si hoc fieret, esset tunc corpus inanimatum, et si quis tunc sumeret corpus Christi sumeret inanimatum. Ad hoc dicunt quod ea die non poterat consecrari panis in corpus, nec istud potuit fieri ab apostolis nisi post resurrectionem. Unde etiam Ecclesia instituit ea die missam non celebrari, tribus se ingredientibus causis, vel quia in veritate immolatur, cujus hæc cæteris diebus mystica sunt sacramenta, vel quia ipse pontifex Christus ea die per semelipsum ad inferos descendit; vel quia, templo soluto et altari depulso, non est in quo corporis et sanguinis Christi offeratur hostia. Iude etiam est quod beatus Ambrosius instituit ne unquam sexta feria missa celebraretur Mediolani.

Item, corpus Christi tenetur manibus sacerdotis, manducatur, atteritur dentibus, frangitur in tres partes; istæ partes sunt aliqua, nulla illarum est reliqua, quælibet illarum est corpus Christi. Ita quot sunt partes corporis Christi tot sunt corpora Christi, imo habetur (83) quod pars corporis Christi est corpus Christi cujus est pars; quod videtur impossibile. Quod autem corpus Christi frangatur, non tantum ex prædictis, sed ex aliis patet. Ubi est fractio, aliquid ibi frangitur; non panis, quia non est ibi, et ita corpus Christi frangitur. Quid tamen Dominus Jesus discipulis abeuntibus propter sermonem qui eis videbatur durus respondit? Quod carnaliter intelligebant, quod spiritualiter intelligendum erat. Putabant enim carnem Christi quem videbant in ea forma quam cernebant morsibus lacerandam et comedendam, dentibus atterendam. Quem carnalem sensum Dominus in eis condemnabat. Ad hoc dicendum est quod corpus Christi ideo dicitur videri, quia forma illa panis sub qua velatur videtur. Cum

A ergo aliquid verbum vel ad sensum hominis perfractens, vel corruptionem al quam immuens de Christi corpore dicitur, non ad ipsam essentialiter, sed ad formam est referendum, de quo dicitur quod videatur, tangatur, gustetur, frangatur; ipsum vero corpus non essentialiter videtur, nisi in sacramento, id est in forma illa panis extrinseca, quæ visui se offert velans mysterium, nec ipsum essentialiter frangitur cum maneat incorruptibile et integrum, nec in partes dividitur. Dicunt tamen quidam quod non est ibi fractio cum tamen esse videatur: quibus obloquitur Ambrosius (84): ait enim: « Nil falsi putandum est in sacrificio veritatis, velut in magorum præstigiis, ubi delusione quadam falluntur oculi, ut videant esse quod non est (85). » Alii dicunt ibi esse fractionem, nihil tamen frangi; est enim sine subjecto, quod quidem miraculose fit. Confessio tamen Berengarii fuit, et plerique hoc sentiunt, quod ipsum corpus Christi essentialiter frangatur, dentibus atteratur, et tamen integrum maneat et incorruptibile.

Item, dicit Augustinus (86): « Caro carnis et sanguis sacramentum est sanguinis. Carne et sanguine utrobique invisibili, spirituali, intelligibili significatur corpus Christi visibile, palpabile, plenum gratia et divina majestate. » Et hic videtur dicere aperte quod caro Christi sit aliquid quod videtur; et sanguis similiter (87). Sed utitur hic quodam tropo loquendi, quod res significans nomine rei significatæ vocatur. Unde cum species panis significet carnem, nomine carnis hic appellatur, et species vini nomine sanguinis. Utrumque ergo dicitur invisibile, et spirituale et intelligibile, scilicet species panis et species vini, quia Christi caro secundum illam formam non videtur caro; nec sanguis secundum illam formam videtur sanguis. Utroque ergo significatur, corpus Christi visibile in altari, non hominibus, sed angelis qui assisunt, ubi in propria forma eis apparet, sicut in cælo empyreo, ubi in ipsum sancti angeli desiderant prospicere (*I Petr. 1*), ibi etiam est palpabile.

Item, corpus Christi est locale; aut ita est in loco quod facit distantiam localem, sicut omne corpus; aut definitione loci est in loco, quia ita est in uno loco quod non in alio, licet in eo non faciat localem distantiam, sicut sunt angeli et animæ. At neutro **323** istorum modorum dicitur corpus Christi locale. Non enim implet locum faciendo distantiam localem; nam sic uno et eodem tempore infinita loca implet; quod est impossibile. Non est verum quod sit in loco definitione loci, scilicet quod ita sit in uno quod non sit in alio, cum sit similiter in pluribus locis. Ideo dicendum quod ita est in loco quod loci definitione continetur, quia ita est in uno loco quod non in quolibet, licet in pluribus similiter. Item anima Christi simul est in empyreo cælo, et in altari ubi corpus Christi. Non ergo videtur esse

(83) Sic Hilarius (ibi pars est corporis, ibi est et totum); et apud Hieronymum. *De consecrat.* dist. 2, cap. *Singuli*. Vide tamen Glossas ibi.

(84) Citatus etiam a Magistro hic, § B.

(85) Mag., § D.

(86) In libro *Sentent.* Prosperi et habetur *De cons.* dist. 2, c. *Hoc est*.

(87) Ita solvit Mag., dist. 10, § C.

In loco diffinitione loci, quia ita est in uno loco quod in alio, et ita videtur aliarum animarum naturam excedere. Nullus enim Spiritus simul in pluribus locis est, non nisi anima Christi. Quod non est mirum, nam sicut habuit singularem statum beatitudinis, ita etiam singularem modum localitatis.

Item, anima Christi est in cœlo, et ipsa est alibi: ubicunque est corpus Christi ibi est anima Christi, et econtrario. Ergo anima Christi est in cœlo, et corpus est alibi. Ergo separata sunt anima et corpus a se invicem. Ad hoc dicendum quod si subintelligatur exclusio facta per hanc dictionem *quam*, cum dicitur anima Christi est in cœlo, et corpus Christi est alibi, ut intelligatur, *quam in cœlo*, falsum est; quia generalis est exclusio, et esset sensus quod non esset corpus Christi in cœlo. Sicut nemo recipit, iste est doctior quam aliquis homo, cum unum superet in doctrina. Si vero intelligatur exclusio per ablativum facta, ut sit sensus, anima Christi est in cœlo; et corpus Christi est alibi, id est in alio loco a cœlo, verum est: Non enim tunc excludetur quin sit in cœlo, sicut vides quod iste est sapientior aliquo homine. Item, cum corpus Christi in os suscipiatur, utrum os dilatetur quod possit corpus Christi in os suscipi, sive quantitas corporis ut in os concludi possit contrahitur. Ad quod dicendum, quod ea virtute qua potuit super mare ambulare, corpore non nisi alleviato et mari non solidato, et qua corpus suum virginitate servata de materno utero sive de sepulcro clauso produxit, sive qua potentia discipulos suos de ergastulo nihilominus tamen clauso exire fecit, eadem quoque virtute corpus suum non breviatum, non diminutum in oris angustias recipere facit.

Item, in canone missæ habetur post consecrationem: *Jube, Domine, istud deferri in sublime altare tuum sociandum corpori tuo*. Nam duo videtur petere sacerdos, et quod deferatur in altare sublime, quæ petitio est otiosa, quia est ibi corpus Domini, et ut societur ibi corpori Christi, quod inutile est; nam ipsum corpus quod super altare est, est illud idem quod est in cœlo. Non ergo ei sociatur. Nam ita idem sibi sociaretur. Non est autem societas nisi diversarum rerum. Nec de pane puro hoc intelligi potest, tum quia post consecrationem, quando hæc verba proferuntur non est ibi panis; tum quia etiamsi adesset non deferretur in cœlos. Ideo ita intelligendum est quod ibi dicitur. Nam ideo dicitur deferri quia orat sacerdos quod sicut corpus Christi in cœlos est delatum, ubi pro nobis Christus interpellat apud Patrem, ita per consecrationem et sumptionem illam efficiatur ut pro nobis apud Patrem interpellat. Nam illa consociatio nil aliud est nisi continua interpellatio pro nobis. Vel ita, *Jube, Domine, corpus tuum deferri*

A *in sublime altare tuum associandum corpori Christi*, id est (88) ut unitas Ecclesiæ quæ signatur et efficitur corpore Christi quod est hic, associetur corpori Christi, id est Ecclesia militans Ecclesiæ triumphantis: et est quedam figura per quam quod est figurati attribuitur figuranti. Vel ita: Quedam dissociatio videtur quod corpus Christi hic videtur sub forma panis et non in propria forma. Petitur ergo ut desinat hic videri sub forma panis, et ut a nobis videatur in cœlo empyreo, ubi ab angelis videtur in propria forma. Vel ideo dicitur deferri in sublime, quia post susceptionem non est corpus Christi in altari. Super hoc tamen dubitatur quemadmodum sit **324** corpus Christi in altari, vel in eo qui sumit; et dicunt quandiu servatur sapor **B** qui remanet facta transsubstantiatione, tandiu est ibi corpus Christi. Cum vero nec sentitur sapor, nec apparet species panis, non est ibi corpus Christi, quia non est ibi sacramentum sub quo velabatur.

Item, corpus Christi aut est animatum aut inanimatum: inanimatum non est; est ergo animatum, et panis vertitur in corpus Christi. Ergo panis vertitur in corpus animatum; ergo in animam: quod falsum. Ideo dicunt qui multa legerunt se non invenisse in auctoritate hæc verba, et ideo novitates verborum in his non admittunt. Mihi videtur veritatem verius non posse exprimi quam si dicatur corpus Christi esse animatum, id est anima vivificatum; nunquam enim fuit inanimatum nisi in triduo mortis. Item, corpus Christi aut est simplex aut compositum: non est simplex, cum fuerit compositum dum fuit mortale. Ergo est quodam compositum. Ergo habet partes. Ergo in eas dividi potest, et ita corruptibile est. Nec obest si dicatur quod sit compositum, et quod partes habeat; non tamen dividi potest, quia glorificatum est et incorruptibile factum. Sicut corpora sanctorum post diem judicii immortalia erunt et incorruptibilia. et tamen non ideo minus corpora.

CAPUT XIII.

Quis modus sumptionis.

(89) Ultimo restat dicere de sumptione Dominici corporis. Modus sumendi duplex est, sacramentalis **D** et spiritualis: Sacramentaliter sumunt boni et mali; nam sacramentaliter sumere est ipsam carnem veram Christi sumere, sive inde percipiatur fructus, id est ecclesiastica pax, sive non. Spiritualiter sumunt soli boni: spiritualiter sumere est fructum provenientem ex carne Domini sumere; id est esse de unitate Ecclesiæ, sive sumatur corpus Christi sive non. De qua sumptione dicit Augustinus (90). « Ut quid paras dentem et ventrem? crede et manducasti. Nam credere est manducare. » Et nota quod ecclesiastica unitas dicitur caro Christi

(88) Hanc solutionem habet Glossa marginalis ad cap. 72, *De consecrat.*, dist. 2, can. *Utrum sub figura.*

(89) Magist., iv, dist. 9.

(90) Citatur communiter ex lib. *De panis. remedio*, et apud Algerum ex l. ii *De panis*. Sed videtur hic textus confect. ex tract. 25, et 26 ejusdem August. in Joan. ut apud Ivonem.

est spiritualis. Unde : *Nisi manducaveritis carnem A* *meam et biberitis meum sanguinem, etc. (Joan. vi).*

Sed objicitur : Iste reprobis qui charitatem habet ad præsens, sumit corpus Domini ; in eo efficit quod figurat, cum sit verum sacramentum novi testamenti. Ergo ipse est electus : dicit enim auctoritas (91). « Sacramenta in solis electis efficiunt quod figurant » Item, iste sumit Christum qui sumit corpus Domini, quo nil est melius. Ergo sumit id quo nil est melius ; falsum ergo dicit sacerdos dum orat (92), « ut per ea quæ sumimus potiora sumamus, » cum nihil sit potius Christo. Ideo resolvendum est illud nomen, scilicet potiora, in adverbium, ut sic intelligatur, potiora sumamus, id est melius, scilicet meliori modo. Modo enim ita sumitur à nobis quod non est nobis vita æterna nisi per causam, sed tunc fruimur visione deitatis ipsius, et carnem ejus glorificatam oculis glorificatis cernimus, et ita meliori modo ei uniemur quam modo, quia et eam diligendo, quod fit hic : sed plus ibi : et eam facie ad faciem contemplando, quod non est hic. Sed ibi nec separari poterimus. Eodem modo intelligitur illud (92) : « Perficiant in nobis sacramenta tua quod continent, ut quod nunc spe gerimus rerum veritate capiamus. » Modo quidem rerum veritatem capimus, sed occultam : tunc autem manifestam. Vel ita, ut per ea quæ per hoc sacramentum hic sumimus, id est per fidem, spem et charitatem, sumamus potiora, id est vitam æternam, quæ potior est omni virtute.

Item, Christus suum corpus dedit discipulis mortale et passibile : nobis datur immortale et impassibile. Ergo melius datur nobis quam illis : quod verum est, non quantum ad effectum : sed ipsum melius, id est gloriosius. Ita enim, melius, accipitur super Apostolum, *tanto melior angelis effectus quanto differentius præ illis* 325 *nomen hæreditavit (Hebr. 1).* Non enim potest dici effectus melior angelis secundum deitatem vel animam, cum nihil boni in resurrectione accreverit, nisi impassibilitas ; sed secundum carnem quæ facta est gloriosa in resurrectione, et angelicam naturam excellens, cum prius esset in mortalitate et passibilitate. Item, habet auctoritas : « Hoc efficit corpus Christi in sumentibus quod in se habet ; » in se habebat mortalitatem et passibilitatem quando illud dedit, ergo in sumentibus efficiebat mortalitatem et passibilitatem. Ideo dicunt quod licet discipulis datum sit mortale, erat tamen immortale, id est potens non mori, et immortalitatem efficiebat, id est hoc conferebat sumentibus digne ut non possent mori. Nam aliud significat nomen ad quod fit relatio, et aliud positum in prolatione. Sicut et cum dicitur : « Manus meæ quæ vos fecerunt, clavis fixæ sunt. » Item, tunc dedit discipulis suis corpus mortale et passi-

bile. Ergo terebatur dentibus, frangebatur, patiebatur ; sed istud non valet, dictum est enim supra, quia nec etiam modo quando est glorificatum teritur, aut frangitur nisi sub forma, ita etiam nec tunc. Ex confessione tamen Berengarii colligitur quod ipsum essentialiter frangatur, atteratur, manens tamen incorruptibile et integrum : quod quomodo intelligendum sit, alibi determinatum est. Fuerunt tamen qui dixerunt Christum naturaliter habuisse corpus immortale et impassibile et gloriosum : sed, ut videretur et pateretur, fecerat illud mortale ad teipsum ; et in cœna talem se dedit discipulis qualis erat naturaliter, quia talis in modico loco potest esse. Ita etiam in transfiguratione apparuit in carne tali qualem naturaliter habebat. B Quomodo autem in ore singulorum fuerit simul uno eodemque momento, non intelligitur, nisi hoc dicatur fieri miraculose, sicut etiam hodie est in pluribus locis simul et miraculose. Nec est enim natura corporis glorificati ut sit in pluribus locis simul, sicut nec glorificati. Vanum tamen mihi videtur in hujusmodi laborare, et sequi naturam in miraculis.

Illud etiam quæritur, utrum corpus suum sacramentaliter acceperit quod videtur sumi ex eo quod dicit Augustinus (93) super illum locum Psalmi Lxviii : *Et dederunt in escam mihi fel, et in siti mea potaverunt me aceto.* « Jam Dominus escam acceperat qui cum discipulis Pascha manducaverat ; » quod tamen sic impossibile probatur. Nam ubi veritas est, non est necessarium sacramentum. Sed Christus veritas manens in se erat, nec propter sumptionem uniretur sibi, cum ipse esset ille cui uniri debemus. Ergo non indigebat tali sumptione, nec etiam poterat sumere. Dicimus ergo quod nunquam sacramentaliter accepit, sed manibus ad sumendum sacramentaliter discipulis dedit, et ideo dicitur sacramentaliter accepisse, quia in manibus ad dandum, non in ore ad manducandum.

(94) Item, dicit auctoritas : « Anathema sit qui mutat ordinem Jesu Christi. » Christus post cœnam agni figurati corpus suum discipulis dedit. Ergo etiam nos debemus post cœnam tam dare quam accipere. Vide ergo quia Christus post cœnam agni paschalis corpus suum dedit ut ostenderet terminata esse legalia, inter quæ post sacrificium vitulæ rufæ, dignius erat sacrificium agni paschalis, et eis succedere sacramenta novi testamenti quorum primum et præcipuum est sacramentum eucharistiæ. Ideo etiam quia ea quæ postremo dicta sunt vel facta facilius memoriæ commendamus. Ipse igitur a discipulis corporali præsentia discassurus, et ad invisibilia paternæ majestatis migraturus hoc memoriale cordibus discipulorum voluit intimare.

(91) In collecta quadam.

(92) In alia collecta : Mag., dist. 9 § C.

(93) August. ad hunc versum psal. Acceperat ipse escam suavem quando Pascha manducavit cum

discipulis suis ; ibi sacramentum sui corporis demonstravit.

(94) Cyprian. quid simile habet ep. 63 *De sacramento Domini. calicis.*

(95) Ideoque post typici agni immolationem supponens rei signranti figuratum, corpus suum discipulis pransis dedit. Voluit tamen ut a successoribus jejubis pro reverentia tanti sacramenti illud idem corpus sumeretur, et ideo non est mutatus ordo ille Christi Jesu, quia ipse Jesus Christus hunc ordinem approbat. Item, ipse Christus dedit corpus suum **326** discipulis quos sciebat in proximo peccaturos. Ergo non consulebat eorum utilitati. Ergo non erat diligens eorum doctor.

Quæritur etiam an iste sacerdos debeat dare corpus Domini illi quem scit in mortali peccato esse, nec potest eum convincere. Ergo a communione Ecclesiæ non debet eum sequestrare. Ergo si peccat debet ei dare. Econtrario magister ejus est; tenetur ejus providere salutem. Ergo non debet ei dare, unde sit deterior. Ad hoc dicendum quia si ille peccat debet ei dare; si tamen sciat cum esse in mortali peccato debet eum movere ne accipiat, quia qui indigne manducat, iudicium sibi manducat et bibit (I Cor. xi). Sicut enim ait Augustinus (96): « Non prohibeat dispensator manducare, sed exactorem moneat. » Si quis tamen in criminali peccato manifeste perdurat, prohibendus est; occultus vero monendus. Dominus autem Jesus sæpe innotuit Judam ne acciperet, quando innuebat quod esset eum traditurns dicendo: *Qui intingit manum mecum in paropside, hic est qui me tradet* (Matth. xxvi). Videtur tamen invitasse cum dixit, *Accipite ex hoc omnes* (Marc. xiv). Sed hoc ita intelligatur, id est vosmet tales præparate ut possitis digne accipere.

Si quis quærat an melius faciat sacerdos quando ei quem scit esse in mortali peccato, purum panem dat, quam si porrigat corpus Domini sub forma panis si ille peccat. Dicendum est quia peccat quando panem purum porrexit, nec ille minus peccat qui sumit putans se sumere corpus Domini: quando vero corpus sumit, solus ille peccat qui manducat. Item, solet quæri cum Dominus corpus suum dederit discipulis, et nondum esset glorificatum, an poterat videri in illo triduo a discipulis sub forma humana nondum glorificata, quam nil prohibet ab oculis mortalium absque velamine conspici, et an in illo triduo lateat sub forma panis et vini, et an in propria forma videretur a sumentibus. De hoc nihil legimus vel audivimus determinatum.

Item, iste sumit totum Christum sub specie panis, et postea totum sub specie vini. Ergo bis sumit. Sunt igitur duæ ibi sumptiones, sicut duæ species, vel si nihil sub specie vini sumit quod non prius sumptum sit sub specie panis. Ergo superfluit al-

tera sumptio. (97) Ideo dicendum quod non est duplex sumptio, sed una sola. Sicut nec iste bis manducat qui bibit, et postea iterum manducat, nec est superfluum quod idem sumit sub duplici specie. Nam panis ad carnem refertur, vinum ad sanguinem, in quo, secundum philosophos, est sedes animæ. Ut ergo notetur quod et verum corpus et veram animam habuit et utrumque liberavit, sub duplici sumitur. Nam si tantum sub specie panis sumeretur, videretur ad solam corporis mutationem valere; si vero tantum sub specie vini, ad solam animæ sanitatem innueretur sumptio fieri. Si quis quærat an sit duplex sumptio si semel sub specie panis, et iterum sub specie panis sumitur corpus Christi, dicendum quod non est duplex in sacerdote, quia in una missa plures hostias sacrificavit, et in eadem sub pluribus speciebus corporis sumit, si non sufficiat numerus hominum ad edendum. Si tamen homini laico sub duplici specie panis porrexit, potest dici eum bis communicasse.

Item, non totus sanguis fluxit de latere Christi, alia pars fluxit et alia superfluxit, et neutra fuit altera. Si quis tamen tunc sumeret Christi sanguinem sumeretne et eum qui fluxit et eum qui superfluxit, et si fieret conversio vini in sanguinem transsubstantiaretur in utrumque, an in alterum? Ab hujusmodi cavillationibus arbitror hic potius supersedendum quam eis insistendum. (98) « Ausfer argumenta ubi fides exigitur. » Illud potius inquirendum, an sit dandum quod iste sumat animam Christi qui sumit totum Christum, vel sumat deitatem, sed absurdum est talia concedere. Nil enim dicitur hic sumi nisi quod manducatur. Non ergo dandum est, *iste manducat animam Christi*, quia non pertinet ad animam cani manducari, licet totum Christum sumat, quia totum (99) quando est masculini generis ad personam refertur **327** quando est neutrius, ad naturam, sicut dicitur, *totus erat Christus in sepulcro*, sed non totum.

(100) Item, quæritur an sit vera immolatio quæ quotidie fit in altari, a sacerdote, et an quotidie immoletur Christus, quotidie occidatur, et ita non sufficit una mors Christi. Ad quod dicendum quod immolatur Christus in sacramento, et illa immolatio non ob aliud dicitur immolatio, nisi quia representat veram immolationem quæ semel facta est expansis manibus in cruce. Sicut pictura representat id cuius est imago, et sicut imago nomine rei quam significat dicitur, ut imago Achillis dicitur Achilles: ita immolatio illa nomine veræ immolationis, quæ semel facta est nuncupatur (1). Tamen cum cætera sacramenta extra Ecclesiæ unitatem celebrari pos-

(95) V. Cypr. citatum.

(96) Ex eo sic *De consecr.*, dist. 2, c. 67: Non prohibeat dispensator manducare pingues terræ in mensa Domini, sed exactorem moneat timere.

(97) Mag., dist. 11, § F.

(98) Ambrosius, supra.

(99) Totum, est naturæ representativum, totus, autem hypostaseos Damasc., l. iii *De fid.*, cap. 7 in fine.

(100) Mag., dist. 12, § G, H.

(1) Male item Mag., dist. 13, qui discipulo lapidavit offensionis

sint, illi qui excommunicati sunt non possunt hoc A sacramentum conficere, quia non dicunt *offero sed offerimus* quasi ex persona Ecclesiæ (2). Missa enim, ut dicit Augustinus, dicitur eo quod missus celestis adveniat ad consecrandum corpus; ideo nisi angelus veniat, missa nequaquam vocari potest. Sed ad invocationem hæretici vel excommunicati non venit angelus.

CAPUT XIV.

Quid sit sacramentum conjugii, et quid res ipsius.

(3) Septem sunt sacramenta, de quorum tribus huc usque dictum est, id est de baptismo et confirmatione et eucharistia. Nunc esset agendum de quarto, id est de pœnitentia, nisi supra, ubi de prima gratis tractabatur, quantum ad propositum at- B tinebat dictum fuisset. De quinto, id est de ordinibus, nil hic dicendum eo quod decretistis disputatio de his potius quam theologis deservit. Quæ circa sextum, id est conjugium a theologis solent inquiri, sub compendio sunt perstringenda; nec enim animus nobis est complectendi omnia quæ circa conjugium possunt inquiri, cum pleraque decretistarum potius quam theologorum famulentur inquisitioni. Videndum est ergo quid sit sacramentum conjugii, et quid res sacramenti, quæ institutio et quæ causa efficiens, et causa finalis et causæ divortiis animadvertendæ: quæ clarius patebunt prius cognito per diffinitionem quid sit conjugium. *Conjugium est viri et mulieris maritalis conjunctio C inter legitimas personas individuum vitæ consuetudinem retinens.* Sacramentum est hic consensus animorum et carnalis copula, nec sunt duo sacramenta, sed unum sacramentum unionis Christi ad Ecclesiam, quæ fit per charitatem, et corporalis quæ fit per naturæ conformitatem. Cujus etiam signum est carnalis copula, sicut consensus animarum spiritualis unionis. Sicut vides quod species panis et vini non sunt duo sacramenta, sed unum; species panis significat corpus Christi et non sanguinem; species vini sanguinem et non corpus. Sed objicitur. Dicit enim auctoritas (4): « Non est perfectum conjugium sine commistione sexuum. » Ergo inter Mariam et Joseph non fuit perfectum conjugium. Ideo ita est intelligendum *non est perfectum*, id est D non plene exprimit unionem Christi et Ecclesiæ, non exprimit corporalem, sed spirituale. Item, conjugium est sacramentum novi testamenti. Ergo efficit quod figurat; ergo efficit unitatem Christi et Ecclesiæ. Ad hoc dicendum quod hoc sacramentum in veteri testamento celebrabatur, sicut et in novo, et antiquius est omnibus sacramentis; nam institutum fuit in paradiso cum Dominus dixit: *Crescite et multiplicamini (Gen. 11)*.

CAPUT XV.

Quæ sit institutio.

(5) Est enim duplex institutio hujus sacramenti, una ad officium in paradiso ante peccatum; nam sicut modo meretur homo aliquo bono opere, ita mereretur tunc opere 328 conjugii, et esset sine incentivo libidinis: post peccatum vero fuit ad remedium. Sed objicitur: Quando Dominus dixit: *Crescite et multiplicamini*, præcepit conjugium. Ergo transgressores fuerunt qui non conjugati sunt. Sed Abel non fuit conjugatus: Ergo transgressor fuit, ergo mortaliter peccavit. Si vero dictum fuit secundum indulgentiam, ut videtur dicere Apostolus (1 Cor., VII), et indulgentia non est nisi ubi præcedit culpa, ergo in omni conjugio est culpa. Ad hoc dicendum quod hoc præceptum fuit in paradiso, et post peccatum ante multiplicationem generis humani. Similiter post diluvium ante multiplicationem generis humani dictum est hoc sub præcepto. Multiplicato vero genere humano fuit indulgentia, id est concessio vel permissio. Nam hæc duo significat hoc nomen *indulgentia* (6). Cum vero præceptum sit de his sine quibus non est salus, consilium de maximis bonis, ut de continentia; permissio de minoribus malis de quibus est coitus qui est in conjugio, qui esset mortale peccatum nisi excusaretur honestate nuptiarum. Concessio de minoribus bonis est, ut conjugium. Item, conjugium est sacramentum: ergo opere illius sacramenti potest homo mereri; sed coitus est opus illius conjugii, eo ergo meretur homo. Sed contra: totus homo tunc est caro. Ergo non adhibet Spiritus sanctus præsentiam suam. Ergo non potest fieri sine mortali peccato. Item, dicit Gregorius (7): « Delectatio illa sine peccato nullatenus esse potest. » sed non potest esse coitus sine delectatione. Ergo coitu illo non potest mereri homo. Ad hoc dicendum quod opere conjugii meretur homo, quando hac sola intentione dormit cum uxore sua, ut inde prolem suscipiat. Nam opus illud fit ex charitate et est ibi delectatio: quæ quidem esset mortale peccatum nisi excusaretur per bona conjugii, quæ sunt tria: fides, proles et sacramentum. In fide attenditur ne vir ad aliam, vel uxor ad alium accedat; in prole, ut causa ejus procreandæ commisceantur, ut Deo religione educetur; in sacramento, ut quandiu vivunt non separentur spiritualiter, etsi quandoque utriusque consensu corporaliter. Quod ergo dicit Gregorius: « Delectationem illam non esse sine peccato, » intelligendum quando homo vel causa incontinentiæ vel libidinis explendæ cum uxore dormit; tunc enim est veniale.

(2) Citatus apud Mag. hic.

(3) Mag., IV, dist. 26 et 27

(4) Aug. ut habetur hic dist. 26, § C.

(5) Mag. supra.

(6) Mag., dist. 26, § D.

(7) Greg. resp. 10 ad interrog. Augustini: « Voluptas ipsa esse sine culpa nullatenus potest. »

CAPUT XVI.

Quæ causa efficiens conjugii.

(8) Efficiens causa matrimonii est consensus animorum. Sed nunquid conjuges sunt isti, si juret vir se ducturum eam, et illa se illi nupturam? Non, nisi per verba de præsentis consensus exprimat, ut dicat vir, *Accipio te in meam*, et mulier, *Accipio te in meum*. Sed quæritur cujus rei sit consensus, an carnalis copulæ, an cohabitationis (9)? Si enim consensus cohabitationis efficit conjugium, ergo inter fratrem et sororem potest esse legitimum conjugium, cum sine peccato possint simul cohabitare. Si vero consensus carnalis copulæ causa est matrimonii, ergo inter Mariam et Joseph non fuit verum matrimonium, quod nunquam beata Virgo in carnalem copulam sensit. Quod ita ostenditur: (10) Proposuerat manere in virginitate. Ergo non sensit in carnalem copulam, vel votum fregit. Item, dicit auctoritas (11): « Post votum non tantum nubere, sed et velle nubere, peccatum est. » Beata Virgo voverat virginitatem et postea nupsit. Ergo ex hoc peccavit, et ita votum fregit. Item, legitur quod Christus revocavit Joannem volentem nubere, si volebat nubere. Ergo volebat esse subditus legi uxoriæ. Ergo volebat ut non haberet potestatem sui corporis, sed mulier. Ergo volebat ei reddere debitum si exigeret. Item, Joannes ex charitate volebat obedire legi; lex volebat ut quilibet duceret uxorem; imo maledicebat eum qui sterilis erat et semen super terram non relinquebat (*Deut. vii*). Ergo Joannes volebat filios generare et virginitatem voverat. Ergo contra votum fecerat.

329 Ad hoc dicendum quod consensus conjugalis, societatis expressus verbis de præsentis facit matrimonium, qui consensus non potest legitime contrahi inter consanguineos. Dicendum est ergo (12) quod beata Virgo proposuerat manere in virginitate, sicut et Joseph, et uterque hoc cognoverat de altero, revelante Spiritu sancto, et neuter tamen votum expresserat, quod postea fecerunt. Non ergo sensit Maria in carnalem copulam, nisi id addatur, si Deo placeret, cui virginitatem suam commiserat. Sensit tamen in conjugalem societatem, et sensit in hoc ut redderet debitum viro, si Deus disponderet. Eodem modo dicendum de Joanne. Solent etiam querere utrum apostoli possent uxores ducere, cum Apostolus dicat: *Unusquisque habeat suam uxorem propter fornicationem* (*I Cor. vii*). Sed intelligendum id esse datum ab Apostolo, non ut præceptum, nec ut consilium, sed ut permissionem: non poterant apostoli qui confirmati fuerunt, postea uxores ducere sine peccato: quod est minus perfectorum; cum eis dictum sit a Domi-

(8) Mag., sup. § C, et dist. 28.

(9) V. lib. *De sancta Virginitate*, c. 5; l. *De nupt. et conc.*, ut habetur 29; q. 2, cap. *Sufficiat*.(10) Beda, sup. l. cap. *Luca*.(11) August., l. *De sanct. viduit.*, c. 8.(12) Ex Augustino, l. *xxiv Contra Faustum* cap. 8 et 9.

A no: *Sint lumbi vestri præcincti et lucernæ ardent* (*Luc. xii*), etc.

Quæritur etiam an consensus verborum sine consensu animorum faciat matrimonium (13). Et dicunt quod conjugium est inter sic consentientes, sed peccant mortaliter qui sic copulantur, quia in corde et corde loquuntur. Non ideo tamen deperit ipsa dignitas sacramenti. Sicut verum baptismum suscipit qui fictus accedit, tamen non prodest ei donec fictio recedat. Item, hic sunt duo conjugati. Ergo trigesimum fructum recipient, sed et ipsi sunt continentis et non conjugati. Ergo recipient fructum sexagesimum. Sed illi alii tantum sunt continentis, et non conjugati. Ergo recipient fructum sexagesimum et non trigesimum. Ergo majorem fructum recepturi sunt isti qui duplicem recipient quam isti qui unum, quod falsum est, quia parem habent charitatem illis. Ad quod dicendum, sicut supra dictum est, quod non sit distinctio fructuum secundum naturam et quantitatem, ut ita superent se præmia in quantitate, sicut et numeri se excedunt. Recipiens enim fructum trigesimum beatior est quandoque eo qui recipit sexagesimum. Sed secundum significationes numerorum quas supra distinximus, ita præmiorum differentias, secundum auctoritates sanctorum, assignavimus: imo etiam isti conjugati non sunt recepturi fructum continentium, quia paratus est uterque alteri debitum reddere, si poposcerit. Non est autem ita in continentibus. Quidam tamen dicunt eos secundum digniorem statum judicandos, ut dicantur recepturi fructum continentis et non conjugatorum.

CAPUT XVII.

Quæ causa finalis conjugii ubi dicitur an libeat alteri uxorem dimittere.

(14) Causa finalis conjugii multiplex est, quædam honesta, quædam inhonesta. Honestas est præcætio sobolis, reconciliatio pacis. Inhonestas, quærens divitiarum, forma mulieris, satietas libidinis: nec tamen malus finis sacramentum contaminat, sicut in Jacob qui duxit Rachelem ob pulchritudinem. (*Gen. xxix*). Non tamen negamus quin peccet mortaliter, qui causa faciendæ libidinis uxorem ducit. Non tamen minus est verum conjugium. Excusatur etiam coitus a mortali peccato per bona conjugii; forte tamen actio hujus qui hac intentione uxorem ducit, ut libidinem expleat, mortale peccatum est; non autem si ideo ducat, quia continentis non facile potest.

Quæritur de duobus consanguineis infidelibus, qui cum essent conjugati ad fidem conversi sunt, an sint modo conjuges. Quod ostenditur. Legitimum

(13) Mag., iv, dist. 27, § C. Si autem verbis expriment quod tamen corde non volunt; si non sit coactio ibi, vel dolus; obligatio illa verborum quibus consentiunt dicentes, *Accipio te in virum*; et, *Ego te in uxorem*, matrimonium facit.

(14) Magist., iv, dist. 30, § D, E, et dist. sequenti.

fuere personæ ad contrahendum matrimonium et veram fuit inter eos conjugium, utraque persona vivit, ergo veri conjuges sunt. Hæc quæstio multis quæstionibus ventilata, a quibusdam ita solvitur, ut dicatur verum conjugium fuisse inter istos; sed nec ratum nec consummatum. **330** Nam verum conjugium est ubi est spirituale vinculum tantum, ut in legitimis plene personis et virginibus. Ratum [*ad neutris*] vero est spirituale vinculum et tale quod dissolvi non potest ut in plene legitimis et tantum; nam neutræ separari possint, licet verum sit inter eos conjugium, quia non est ratum. Consummatum est, ubi intervenit commistio sexuum, licet tamen verus dicatur quod inter consanguineos, quoscunque essent professionis, nunquam verum fuit conjugium, ex quo cæremonialia cœperunt cessare, unde cum omnes Judæi teneantur subesse legibus Christi, et lex Christi non patiat consanguineos copulari, non sunt legitimæ personæ ad contrahendum, in quibus vinculum consanguinitatis reperitur. Si ergo, dum Judaicæ professionis erant, non erant veri conjuges in prædicta linea consanguinitatis, eo quod ritus ille Judaicus de ducendis consanguineis cum adventu Christi cessare cœpit, multo minus conjuges sunt, dum Christi legibus subsunt.

Item, posito quod aliquis duxerit sororem suam nesciens esse sororem, nunc primo percipit esse sororem, sed non potest testibus convincere quod sit sua soror; uxor istius poscit ab isto debitum, et veri conjuges sunt. Ergo iste tenetur ei reddere. Econtrario isti consanguinei sunt. Ergo non sunt veri conjuges. Ergo neuter tenetur alteri debitum reddere. Item, Ecclesia conjunxit istos servata forma conjugii, et adhibuit quamdam diligentiam ad hoc. Ergo verum fuit inter eos conjugium. Ergo Deus approbat illud conjugium. Ergo coitus ille qui est inter hos duos non displicet Deo. Ergo non est incestus. Ad hoc dicunt quod iste cum non possit testibus convincere hanc esse sororem suam, debet persuadere hoc Ecclesiæ omnibus modis quibus potest. Si vero Ecclesiæ non acquieverit, tenetur debitum reddere uxori, si poposcerit: sed exigere non debet. Ecclesia enim in his fallitur. Dicant tamen quidam quod non est conjugium inter eos nec debent cohabitare sicut veri conjuges. Alii vero dicunt quod et conjuges sunt, et uterque tenetur alteri debitum solvere.

Item, *solius Dei est judicare de occultis*, hominis vero de manifestis. Iste comprobat testibus hanc non esse consanguineam suam, cum sit tamen, et uterque consentit in alterum: Ecclesia judicat istos esse conjuges. Ergo de occultis judicat, quia istud est ei occultum quod sint conjuges. Ergo peccat. Item, non debet illam ducere in uxorem. Ergo nemini est manifestum quod debeat illam ducere. Ergo nec Ecclesiæ est hoc manifestum, et Ecclesia

A judicat hunc debere illam ducere. Ergo Ecclesia judicat de occultis, et ita peccat. Item, quicumque facit quod non debet, peccat: Ecclesia facit quod non debet, quando copulat istam isti. Ergo peccat. Quod autem Ecclesia faciat quod non debet, ita ostenditur quia non debet, consanguineos conjungere, et hoc facit, et nescit eos esse consanguineos. Ergo facit quod non debet. Ad hoc dicendum quod auctoritas illa, *solius Dei est judicare de occultis*, ad bonas actiones et indifferentes debet referri, de quibus nemo debet judicare sinistre, cum possint fieri tam bona quam mala intentione. De malis autem actionibus quæ nullo bono sine fieri possunt potest homo judicare, quia hæc sunt manifesta mala, et potest referri tam ad actiones quam ad omnia hujusmodi, et tunc accipitur, *manifestum*, in duplici sensu. Nam dicitur *manifestum* quod est certum, et ita non est manifestum eos debere conjungi, qui non est certum, non est verum; dicitur etiam *manifestum* pro testibus approbatum, sive verum sit, sive falsum: et de talibus manifestis licet Ecclesiæ judicare; et ita dicitur manifestum istum debere illam ducere in uxorem, quia testibus approbatum, sicut etiam manifestum est istum debere suspendi qui testibus convictus est furti, licet innocens sit.

(15) Causam divortii inter conjuges Dominus in Evangelio docet esse fornicationem: quod intelligendum est tam de spirituali quam de corporali. Si tamen separentur, neutri licet **331** nubere postea. Plures autem erant in veteri testamento quas docet C Moyses in Deuteronomio, propter quas permittebant Judæi dimittere uxores, dato libello repudii, ubi una causa vel plures scriptæ continebantur. Quod etiam usque in hodiernum diem observant Judæi, eos tamen ostendens peccare mortaliter in Evangelio qui ob aliam causam quam propter fornicationem uxores dimittebant.

Unde objicitur: Moyses permisit eos dimittere uxores, quod erat mortale peccatum; et scienter hoc faciebat et ad eum pertinebat eos redarguere. Ergo mortaliter peccabat. Item, permissum fuit mortale peccatum. Ergo et permissio ejus qui permittebat. Item, contraria fuerant instituta Christi et Moysi, quia Moyses ob multas causas permittebat dimittere uxorem, Christus ob solam causam fornicationis. Ergo alteruter peccavit in institutione; sed non Christus; ergo Moyses. Item antequam causæ assignarentur a Moyse propter quas licebat uxorem dimittere, mortale fuit peccatum dimittere et post causas assignatas similiter. In nullo ergo alienatum est illud peccatum a crimine post permissionem. Item, ob nullam causam poterat dimitti uxor ab aliquo in veteri testamento qui non peccaret mortaliter; modo si dimittatur ob causam fornicationis, non est mortale peccatum. Ergo firmius erat sacramentum conjugii in veteri testamento quam in novo. Ad hoc dicendum quod Moy-

ses sustinuit minora mala, ut vitaret majora; sciebat enim Judæos esse crudeles, pronos ad effusionem sanguinis, et cito interempturos uxores si displicerent eis, nec possent dimittere; et ideo dato libello repudiij certas causas divortij continente, eas permisit dimitti; non quod, dimittere non esset mortale peccatum, erat enim; sed ne deterius facerent, id est eas interficerent. Unde Dominus dicit in Evangelio, quod propter duritiam cordis eorum hoc dedit Moyses (*Math.* xix). Et nota quod est triplex genus permissionis: Quandoque enim permittitur quod nisi permitteretur mortale esset peccatum; sed quia excusatur, aut mortale peccatum non est aut nullum; et talis permissio potest dici concessio, et talis est coitus qui fit in conjugio quod permittitur, id est conceditur; quandoque aliquid permittitur, quia non potest vitari et est veniale peccatum; tales sunt primi motus. Unde *irascimini et nolite peccare* (*Peal.* iv). Quandoque aliquid permittitur ne fiat majus malum; non quod non sit malum et mortale peccatum, sed quia minus malum est alio, quod fieret, si illud non fieret. Sic permittebat, id est sustinebat Moyses dimittere uxores, non quod non esset mortale peccatum, sed quod minus malum erat quam eas interficere, quod facerent si inviti cum eis habitarent; et tamen nullam pœnam temporalem inferebat Moyses. Deus tamen illud puniebat æternaliter. Et habes simile his omnibus in ægroto qui nullatenus potest abstinere quia comedat carnes vaccinas, vel arietinas. Medicus debortatur ab utroque; sed quia videt eum pertinacem in proposito, permittit, id est sustinet, ut si alterius vescendum sit, potius arietinas quam vaccinas comedat, quia minus nocent. In hoc autem alleviatum est peccatum permissione, quia cum prius inferretur pœna a Moyse, si uxor dimitteretur; post datam permissionem nulli pœna temporali multabantur, licet ad pœnam æternam reservarentur. Licet autem contraria essent Instituta Christi et Moysi, non ideo contrariæ erant institutiones, sicut contraria sunt quæ voluit Deus et iste homo, non tamen sunt contrariæ voluntates eorum. Sed melius mihi videtur quod idem sit institutio in hoc loco quod institutum, et quod institutio Moysi non fuerit contraria instituto Christi. Cum et Christus vellet Moysen hoc permittere, id est tolerare; et Moyses si quis ob aliam causam quam propter fornicationem uxorem dimitteret, non approbaret.

Quæritur, si post dimissionem nuberet uxor alii, an esset conjugium illud extremum. Quod non videtur. Erant enim veri conjuges prior vir **332** et prior uxor. Licet enim essent separati corporaliter, non tamen spiritualiter, et ita pristinum manebat conjugium. Quare extremum non erat conjugium,

(16) Hæc ad mentem Magistr. qui dist. 33, § B, sic ait: « Ex his apparet quod sancti Patres ante legem sine peccato plures habuerunt uxores vel concubinas; eas enim nunc uxores appellat Scriptura, nunc concubinas. » V. in Notis ad Pullum, *De extrema*

A ideo dicunt quia non erat conjugium inter eos qui aliis dimissis inter se contrahabant. Nec ideo tamen erat fornicatio in coitu, quia tunc pauci erant fideles et quocumque modo permisceretur homo mulieri, tunc ad procreandum hominem in cultu unius Dei permansurum, minus erat peccatum si etiam modo aliquis in sua uxore carnaliter delectetur. Unde et plures licebat tunc habere uxores, ad quarum tantum unam erat conjugium (16): reliquæ concubinæ erant propter augmentandum Dei populum. Hæc de multis quæ circa conjugium inquiri solent sub compendio perstrinximus, non ignorantes quia et alia multa circa idem sicut dubitabilia, et inquisitione digna, sed pleraque ex illis revolventium decreta potius quam sacram paginam tractantium B disputationi sunt accommodata.

De ultimo igitur septem sacramentorum, id est extrema unctione, ultimo loco esset agendum, nisi quia fere nulla disputabilia circa ipsum audivimus; et si quæ sunt, alibi sufficienter scripta continentur. Ne ergo scribentes, nil agentis opus agere videamur, ab his supersedendum esse censemus.

CAPUT XVIII.

De qualitate corporum resurrecturorum.

(17) Ultimum operis incepti capitulum in eo terminabitur propter quod et prædictis sacramentis nos humiliamus, et in quod laboris nostri intentio summopere dirigi debet, videlicet in resurrectione et ascensione (18). Resurgent ergo omnes tam boni C quam mali in ea ætate in qua mortuus est Christus; in differenti quidem statura, unusquisque in ea eajus fuit dum triginta duorum annorum erat, vel ad quam perveniret, si id temporis viveret: boni quidem sine deformitate aliqua membrorum. Non enim singulæ partes ad ea membra quorum fuerunt partes redibunt, sed vel ad ea, vel ad alias. Non enim quod fuit pars capilli, necesse est futurum esse partem capilli in resurrectione, ne sit indecens capillorum prolixitas; sed vel ad capillos, vel ad alias partes redibit, sicut patet in imagine, cujus si contracta est non quælibet partes eorum erant quorum fuerunt partes in restitutione; sed vel ad eas vel alias partes transibunt.

D Sed objicitur: Porcina caro comedendo transit in carnem hominis, et tota caro hominis resurget. Ergo et caro porcina, non porcina, sed humana. Ita potest dici de homine qui devoratus est a lupo, et transit caro hominis in carnem lupi, et ita resurget et caro lupi et resurget etiam caro hominis quæ in eam transierat. Sed hanc objectionem solvit Veritas, dicendo in Evangelio, quia *omne quod in os intrat foras vadit et in secessum emittitur* (*Math.* xv) (19). Præbet tamen cibus nutrimentum corpori, unctione.

(17) Magistr., iv, dist. 44.

(18) Ex Augustino; l. xxii *De civi.*, c. 44.

(19) Item ostendiculum in doctrina Magistri licet, § B.

quia eo sustentatur; multiplicatur et crescit augmentatione partium; nec ideo transit cibus in carnem hominis sicut testantur physici; vel si forte in eam transit, non in illam quæ est de veritate humanæ naturæ, et quæ in futuro iudicio resurget. Item, omnis homo resurget cum qualibet parte sua, sed costa fuit pars Adæ de qua facta est mulier. Ergo ipsa in Adam resurget, et sic duæ animæ erunt in corpore ipsius. Ita etiam omnis hominis caro in eo, quia cujuslibet hominis caro in eo materialiter fuit et de veritate humanæ naturæ in eo. Ideo dicimus intelligendum de partibus quæ non fuerunt animatæ, sed illa costa animata fuit.

Item, semen illud quod formatur in puerperium, est de veritate humanæ naturæ. Ergo resurget. Ergo pars illius corporis a quo seminatur, vel alterius, quia per se nunquam resurget, eo quod nunquam animabitur, sed resurget in eo a quo seminatur et ipsum habet corruptionem, unde obnoxium est peccatæ, quia in voluptate seminatum est, et ab illa corruptione (20) **333** non est mundatum alicujus sacramenti remedio. Ergo in illa parte illius corporis ad quod redibit semen punietur homo. Quod autem materia in se habeat corruptionem, ex hoc manifestum est, quia si anima infunderetur, ab eo corruptionem contraheret, et tamen puniretur homo ille in corpore et in anima, nisi per baptismum aliquod sacramentum mundaretur. Ad hoc dicendum quod semina quæ nunquam concipiuntur nunquam resurgunt; quod testatur Ambrosius sic (21): « In-formes partes quis non proclivius deperire arbitretur, sicut semina quæ nunquam concepta fuerunt. » Item, cujuslibet sancti corpus post resurrectionem spirituale erit et immortale, non egens alimonia ciborum: tale fuit corpus Christi post resurrectionem. Tunc ergo non subiacebat humanis sensibus: quod falsum est. Tunc enim ipsam tetigit Thomas qui misit manus suas in loco clavorum (Joan. xx). Post etiam legitur comedisse (Luc. xxiv). Dicitur etiam quod cicatrices reservat usque in diem iudicii, ut eas crucifixoribus suis ostendat, ut videant in quem pupugerunt (Isa. xvi, secund. lxx, et Apoc. i). Ergo aliqua corruptio est in ejus corpore, quia cicatrix corruptio est. Ad quod dicendum quod spiritualia erunt corpora sanctorum post resurrectionem, et agilia quia nil obstat eis, quia septem habebunt dotes in corpore, et septem in anima, quæ modo non habent: et tale fuit corpus Christi post resurrectionem. Quod enim videbatur, tangebatur et hujusmodi, miraculose fiebant. Quod enim comedebat, hoc erat ut verum corpus se habere ostenderet. De cicatricibus autem tradunt quidam sancti quod eas habet et reservat in diem iudicii, et sunt ei ad gloriam, non ad confusionem, sicut et multis post victoriam cicatrices sunt ad decorem, et ad gloriam, non ad ruborem; et ita non est aliqua corruptio in corpore

Christi. Alii dicunt quod modo non sunt cicatrices in ejus corpore, sed ostendet eas in die iudicii in corpore glorificato miraculose, sicut e contrario in die transfigurationis in carne corruptibili et mortali ostendit gloriam suam: claritatis miraculose et sicut illa ostensio fuit ad tempus, et hæc ad tempus erit. Dicunt tamen quidam quod *omnis caro videbit salutare Dei* (Luc. iii) in iudicio, in ea forma corruptibili quam ad tempus tunc assumpturus in cruce habuit; sed post iudicium bonis apparebit in carne glorificata. (22) Intelligentes illud, « tollatur impius, ne videat gloriam Dei, » non tantum de gloria Deitatis, sed de gloria glorificatæ humanitatis.

Potest in hoc loco quæri an post resurrectionem in corpore glorificato erunt quinque sensus, visus, auditus et cæteri. Si enim erit ibi gustus, et ad hunc usum in quo modo est in anima, igitur tunc poterit humana natura appetere cibum. Ergo tunc erit corpus animale. Item, tunc erunt corpora lucalia, facientia distantiam aeris ad aera, et si cujuslibet quantitas tanta sit futura quanta fuit in ætate triginta duorum annorum, tunc tantum inane occupabit quodlibet, quantum modo, et aliquid erit medium inter unum corpus et aliud et non omnes poterunt esse in valle Josaphat. Item, cum visus futurus sit in anima hominis, videbitne homo totum corpus exterius et interius ad modum lycis, et ita nihil obstat ei quin omnes mundi partes videat vel tantum superficiem exteriorem, sicut modo, vel claudetne oculos aliquando ut tunc non videat? Si enim tunc lynceum visum habebit, non ideo minus oculis clausis videbit. Item, movebitur no incedendo de loco ad locum officio pedum utendo? Quod non videtur, quia sine omni gravitate erit corpus humanum et a seipso sustentatum. Item, eritne tactus in ipso ut tangenti aliquid obstet, vel audietne aliquid per sonum exteriorem, et animæ ipsius renuntietur interius? An unusquisque cognoscet cor et intellectum alterius absque vocis vehiculo? vel quis erit usus olfactus in eo? An ita sensus in anima erunt, quod alios tunc habebunt usus, sicut quatuor cardinalium virtutum alius erit ibi usus quam hic? An prorsus erit ibi anima sine sensualitate, et inferiori potestate rationis, per quam scit administrare temporalia? **334** Et quocumque modo sit, videtur aliqua actio vel passio mulcebris gaudii futura in animabus, quæ habebit principium et finem: et ita temporalis erit, et ita non erunt omnia in æternitate, sed erit ibi varietas temporis sicut et nunc. Hæc omnia, quia nil certum super his addidici, vestræ, lectores, indaganda relinquo inquisitioni. Hoc tamen certum habemus. quod Dominus post resurrectionem comedit, sed hoc fecit ad indicium veræ resurrectionis miraculose, et tactus est a mortali corpore.

(20) V. in Notis ad 28 cap. Pulli, in ii parte.

(21) Restitue: « Augustinus in *Enchiridîo*, c. 87. »

(22) V. Aug. l. i. *De Trin.*, c. 16 et 17; isaiaæ xxvi, 21; *De spiritu et litt.*, c. 22.

CAPUT XIX.

De spiritu quo mediante tradunt animam uniri corpori.

De spiritu illo quo mediante dicunt animam uniri corpori, inducti auctoritate Daniel in hymno trium puerorum : *In animo contrito et spiritu humilitatis (Dan. iii)*, Et : *Benedicite spiritus et animæ iustorum Domino (ibid.)*, quærent quidam an resurget? quod videtur dicere Apostolus (*I Cor. xv*), tamen non videtur posse stare, quia simplex est aut compositus spiritus ille; si est simplex et desinit esse quando anima recedit a corpore, quod non est dubium, et iterum incipiet esse quando anima ad corpus redibit, et modo nil sit; creabitur tunc et jam creatus est, et ita his fuit creandus. Si vero compositus est et tunc desinet esse quando anima a corpore recedet, in partes dissolvetur, et quid sit de illis partibus? Coniungenturne sibi invicem iterum in resurrectione? Item, spiritus ille est quasi vinculum animæ ad corpus quæ contrariis participantur proprietatibus, quia corpus est invisibile et mortale. Econtrario autem anima est invisibilis, immortalis, sed non erunt ita contraria in proprietatibus post resurrectionem; imo tunc erit corpus impassibile, immortale, spirituale. Non ergo necessarium erit tunc medium ut anima corpori uniat sicut modo. Item, sicut dicunt physici, ille procreatur ex ciborum decoctione, quia cibi decocti in stomacho in quatuor distinguuntur; sed tunc non erit corpus animale, id est egens alimentia, sed spirituale. Videtur ergo quod non erit talis in homine. Ad hoc dicunt quod spiritus ille est quoddam simplex et mortale, quod moritur in corpore, et hunc spiritum habemus communem cum brutis animalibus. Nec est mirum si fuit his creandus, et resurget quando anima ad corpus redibit et glorificatur cum anima et carne. Nobis autem videtur hanc opinionem potius de errore esse introductam quam de veritate. Impossibile est enim, cum Spiritu sancto, præter animæ spiritum alium esse spiritum in corpore humano.

CAPUT XX.

De suffragio mortuorum ante diem iudicii.

(23) Peracto finitoque iudicio universo post communem resurrectionem, duæ civitates proprias habebunt cives, una bonorum, altera malorum. Utraque tamen tam angelorum quam hominum, et erit gaudium sanctorum amplius post resurrectionem, et supplicia malorum graviora. Prius ergo de beatitudine bonorum, postea de suppliciis malorum est agendum. Ante tamen de suffragiis mortuorum usque ad diem iudicii est aliquid dicendum (24): « Interposito enim tempore inter mortuorum hominum et communem resurrectionem eorum, animæ diversis tenentur receptaculis, prout quæque digna est ærumna vel requie, sicut gessit, dum viveret in corpore. » Eorum igitur qui

A mortui sunt, quidam sunt summe boni, ut Petrus, Paulus; quidam summe mali, ut qui nunquam habuerunt fidem Domini; quidam mediocriter boni; quidam mediocriter mali. Hoc est quod alia dictione docetur: quidam iudicant et non iudicantur; quidam nec iudicant, nec iudicantur; quidam iudicantur et iudicant; quidam iudicantur et non iudicant. Redde singula singulis. Mediocriter bonis, et **335** mediocriter malis prosunt orationes Ecclesiæ et elemosinæ datæ, sed ad aliud et ad aliud (23). Bonis quidem ad faciliorem absolutionem pœnæ, malis ad mitigationem. Summe malis qui nunquam participaverunt sacramentis non prosunt qui in hac vita non meruerunt ut sibi prodesse: nulli autem prosunt, ut dicunt sancti (26), nisi ei qui ita gessit, ut ei post mortem possent prodesse. Tales sunt omnes qui habuere charitatem, et in participatione sacramentorum decesserunt.

B Sed obicitur multipliciter, sicut locus et tempus et ordo, et scientia aggravat peccatum; ita videtur aggravare perceptio sacramenti. Unde si in eodem genere peccati peccent fidelis et infidelis, et eodem proposito, et eadem intentione aliis omnibus circumstantiis retentis, videtur magis peccare et contemnere fidelis quam infidelis, et maiorem injuriam Spiritui sancto facere, quia a se expellit. Ille autem non ita expellit qui nunquam habuit, peior est ergo fidelis Christianus in aliis quam infidelis. Quod etiam auctoritate probatur, quia melius est viam veritatis non agnoscere, quam post agnitam retroire (*II Petr. ii*). Si ergo orationes Ecclesiæ prosunt magis malo, id est infideli, cur non et minus malo, id est infideli, et ita summe malis prosunt Ecclesiæ suffragia? Hoc etiam potest ostendi per simile: Sint hic laicus et sacerdos, et peccent in eodem genere peccati, et eodem proposito, et eadem intentione: constat sacerdotem magis peccare. A simili quoque sint hic Christianus et paganus, peccent eodem genere peccati: certe plus peccat Christianus quam paganus, si eadem intentione peccent. Unde super illum locum Jeremiæ: *Vide ficus malas valde (Jer. xxiv)*, per malas ficus intelligimus malos Christianos qui etiam deteriores sunt infidelibus. Isti enim sunt quasi sarmenta succisa nulli usui idonea, sed incendio parata; illi sunt ligna, et si fructum non facientia, ædificio tamen domus Dei sunt apta. Hi sunt inimici qui sunt super omnes inimicos ut habetur super illum locum Psalmi. *Super omnes inimicos meos factus sum*, etc. (*Psal. xxx*.) Econtrario tamen dicit auctoritas: « Prodest ad tempus credidisse. » Constat etiam quia his prosunt orationes Ecclesiæ ad mitigationem pœnæ qui saltem aliquando crediderunt, et non illis. Constat etiam quia hi iudicabuntur, cum dicetur eis: *Esurivi, et non dedistis mihi manducare (Math. xxv)*. Illi autem non iudicabuntur, quia jam iudicati sunt, eo quod non crediderunt.

(23) Magist., iv, dist. 45 et 49.

(24) Ex Augustino.

(25) Hæc omnia elucidavimus in notis ad Pullup.

(26) Aug. in Ench., serm. 32 De verbis ap. etc.

Item, suffragia Ecclesie valent mediocriter malis ad mitigationem pœnæ: illa mitigatio est bonum quod æternaliter ab eis habetur. Ergo prosunt eis ad bonum æternaliter habendum. Ergo ad bonum æternum, et ita mali fruuntur bono æterno, quia semper habebunt mitigationem pœnæ. Item, omnia bona merita mediocriter malorum quæ habuerunt dum in charitate erant, deleta sunt per mortalia peccata in quibus decesserunt; sed meruerunt tunc, et si decederent in mortali peccato, pœna eis mitigaretur. Ergo et illa merita sunt deleta, et ipsi habent modo mitigationem pœnæ. Ergo non habent ex meritis, sed gratis. Item, orationes Ecclesie prosunt his qui in inferno tenentur mediocriter mali ad pœnæ diminutionem. Ergo et pœna eorum quotidie diminuitur. Ergo etiam tantum potest Ecclesia pro eis orare, vel dare eleemosynas, quod omnino tollitur ab eis pœna. Ergo in inferno potest esse aliqua redemptio.

Ad prædictas rationes respondendum est, et dicendum quod quidam Christiani qui in fide decesserunt, deteriores sunt quibusdam paganis, et quidam minus mali. Sunt enim excedentia et excessa. Quidam enim deteriores aliis, prout majori vel minori decesserunt contemptu. In hoc tamen præjudicant quod in sacramentorum participatione decesserunt, his qui non ita decesserunt; quia isti iudicabuntur: illi etiam, si minus mali sunt digni iudicari, quia jam iudicati sunt ex quo fidem propositam sibi contempserunt. Quod verodicitur, suffragia valere ad bonum æternaliter habendum, quia ad **336** mitigationem pœnæ, non ideo tamen ad bonum æternum, quia non est bonum æternum nisi vita æterna. Fallacia. Diabolus habet vitam quam æternaliter habebit. Ergo habet vitam æternam. Quod vero dicitur Ecclesiam tantum orare posse pro his qui in inferno sunt, ut omnino removeatur ab eis pœna, non valet qui non tandiu durabit militans Ecclesia. Post diem autem iudicii nulla eis proderunt suffragia, quia tunc non erit militans, Ecclesia cum regnum veniet ad regnum, cum cessabunt opera charitatis. Imo etiam si Ecclesia militans superesset duratura, nunquam tamen pœna eorum esset terminanda; potest enim leniri (27), sed non omnino deleri. Item quod dicantur omnia bona merita esse deleta per mortale peccatum, intelligendum est de illis meritis quæ poterant esse causa vitæ æternæ.

Item, dicit auctoritas: « Cum deficiunt nobis propria merita, suffragantur nobis aliena. » Ergo aliquis potest effici dignus vita æterna sine suis meritis. Ergo potest dici dignus vita sine bonitate, et ita per merita Ecclesie sine propriis meritis potest aliquis salvari. Ideo ita intelliges prædictam auctoritatem. Deus semper plus dat in alia vita

quam homo meruit in ista; ad illud plus non potest homo pervenire sine suis meritis et Ecclesie, cum desunt propria merita suffragantur aliena, quia per alienas orationes et merita infundit Deus homini primam gratiam, cui, cooperante libero arbitrio, procreantur bona merita. Item, cum damus eleemosynas, his debemus dare quorum merita nobis prosunt ad vitam, sed malorum merita nobis non prosunt, nec etiam prodesse possunt nobis. Ergo non debemus dare eleemosynam malis: legitur enim: *Omni petenti da* (Luc. vi). Ad hoc dicendum quod prima falsa est. Multis enim damus quorum merita nobis prodesse non possunt.

Item, dicit Apostolus: *Omnes astabimus ante tribunal Christi, ut recipiat unusquisque quod in corpore gessit* (II Cor. v). Ergo et qui salvabitur et qui damnabitur ex propriis meritis salvabitur et damnabitur. Ergo aliena merita non obsunt vel prosunt ad salutem alicujus. Non ergo propter merita Ecclesie citius liberabitur quis a pœna, nec etiam ei mitigatur pœna. Ad hoc dicendum quod propria merita tantum valent ad salutem, nec illud tantum, excludit aliena, quia (28) quod aliena prosunt hoc ipsum est ex propriis meritis. Potest etiam quæri an quilibet existens in purgatoriis majorem habeat charitatem quolibet qui est in via. Quod videtur, quia ille non potest amittere charitatem, iste potest amittere. Ergo majorem habet charitatem quicumque est in purgatoriis quam aliquis qui sit in via. Econtrario, multi sunt in via quibus, si decederent, nulla deberetur pœna, nec rei sunt alicujus culpæ. Quicumque est in purgatoriis et reus est alicujus peccati, et pœnam meretur sibi infligi. Ergo aliquis in via majorem habet charitatem eo qui est in purgatoriis. In his quæstionibus plus æstimo curiositatis quam ædificationis, potest tamen determinari quidquid hic proponitur distincta multiplicitate hujus distinctionis, *major* quæ potest et infirmitatem charitatis designare, et intentionem fervoris. Item, dicit Augustinus (29): « In quo quemcunque invenerit suis novissimus dies, in hoc eum comprehendet novissimus dies, quia qualis in die isto quisque moritur, talis in die illo iudicabitur. » At omnes imperfecti quando decedunt, digni sunt pœnis purgatoriis. Ergo et in illo die ultimo eisdem erunt digni. Ergo tunc nil in eis erit purgatum. Ideo ita exponendum quod dicitur. Qualis, etc., id est sive morti sive vitæ paratus.

(30) Item, isti duo decesserunt in paribus ventibus, pro uno orat Ecclesia, pro alio non. Æque meruerunt ab Ecclesia ut oraret pro eis. Ille pro quo oratur citius absolvitur, alter tardius. Ergo injuste cum eo agitur, quia non reddetur ei secundum merita. Ideo dicunt quod illa mora nil est respectu æternitatis. Alii dicunt quod æque cito

(27) Ex Augustino in *Enchirid.* et alibi. V. in notis ad Pullum.

(28) August., serm. 32 *De verb. apost.*: « Non ergo mortuis nova merita comparantur, cum pro eis boni

aliquid operantur sui; sed eorum præcedentibus, consequentia ista reddantur. »

(29) August., epistola 80, ad *Hesychium*.

(30) Mag., sup., § D.

liberantur, et tantum prosunt uni generales proces Ecclesie quantum alii speciales simul et generales. Sed iterum objicit quis. **337** Qui pariter et in pari causa decesserunt, par præmium meruerunt. Ergo iam cito meruit unus liberari, quam cito alius. Ergo si unus plus ibi detinetur altero, injuste cum eo agitur. Item, iste qui citius liberatur meruit ut tam cito liberaretur, quam cito liberatur, quia nil remediū sentit, quod non meruit cum viveret, et nil meruit iste quod non ille; et ille non tam cito liberatur. Ergo injuste cum eo agitur. Quod non liberationem illam quæ sit cito, iste meruit, ita constat, quia sic obtineret meritum Ecclesie et non suis. Ergo nova merita comparantur eis post mortem. Item, si iste meruit tam cito liberari; ergo si diutius ibi detineretur, injuste cum eo ageretur. Quod ita improbat, quia tantum meruit ibi teneri quantum ille, diutius ibi tenetur ille quam iste. Ergo si isto ibi tantum tenetur, non juste cum eo agitur. Item, iste decedit par illi in charitate; ergo non meretur citius absolvi quam ille. Ergo si absolvitur de gratia Dei est, vel de alterius meritis quam suis. Nil enim potest de suis meritis quod non ille, cum decesserint pariter boni, et si ille meruit tam festinam liberationem, et iste non habet tam festinam, in misericordia sit illi. Si vero dicatur de gratia esse quod iste tam cito liberatur et non de meritis, quid ergo prosunt orationes, et beneficia ab Ecclesia pro eo impensa? Imo etiam si non propter hæc beneficia citius absolvitur, sed de

Solent etiam querere an possibile sit aliquem decedere cum ligno, feno et stipula, et non transire per purgatorium? Quod videtur: sicut enim orationibus Ecclesie festinatorem consequuntur liberationem, ita etiam fieri posse videtur quod multiplicatis orationibus et beneficiis Ecclesie omnino in eo poena deletur; et ita possibile est aliquem decedentem in reatu venialis peccati statim evolare ad vitam ac si esset perfectus. Non habet omnis mens creata in ullo genere posse abundare; quia, cum invenerit aliquantum ex his quæ inventa sunt, videt querenda; ad quæ cum inquirendo pervenerit, plura pravedebit. Sic sapiens Salomon ait: *Sapientia efficiat, et ipsa sapientia longe facta est me (Eccl. vii)*. Cujus admonitionibus prædicta quæ inusitata sunt non solvo, ne in ipso vestibulo solutionis oritur difficilior nodus questionis.

Item, iste dat eleemosynam unam pro patre, alteram pro patre et matre; tantum prodest eleemosyna data pro solo patre, quam eleemosyna data pro illis duobus; et e contrario, tantum prodest eleemosyna quantum duæ datæ pro duobus. Item, non potest eleemosyna dari ex charitate pro uno

A definite quin datur pro omnibus; nec missa celebrari pro uno, quin pro omnibus. Ergo specialiter non potest celebrari pro aliquo. Ergo nil plus prodest missa celebrata pro uno, quam celebrata pro duobus simul. Ad hoc dicendum quod quicumque decessit in unitate Ecclesie particeps est omnium beneficiorum quæ pro uno mortuo sunt, secundum illud: *Particeps ego sum omnium timentium te (Psal. cxviii)*. Nam omnes in via merentur fieri particeps beneficiorum pro eis factorum, et tamen sunt pro quibusdam speciales eleemosynæ quæ omnibus quidem prosunt, plus tamen illis pro quibus nominatim sunt, quam pro aliis. Sed non ita quilibet vivus particeps est omnium beneficiorum quæ vivi pro vivis faciunt, quia unusquisque habet hic locum merendi et potest facere bona quæ sibi prosunt et non alii, quia *habent Moysen et prophetas, ipsos audiant (Luc. xvi)*.

Item, queritur utrum iste sacerdos teneatur orare pro illo quem contingit effici martyrem; quod tamen nescit. Quod non videtur, quia scriptum est (31): *« Injuriam facit martyri qui pro eo orat. »* Sed sic est intelligendum, *pro eo quem scit esse martyrem*, qui, inquam, orat pro eo intentione expiandi. Sunt enim orationes quæ sunt expiationes, et sunt gratiarum actiones, et sunt vivorum consolationes. **338** Pro his qui in purgatoriis detinentur sunt expiationes; pro his qui jam fruuntur vita aeterna, gratiarum actiones; pro his qui in inferno sunt, de quibus tamen dubium est utrum ibi sint, sunt qualescunque vivorum consolationes. Item, iste sacerdos injungit huic poenam qua dignus est in satisfactione, et sustinebit in purgatoris majorem, quia non completa poenitentia decedet. Ergo injuste agitur cum eo, vel ergo non approbat Deus hanc poenam ex quo majori poena eum punit. Item, iste sustinebit majorem poenam in purgatoris quam modo patitur; nullam sustinebit tunc qua non erit dignus. Ergo erit dignus majori poena quam modo. Ergo magis erit reus peccati quam sit modo. Ad hoc dicendum quod in presenti non est dignus majori. In purgatoris autem erit dignus majori, quia secundum diversa genera statuum diversa sunt genera poenarum. Sicut in lege erat, quod qui hominem ignoranter interficiebat, ad civitatem refugii confugiebat, et ibi erat usque ad mortem summi pontificis (*Deut. xv*). Dignus ergo erat illa poena et majori in civitate manens, et tamen si extra inveniretur occidebatur, et majorem poenam sustinebat non injuste. Ita, dum sumus modo in civitate refugii, digni sumus temporali poena. Si exierimus, post mortem punit nos igne purgatorio majori quam sit aliqua poena modo; nec tamen injuste, sicut etiam per simile potest ostendi. Quædam poena debetur in Italia homini pro adultério, et minor ea in Gallia. Si quis in Gallia pro adultério puniretur poena debita adultério in Italia,

(31) Apud Augustinum: serm. 17 *De verb. apost.*

injuste cum eo ageretur? Variantur enim pœnæ secundum loca, et ita secundum tempora. Ut enim tradunt quidam pro veniali peccato in præsentia homini debetur tantum pœna temporalis. Si tamen decedat simul cum veniali et mortali, pro utroque punietur pœna æterna non injuste.

Item, quando iste erit in purgatoris non poterit peccare, modo dum est in via potest peccare, et tunc habebit charitatem, et modo eam habet. Item, postquam liberatus erit a purgatorio igne, statim fruatur visione Dei, dum erit in purgatoris Dei visione non fruatur. Ergo majorem habebit charitatem post, quam tunc. Ad quod potest dici quod in igne majorem habebit charitatem quam modo habet, et majorem accepturus est purgationem quam sit habiturus dum purgabitur.

CAPUT XXI.

De statu animarum, quæ a corporibus sunt separatæ, usque ad diem judicii: an sit eis locus merendi?

Postquam in pœnis illis animæ purgatæ perfectius pœnitentiam egerunt, statim absque mora Dei visione fruuntur, et angelis in beatitudine æquabuntur: cui tamen videtur contradicere quod scriptum est super illum psalmi: *Adhuc pusillum, et non erit peccator (Psal. xxxvi)*. Ubi pusillum dicitur tempus illud quod erit usque in finem hujus vitæ postquam liberantur sancti: Deinde sit sermo ad sanctum: « In hunc modum nondum eris ubi sunt illi quibus dicetur: *Venite, benedicti Patris mei (Matth. xxv)*, etc. Sed eris in illa requie, ubi dives vidit Lazarum ulcerosum, et exspectabis usque ad diem judicii, donec, recepto corpore, sancti æquabuntur angelis. » Ex his verbis videtur haberi quod sancti nondum sint in beatitudine, et nondum æquati angelis. Sed quod primo dicitur, ita intellige: Nondum erit, etc., id est nondum habebitis duplicem stolam. Quod postremo dicitur eos æquandos esse angelis, intellige secundum corpus, quia jam æquantur secundum animam.

Item, quæritur utrum sancti merebuntur usque ad diem judicii. Quod si dicatur, multæ instant objectiones. Sancti judicabuntur secundum illum statum quem habuerunt in fine vitæ, vel secundum illum quem tunc habebunt, quod potius videtur si iterum mereantur. Quod si est; ergo non unicuique talis erit dies judicii qualis ille est quo decedet. Item, sicut in præsentia duorum habentium **339** parem charitatem, unus alium potest superare in charitate, ita ut impares decedant; quid prohibet si aliqui duo decedant pares in charitate, cum postea mereantur, unum præ alio proficere in illo spatio quod est a fine vitæ utriusque usque ad diem judicii: quod si est, cum in die judicii dispares erunt in charitate, dispares erunt in claritate, et tamen pares meritis decedent: quod videtur impossibile, quia neuter habet merita privilegiata. Item, si judicabuntur sancti secundum illum statum qui erit

in die judicii, et duo pares in charitate decesserint, cum unus multo tempore ante alium decesserit, et qui prior decessit statim parem charitatem acceperit ei quam recepturus erat qui posterior mortuus est, et qui prior decessit meruit iterum sua charitate usque ad tempus illud quo alter decedet. Ergo majorem habet charitatem eo tempore quo posterior decedet quam ille posterior tunc accipiat, quia ille posterior accipit eam in ea quantitate in qua prior acceperat post mortem, qui tamen interim profecit. Cum ergo non possit iste posterior ad merita illius attingere, et ambo judicabuntur secundum merita quæ habebunt in die judicii, magis remunerabitur iste quam ille, cum tamen pares in charitate decesserint. Si vero judicabuntur secundum priorem statum finalium meritorum vitæ et ipsi eam triumphant, videtur esse ordo præposterus, vel nulla erunt merita post mortem, aut si aliqua sunt, de meritis illis defraudantur, cum secundum illa non judicentur.

Si animæ separatæ a corporibus mereantur, et quælibet earum majorem habet charitatem quam aliquis qui sit in via, quia *qui minor est in regno cælorum major est Joanne (Matth. xi; Luc. vii)*, videtur quod intensiore charitate mereantur animæ beatorum quam aliqui modo, et ita nullius existentis in via merita possunt attingere ad merita existentis in patria. Quod et in angelis liquet, de quibus non est negandum quin mereantur, si constiterit de animabus sanctorum. Nam quilibet homo existens in via minor est quolibet angelo; ergo quilibet angelus majore charitate meretur quam aliquis homo, et nunquam tepescit in charitate angelus, quod sæpe patitur homo. Et angeli etiam a principio meruerunt, et quotidie merebuntur usque ad diem judicii, quia immortales sunt, et homo non tantum potest mereri, nec omnibus diebus vitæ suæ meretur. Ergo merita cujuslibet hominis perfectissimi nunquam attingent merita cujuslibet minimi angeli. Contrarium quod et angeli et animæ mereantur ostenditur. Anima Judæ vellet Deum non esse, illa voluntas est mala, peccatum est; nullum peccatum impunitum. Ergo illa voluntate meretur anima Judæ pœnam æternam. Cur ergo a simili, non meretur modo anima Petri vitam æternam. Item, nullam malam voluntatem habuit Judas quam modo non habeat, et aliquam habet quam non habuit, quia *superbia eorum qui te oderunt ascendit semper (Psal. lxxiii)*. Ergo plus peccat modo Judas quam peccaverit, et ita majorem quotidie meretur pœnam. Eadem ratione et animæ sanctorum merentur quotidie majorem coronam: quod est contrarium illi auctoritati (32): « In patria est locus recipiendi non merendi. » Item, si animæ damnatorum per malas voluntates quas habent quotidie merentur majorem pœnam, non videntur eis prodesse suffragia Ecclesiæ ad mitigationem pœnæ; aut si pro-

boni, quantum videntur hæc prodesse, tantum malæ voluntates videntur obesse.

Solutiones prædictorum secundum diversos, dupliciter est sumere. Dicunt enim quidam quod animæ sanctorum usque ad diem iudicii merentur sicut et angeli modo merentur, ut dicunt; sed post diem iudicii nulla erunt merita, et hanc auctoritatem: « Non est ibi locus merendi sed recipiendi, » sic exponunt, id est potius est ibi locus recipiendi quam merendi, ita intelligitur. « Sicut e contrario, cum dicitur: « Non est in præsentis locus recipiendi sed merendi, » id est potius est hic locus merendi quam recipiendi. Multa enim recipimus hic secundum merita, quod docemur in 340 illo loco Evangelii: *Fili, recordare bona in vita tua, similiter et mala (Luc. xvi)*. Super quem locum dicit expositor, credibile est istum aliqua bona fecisse, unde temporalia in præmium acceperat, et secundum hanc opinionem sancti iudicabuntur secundum illum statum in quo mortui sunt, et post mortem neuter altero plus potest in meritis proficere, si pares decesserint, et quod plus operantur ad beatitudinem cuiuslibet existentis in via merita, quam alicujus qui sit in patria, licet ille habeat majorem charitatem, non est tamen majoris meriti. Nam et ipsa difficultas, et lucta et interpolatio quæ sunt in via, operantur ad augmentum meriti, quorum nullum est in patria. Alii dicunt quod nec angeli merentur modo, sicut jam supradictum est, nec animæ a corporibus separatae; nam omne meritum est in via, et illa mala voluntas quam habent est pœna tantum et non culpa; vel forte pœna est et culpa, quod per hæc sunt Deo dissimiles. Quod vero videtur nullum peccatum impunitum, potius ad eos qui sunt in via merendi est referendum; vel potius ipsa voluntas est culpa et pœna, et causa pœnæ, et seipso punitur illud peccatum. Quod vero dicitur (53): « Iniquitas eorum qui te oderunt ascendit semper; » intelligitur nostrum æternum, id est tempus. Nam, sicut homo non cessavit in suo æterno peccare, ita nec Deus in suo æterno cessabit punire; et, sicut si semper viveret, semper deterior fieret; ita cum semper erit pœnam sustinebit.

Videtur iterum posse ostendi quod non unicuique reddat Deus secundum finalia opera, hoc modo: D Lazarus decessit in charitate, et necesse erat eum sic decessisse; ergo necesse erat eum esse salvandum. Non ergo postea potuit damnari, quod improbat, quia postea suscitatus est et potuit mortaliter peccare et sic decedere. Ergo postea potuit damnari. Ergo potuit prius decedere in charitate et post damnari; quod impossibile videtur. Item, quam cito decessit aliquis, iuste fuit iudicatus a Domino; ergo sententia illa non debuit mutari. Item, habuit gloriam, sed ad tempus, non ergo habuit vitam æternam. Item, Lazarus de digniori

A satu quem meruerat revocatus est ad indigniorem; dignior erat ille status in quo certus erat de requie, nec poterat peccare, quam ille ad quem revocatus est in quo poterat mortaliter peccare et a charitate cadere. Ergo injuste actum est cum eo, cum non meruit revocari ab illo statu ad istum. Item, in Lazaro est extinctus sol: es peccati, postea, in revocato ad vitam fuit ille idem fomes vel contractus, vel commissus: non contractus, quia non fuit caro in carnali voluptate post creata, vel generata, nec commisit postea peccatum actualiter. Oportuit ergo ipsum baptizari postquam suscitatus fuit, cum haberet fomitem peccati, ut originale peccatum. Item, Tabitha post primam dissolutionem fruebatur, ergo injuste actum est cum ea. Item, B Lazarus bis mortuus est morte temporali: primo inflictæ est ei mors temporalis pro originali peccato, pro eodem est inflictæ ei secundo. Ergo Deus bis iudicat in idipsum, vel ab eo duplex consurgit tribulatio. Ad hæc omnia respondent quidam et dicunt quod de miraculo sic non est opponendum: ne tamen omnino videantur subterfugere, probatur quod mors prius inflictæ est ei ad gloriam Dei ostendendam, sicut solet dici de cæco nato. Secunda inflictæ est in pœnam originalis peccati, et non est iudicandus homo, nisi secundum merita finalia ultimæ temporalis mortis quæ proprie ei debebatur. Quod enim primo mortuus est miraculose factum est, quod patet in suscitatione, nec secundum cursum naturæ. Sciendum est tamen quod non legitur aliquis suscitatus fuisse de quo certum sit quod vel morti æternæ, vel vitæ æternæ esset deputatus.

341 CAPUT XXII.

De diversis mansionibus bonorum in patria.

(31) His ita pertractatis, illud restat postremo inquirendum, utrum animæ sanctorum beatiores sunt quædam aliis? Quod videtur. Quemadmodum enim secundum diversitatem meritorum animæ malorum differenter in inferno puniuntur, ita et animæ sanctorum differenter glorificantur. Quod tamen videtur posse improbari sic (35): *Vivit Dominus, cuius ignis in Sion, et caminus in Jerusalem*, dicit Isaias. Per Sion Ecclesia militans, per Jerusalem Ecclesia triumphans intelligitur; per ignem charitas viæ, per caminum charitas patriæ; quia, quantum caminus ignem superat, tantum charitas patriæ charitatem viæ. Ergo si quis modo in charitate decederet, charitatem perfectissimam haberet. Ergo talem qua nulla esset perfectior. Item, Petrus et Linus sunt beati, et neuter potest esse beator quam sit. Ergo sunt æque boni. Ad hoc dicendum quod superlativum quando ponitur pro valde adverbio et suo positivo, non notat eum cui convenit excedere alios omnes in proprietate per comparativum significata. Non enim si iste est perfectissimus, id est valde perfectus, sequitur quod nullus eo perfectior

(53) Ex D. Gregor, l. iv *Dialog*, cap. 44.

(34) Magist. l. iv, dist. 49.

(35) *Isaiæ xxxi*; ita Robertus Pullus.

sit. Sed quando ponitur cum genitivo plurali, notat eum de quo dicitur, omnes ad quos fit comparatio excedere in proprietate per eam significata. Unde si iste est doctissimus omnium, nemo est doctior eo, quare non est recipiendum. Linus est perfectissimus sanctorum, sed est perfectus sanctus.

Item, cultoribus vineæ dabitur idem denarius (*Math. xxi*). Ergo omnium electorum erit idem præmium. Ergo nullus habebit majus alio. Item, tam boni quam mali post resurrectionem vivent, et nullus poterit desinere vivere : ergo omnes vivent in æternum. Ergo omnes habebunt vitam æternam. Ad hoc dicendum quod omnes quidem habebunt eundem denarium, id est Christum, qui est vita æterna. Sed ille denarius quibusdam erit aureus, quibusdam argenteus, quia differentia erit inter sanctos in modo cognoscendi. Quidam enim perspicacius cognoscent quam alii : quæ distantia vocatur diversitas mansionum, de quibus dicitur : *In domo Patris mei multæ mansiones sunt* (*Joan. xiv.*) Nihil ergo prohibet omnium unam eandemque esse vitam æternam genere, et diversas numero : quia unusquisque suam habebit cognitionem majorem, vel minorem aliis. Non autem dicendum sanctos habituros esse vitam æternam, eo quod vita eorum sit futura interminabilis. Nam sic mali essent habituri vitam æternam, cum eorum vita non sit terminanda, sed quia habent usum gratiarum suæ vitæ et inseparabiliter adjunctum, propter quem usum dicitur eorum vita : vita æterna sed inter illas gratias est una, qua magis delectantur : unde antonomastice *vita æterna* dicitur per transsumptionem causæ ad effectum, scilicet cognitio Dei. Est igitur vita æterna, vel vita interminabilis, cui adjunctus est usus gratiarum, vel ipsa Dei cognitio, vel ipse Christus. Mali autem licet victuri sint in æternum, tamen propter inevitabilem pœnæ necessitatem suæ vitæ adjunctam, dicitur eorum vita, mors æterna : quia potius eis esset mori quam ita vivere, et inter illas pœnas carentia visionis Dei, quæ graviorest, quandoque nomine mortis æternæ dicitur.

Item, omnes qui habebunt vitam æternam, scient Deum esse trinum et unum : et nil majus noscibile de Deo : ergo omnes scient quæcunque minora sunt his ad beatitudinem pertinentia. Ergo nil sciet unus quod non alter. In quo igitur attenditur diversitas mansionum? (36) Ad quod dicendum quod distantia mansionum in hoc attenditur, quod quidam aliis perspicaciores sint in cognitione divina, non in diversitate cognitorum quæ eadem sunt in omnibus. Item, dicit Augustinus (37) : « In dispari charitate 342 erit par gaudium, » sed beatitudo non consistit nisi in quantitate gaudii. Ergo omnes erunt pariter beati quia pariter gaudebunt. Ad hoc dicitur quod paritas gaudii paritatem beatitudinis faceret si parem habituri essent claritatem, quam quia non habebunt parem, licet sit futurum par gaudium, non erit par beatitudo. Vel potest me-

lius dici, quod paritas illa non est referenda ad paritatem intensionis gaudentium, cum dispariter sint gavis, sed ad paritatem eorum de quibus gaudebunt, quia tot erunt de quibus gaudebit unus, quot erunt de quibus gaudebit alius.

Item, quæcunque displicent Deo, displicent Petro : Deo displicent peccata quæ fecit Petrus : ergo eadem displicent Petro. Ergo de illis dolet Petrus, Quia hoc habet auctoritas : « Hoc est venialia peccata non placere, de illis dolere. » Ergo Petrus non habet plenam beatitudinem. Item, Petro nil displicet nisi malum, et ei displicet ipsum peccasse. Ergo peccatum est : in nullo invenitur hoc peccatum nisi in Petro. Item, Petro nota sunt peccata quæ fecit, et eadem sunt nota Deo. Ergo non sunt tecta. Ad hoc potest dici quod sancti in memoria habent peccata quæ commiserunt, non ut doleant, sed ut gaudeant, quia ab illis liberati sunt. Et ita intelligendum est quod dicit Isaias : *Ego creo celos novos et terram novam, et non erunt priora in memoria, et non ascendent in cor, et gaudebitis in æternum* (*Isa. lxxv*) : non erunt in memoria ad dolendum, sed ad gaudendum, sicut homo gaudet in prosperitate dum reminiscitur adversitatis a qua liberatus est secundum illud poeticum :

Forsan et hæc olim nobis meminisse juvabit.

(*Virg. Æneid. lib. 1, vers. 30.*)

Et non dicuntur peccata Petri tecta, eo quod non sunt nota, sed quia non sunt ei nota ad puniendum. Unde et tecta dicuntur. Quod vero dicitur : « Peccata vere displicere, est de ipsis dolere, » referendum ad eos qui sunt in via.

Item, Linus plus diligeret majus bonum Petri in se, si haberet, quam diligeret minus bonum : sed plus diligit minus bonum in se, quam diligeret majus bonum in Petro. Ergo plus diligit Linus majus bonum Petri in se, quam in Petro. Ergo plus vellet sibi inesse quam Petro. Ergo Linus vellet bonum Petri esse in se. Ergo non est beatus, quia non omnia ei optata succedunt. Item, Linus scit quod Deus plus diligit Petrum quam se, et in nullo discordat a Dei voluntate. Ergo plus diligit Linus Petrum quam se. Ergo non habet ordinatam charitatem. Item, quæcunque Deus vult, vult Linus : aliter enim non esset *Deus omnia in omnibus* (*I Cor. xv.*). Sed Deus vult ut majus bonum sit Petri quam Lini. Ergo et Linus hoc vult. Ad hoc dicendum quod quidquid vult Deus, vult Linus. Dicunt enim sancti quod sicut gutta aquæ mista modio vini tota transit in saporem vini, ita et voluntates sanctorum transeunt omnino in voluntatem Dei. Plus tamen diligit Linus se quam Petrum, quia Deus hoc vult, ut Linus minus diligeret Petrum quam se, et ita in nullo discrepat a Dei voluntate. Sicut et ille qui patrem suum vult vivere, cum Deus eum velit mori, in nullo differt a Dei voluntate, quia Deus vult ipsum hoc velle.

Item, Petrus diligit proximum, ille motus quo

(36) Ita Mag. hic.

(37) Apud Mag. hic, § D.

mouetur ad diligendum proximum, non est idem illi quo movetur ad diligendum Deum. Ergo non toto corde diligit Deum: sed satis patet ex supradictis quid sit Deum diligi toto corde in patria, id est ita quod omnis motus sit spiritualis, et nullus carnalis: vel *toto corde*, id est voluntate sine contrarietate, intellectu sine errore, memoria sine labore et difficultate, vel *toto corde*, id est ita quod omnis motus sit in Deo et ad Deum; est enim motus de Deo et ad Deum: et motus de Deo, sed non ad Deum; et motus ad Deum, sed non de Deo; et motus non de Deo, nec ad Deum. Quod totum quia ex superioribus patet, superfluum esset iterum proseguere.

Illud potius inquirendum utrum **343** animæ defunctorum notitiam habeant eorum quæ circa viventes aguntur, quod videtur constare de animabus sanctorum (38). Quomodo enim orationes et vota supplicantium Deo offerrent, nisi eos orantes et supplicantes intelligerent? vel quomodo ad eos dirigeretur oratio, cum dicitur, *Sancte Petre, ora pro nobis*, nisi nos orare scirent. Quod autem orationes nostras et angeli et animæ sanctæ Deo offerant, dicit Augustinus sic (39): « Angelis qui sunt apud Deum innotescunt petitiones nostræ ut quodammodo eas offerant Deo, et de his consulant, et quod Deo jubente, implendum esse cognoverunt, hoc nobis vel evidenter, vel latenter reportent, unde et angelus hominibus ait: *Cum oraveris, orationem vestram obtulit Deo (Tob. xii).* » Orant ergo pro nobis animæ sanctorum affectu compassionis, et meritis suis nobis suffragando. Non enim loquuntur orando, cum instrumentis illis careant, et optant nobis salutem si ita in Dei voluntate esse cognoscant; et quando nos coram ipsis humiliamur, citius nos exaudit Deus eorum meritis nos suffragantibus. (40) Quidam tamen dicunt non dirigi sermonem ad sanctos, sed potius ad Deum, ut meritis sanctorum nos exaudiat cum dicitur, *Sancte Petre, ora pro nobis*, et *Sancte Paule, ora pro nobis*, et ipsos nil intelligere de his quæ hic aguntur, nisi quantum Deo revelante percipiunt: quibus videtur consentire Augustinus, dicens (41), « Sicut illi qui adhuc in carne vivunt, animas defunctorum quo loco ponantur ignorant; ita et mortui vita, in carne viventes qualiter disponantur nesciunt; quia sicut corporalia et spiritualia differunt genere, ita et distincta sunt cogitatione. » Sed auctoritas illa intelligenda est de malis qui puniuntur in inferno, quia illi nesciunt qualiter viventes in carne disponantur. De divite enim qui in inferno positus dixit: *Pater Abraham, quinque habeo fratres, mitte Lazarum (Luc. xvi)*, et cætera, (42) dicunt quod non habebat certam cognitionem de his quæ agebantur a fratribus, sed quia non videbat eos secum in locis

A tormentorum, nec in loco quietis cum Abraham, opinabatur eos vivere (43). Vident enim se boni et mali usque ad diem iudicii, sed post videbunt boni malos, mali nequaquam bonos, quia *tolletur impius ne videat gloriam Dei (Isa. xxvi)*. Tunc enim firmatum erit chaos, *ut qui voluerint hinc ad eos transire non possint, neque huc inae transire (44)*, quia iustitia erit hinc firmata, et inde iniquitas. Unde boni nec modo nec tunc compatientur malis. Sed dicuntur tamen velles transire ad malos, quia si iustitia Dei admitteret, non fieret eis molesta eorum liberatio; vel oratio, quia si vellent, non tamen possent eos juvare, cum sint illi positi in exterioribus tenebris, et non possint habere voluntatem bene operandi, nec dimittere voluntatem peccandi: quæ quidem voluntas est eis et peccatum et supplicium. Sed illud peccatum non meretur, ut dicunt quidam, *quia est ibi locus recipiendi, non merendi*. Secundum alios, illa mala voluntas non est peccatum, sed supplicium tantum; vellet enim se non esse, et Deum non esse, si fieri posset; licet enim habituri sint tunc naturalia bona, sicut et dæmones adhuc habent; tamen ita erunt sopita in malitia et obtenebrata, ut nullam scintillulam dilectionis ad Deum possint dirigere, ut etiam saltem naturali dilectione diligant se, vel Deum (45). Unde et tunc proprie dicentur esse in exterioribus tenebris; quæ non sunt, non videre Deum per speciem, quod nec aliquis hic habet; vel per dissimilitudinem non videre, quam facit peccatum inter Deum et hominem, quod et multi hic patiuntur;

sed quædam odii malignitas et voluntatis, quæ nunc exerescit in mentibus reproborum, quædam scilicet oblivio Dei, quia tormentorum interiorum et exteriorum doloribus adeo afficiuntur, ut ab illis ad cogitandum aliquid de Deo nunquam mentem valeant revocare: *Vermis eorum non morietur, et ignis non exstinguetur, et erunt usque ad satiætatem visionis omni carni electorum (Isa. lxxvi)*. Super belliam autem Sion **344** *gaudebit Deus ut sponsus super sponsam (Isa. lxxii)*; et *declinabit super eam quasi fluvium pacis, et quasi torrentem inundantem gloriam suam, quam sugemus ut repleamur ab ubere consolationis ejus, ut mulceamus et deliciis affluamus ab omnimoda gloria ejus, gaudeamus, et exultemus (Isa. lxxvi)*, et *gaudium illud nemo tollat a nobis (Joan. xvi)*. Quo ut perfruamur, *charitas super omnia nobis est hic amplectenda, quæ est finis præcepti (I Tim. i)*, in qua omnis lex impletur. Si ergo singula scripta revolvere non licet, si omnia dicta prophetarum legere non placet, habe charitatem, et fac quicquid vis. *Facienti enim liberos nullus erit finis. Deum time et mandata ejus observa; hoc est omnis homo (Eccl. xii)*.

(38) Magist., iv, dist. 45, § F. G.

(39) In libro *De orando ad Deum*.

(40) Videtur inter alios Hugo Victorius qu. 228, in *Et. ad Rom.*, et l. ii. *De Sacram.* p. xvi, c. ult.

(41) V. l. *De cura pro mort. agenda*, c. 45, etc.

(42) Ita Aug. apud Mag. hic, § C. in dist. 50, et n. psal. cviii.

(43) Hæc Greg. hom. 40 in Lucam.

(44) Mag., dist. 50, § F.

(45) Mag., § B.