

DISTINCTIO QVARTA DE CONDITIONIBVS ANGELORVM quantum ad habitum.

Post hoc mouendum est, &c. Postquam Magister egit in superioribus de conditionibus Angelorum, hic in Quarta Distinctione agit de eorum conditionibus, quantum ad habitum. Quæro autem ad euidenciam huius Distinctionis tres quæstiones, quarum prima est hæc.

QVÆSTIO VNICA.

1 Vtrum Angeli fuerint creati tales, quales hodie sunt quoad gratuita, & hoc quæritur de facto.

2 Quæro de possibili. Vtrum potuerint peccare in primo instanti creationis suæ.

3 Vtrum mali potuerint peccare.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli fuerint creati tales, quales hodie sunt quoad gratuita.



QUANTVM ad primam quæstionē arguo primo, quod Angeli fuerunt creati tales, quales hodie sunt quoad gratuita, Quia non sunt deterioris conditionis Angeli, quam corpora caelestia: sed corpora caelestia ab instanti suæ creationis fuerunt creata perfecta extrinsecis perfectionibus talia, qualia hodie sunt: ergo.

In oppositum est, quia Dæmones nunc sunt in culpa, sed non fuerunt ab instanti suæ creationis sub culpa, ideo, &c.

Respondeo pono hic aliquas Propositiones. Prima est, quod Angeli mali non fuerunt à principio creati sub culpa.

Hanc probō, quia aut fuissent sub culpa a Deo creata, aut a libero arbitrio: non primo modo, quia ille fuit error Manichæi, videlicet, quod Angeli mali fuerunt, siue sunt mali creati a Deo malo; & ad hoc est congruentia, ne scilicet Deo attribueretur dæmonis malitia; nec secundo modo, quia hoc appropinquat ad articulum excommunicatum Parisijs.

Secunda propositio est, quod Angeli boni non fuerunt creati in gratia, licet opinio multorum sit ad oppositum, & pro eis videtur esse auctoritas Gregorij, exponens illud: Omnia foramina

tua, &c. Tamen vna ratio est ad oppositum, quæ mouet me, quia tunc angeli mali fuissent aliquando in gratia.

Similiter, quomodo peccassent postea? Si dicas, quod boni tantum fuerunt creati in gratia. Contra. Ergo Deus fuisset acceptor personarum. Et confirmo, quia secundum Scripturam, aliqui de nobilibus ceciderunt, quomodo ergo Deus eis gratiam non dedisset, scilicet eis, qui habebant meliora naturalia.

Confirmo, quia potuissent se secundum hoc excusare.

Ad hæc etiam est congruentia vna, ne videretur gratia esse eis à natura, sed ex mera liberalitate Dei, & secundo ut mererentur saltem de congruo suæ gratiæ collationem. Hæc videtur intentio Augustini super Genes. ad litteram, ubi videtur sentire, quod natura Angelica creata fuit informis, sicut materia prima.

E QUANTVM ergo ad has duas Propositiones potest dici, quod ab instanti creationis vsque ad instans confirmationis beatorum, & damnationis malorum fuerunt quatuor morulæ, vt prima fuerit instans creationis, & in illa omnes Angeli fuerunt æquales tam boni, quam mali. Quilibet enim in illo instanti fuit creatus in rectitudine naturali, & in istis primis naturalibus habuerunt aliquam moram, pro via, in qua fuerunt omnes quodammodo viatores, licet non tantam, quantum habemus nos moram, in qua quidem mora quilibet se poterat libere conuertere ad Deum secundum liberalitatem voluntatis, & in illa mora mali conuersi sunt ad naturalia, & habuerunt vanam gloriam, & in hoc fuit eorum primum peccatum, non in appetendo Dei æqualitatem, sed in se ipsis ardentissime gloriano, quod est maximum peccatum infra genus superbiæ.

In eadem autem mora boni conuertentes se ad sua naturalia non inciderunt in vanam gloriam, sed fuerunt adhuc in deliberatione sua, & hoc.

& hoc est terminus secundæ moræ.

Tertia mora fuit, in qua mali visi sunt tentare bonos ad simile peccatum vanæ gloriæ, & illi è contra renitentes adiuti gratia, Deum super omnia dilexerunt, & se submiserunt, non extulerunt: & in hoc meruerunt, & istud erat prælium Michael, & Angelorum eius, de quo eius, & c. Apocal. cap. 12.

Apoc. c. 12.

Vltima mora erat, in qua mali, qui iam deuiauerant, ruerunt in damnationem, & boni, qui meruerant, beati facti sunt, & secundum hanc viam patet, quod peccatum malorum præcessit meritum, quod videtur concordare cum Magistro in in littera. Licet alij teneant oppositum, quod conuersio beatorum præcessit damnationem malorum, quia secundum eos in secundo instanti meruerunt boni, & non statim demeruerunt mali, quod est contra Magistrum.

Aliter potest poni, quod in primo instanti fuerunt in rectitudine naturalium, & ibi statuta fuit mora aliqua pro via, vt dictum est secundum primum modum dicendi, & tunc incipit secunda mora, in qua mali conuersi ad naturalia, erecti sunt ad vanam gloriam: Boni vero conuercentes se ad naturalia non erecti sunt, & ibi mali nisi sunt tentare bonos, & fuit mutua decertatio hoc modo inter eos.

Tertia mora fuit, in qua boni adhæserunt Deo, & mali auersi sunt ab eo vsque ad consumationem peccati, & tunc incipit status damnationis illorum, & gloriæ perpetuæ aliorum. In ista enim mora sunt facti hi, & hi in termino, vel secundum aliquos in alia mora sequenti, vt ponatur quatuor moræ.

Tertia Propositio est, quod licet nec isti, nec illi fuerunt creati in gloria, vel pæna, tamen potuerunt in primo instanti Angeliboni creari in gloria, & mali in pæna.

Hanc Propositionem probo, quia omnem formam absolutam aptam natam recipi in subiecto potest Deus inducere in subiectum, in quocunque instanti subiectum habet esse sine repugnantia ad illam formam: sed gloria, & pæna sunt quædam formæ absolutæ, patet de gloria, siue ponatur, quod sit habitus, siue actus, siue passio, vel de lætatio, pæna etiam est forma absoluta, quidquid ponatur esse talem pænam, de quo infra. In primo etiam instanti fuit voluntas Angeli in pura potentia ad vtrumque, & non sub forma aliqua repugnante: ergo.

Sed hic oriuntur aliqua dubia. Primum quia pæna supponit demeritum, alias Deus fuisset iniustus:

Respondetur. quod pæna in quantum pæna bene supponit demeritum; similiter premium in quantum premium supponit meritum, & ideo dico, quod gloria non habuisset tunc rationem premij, nec tristitia rationem pænæ, sed tantum fuisset affectio quædam, & delectatio. Pæna enim super absolutum tristitiæ importat respectum ad demeritum. Sed quid de rigore iustitiæ, potuitne Deus absolute iuste creare bonos in gloria in primo instanti, alios in pæna? an hoc fuisset contra rigorem iustitiæ? Videtur, quod non, immo secundum aliquos modernos est verum, quod Deus potuit hos creare sub pæna, hos vero sub gloria, secundum quod placuit, siue præiudicet de iustitia ali-

A cuius, & hoc probat per illud Apostoli, quod potuit vasa fictilia facere, illa in contumeliam, hæc in honorem.

Sed aliter potest dici. Cum enim Angelica natura ordinetur ad gloriam, sicut ad proprium finem, non videtur quod Deus obseruata iustitia posset creare naturam rationalem sub perpetua carentia finis proprii, absque demerito ipsius. Et ad illud Apostoli diceretur, quod Apostolus loquitur supposita culpa originali; hac enim supposita, quia tota natura est sub demerito, & iusta priuatione gloriæ propter demeritum, nulli faceret Deus iniuriam, cum damnaret animam propter peccatum originale.

Ad argumentum in oppositum respondeo, quod non est simile de cælo & Angelis, vt patet per congruentias, & rationes in corpore quæstionis.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angelus potuit peccare in primo instanti sua creationis.

Quantum ad secundam quæstionem arguo primo, quod Angelus malus potuit peccare in primo instanti creationis sue: Quia non est minoris efficientiæ potentia libera in agendo, quam potentia naturalis, æque enim potentior est, & efficaciter agit, quando agit: sed potentia naturalis potest elicere operationem, & actionem propriam pro primo instanti, in quo est, sicut patet de sole, qui in primo instanti, quo fuit, produxit radium: ergo.

D In oppositum est Articulus excommunicatus, qui dicit, quod Angelus peccauerit in primo instanti. Præterea, sicut primus actus generationis est à generante, non a se; sic primus actus naturæ rationalis conditæ a Deo est a Deo: ergo ille non potest esse malus, aliàs actus malus esset a Deo.

Respondetur primo pono duas opiniones, secundum aliquam mediabam, etsi quælibet harum opinionum, quia non distinguunt, includit magnam difficultatem. Est ergo opinio vna, quod Angelus non potest mereri, nec demereri in primo instanti; male tamen potest ratio bona inueniri ad illam Conclusionem.

Aliqui arguunt, quod hoc ideo est, quia hic primus actus naturæ imputatur ipsi producenti: exemplum, sicut primus actus Tibiæ claudicantis imputatur producenti tibiæ, & primus actus generationis ponitur esse a generante r. phys. sed quod Deus producat Angelum sub actu malo, est erroneum. Hæc ratio non concludit: Maior enim vera est de actu naturali, qui necessario communicatur naturæ. In talibus enim agens, quantum dat de forma, tantum dat de actu naturali: de actu autem, qui sequitur libertatem arbitrij, ratio non concludit, quia non oportet, quod ille sit ab eo, qui producit naturam, nam alios non esset liber; de isto igitur actu oportet probare, quod non esset in primo instanti. Ideo alij adducunt rationem aliam talem: Termini duarum mutationum impossibile est, quod sint simul, maxime si mutationes sint ad inuicem subordinatæ: sicut generatio, & loci mutatio: sed creatio, & generatio

aversio sunt mutationes essentialiter ordinatæ. Vna enim habet pro termino naturam, alia vero præsupponit naturam: ergo.

Sed nec hæc ratio concludit efficaciter. Dicitur enim ad maiorem, quia termini duarum mutationum non sunt simul natura, possunt tamen esse simul tempore, etiam si sint ordinati in inquisitione veritatis speculatiuæ, talis processus est in inquisitione veritatis practicæ, sed in inquisitione veritatis specifiæ, primo præcedit inuestigatio, quæ consistit in quodam discursu sillogistico, & post hanc sequitur sententia determinata intellectus: ergo in proposito, in inquisitione veritatis primo præcedit inquisitio quædam, siue consilium, sed consilium est sillogisticus quidam Elencicus, quasi sillogismus contradictionis, quæ quidem contradictio est inter oppositas extimationes, quas accipit: ergo.

Vnde si occurrat aliquid agendum, non dicitur perfecta deliberatio, nisi accipiat vtramque partem contradictionis. Perfecta enim deliberatio est discursus capiens vtramque partem contradictionis.

Hanc probat Philosophus 7. Ethicor. cap. 3. ipse enim ibi dicit, quod voluntas bene elicitur contra scientiam in vniuersali, non autem contra scientiam in particulari. Immo omnis electio concomitatur necessario extimationem aliquam conformem, siue falsam, ergo in omni electione videtur, quod sit quædam sumptio duarum oppositarum extimationum. Vnde accipitur primo maior aliqua, puta, malum est fornicari, quia bonum rationis est eliciendum, sed hoc est extimatio quædam enuntiatiuæ, & in vniuersali, & non in particulari: ideo ad hanc nondum sequitur electio, sed post modum in continens occurrente passione, licet habeat illam vniuersalem, accipit tamen oppositam extimationem in particulari, puta, modo est bonum fornicari cum illa, quia omne delectabile est eliciendum, & tunc voluntas determinat primo talem extimationem, & facit eam esse imperatiuam, quam statim sequitur electio conformis in voluntate. Hoc etiam patet in naturalibus, quare enim brutum non agit libere? certe quia non habet oppositas extimationes, quas quidem si haberet, ita ei imputaretur, sicut nobis. Hoc idem patet in principio, nam coactus non imputatur propter defectum deliberationis, & ratio est, quia nunquam est voluntarium, nisi quod est sine vi, & sine ignorantia circumstantiæ, quæ quidem ignorantia, quando est inuincibilis, excusat ab imputatione, & facit actum esse voluntarium: ergo requiritur ad hoc, quod actus sit imputabilis, scientia omnium circumstantiarum: sed ubi non est deliberatio de omnibus circumstantiis cum vtraque parte contradictionis, ibi est ignorantia inuincibilis: ergo ibi tollitur, quod actus sit imputabilis: ergo.

Sic igitur patet illa maior scilicet, quod electio ad hoc, quod sit imputabilis, necessario præsupponit determinatam scientiam conformem in intellectu, quæ est finis consilij, & oppositarum extimationum. Minorem probat, quia licet Angelus non discurret a principio ad conclusionem, eo quod in eodem instanti intelligit prin-

cipium, & conclusionem, sicut est forte de quocunque bene habituato, tamen in eodem instanti non habet oppositas extimationes, ut quod intelligat conclusionem affirmatiuam in vno principio, & in alio negatiuam, alias haberet simul oppositos sillogismos: ergo.

Nec ratio concludit Theologo, sed si ponatur quod Angelus vnicō actu intellectiuo simul intelligit, ut expresse videntur sentire Aristoteles, & Commentator, tunc non concluderet ratio ista efficaciter contra eos.

Nunc moueo dubia, & Primo circa maiorem, & probat, quod ex ea sequitur, quod nunquam aliquis poterit peccare, quia impossibile est, quod aliquis simul habeat oppositas extimationes.

Respondeo, non dixi in maiori, quod omnis actus imputabilis supponat in eodem instanti oppositas extimationes, sed dixi, quod præsupponit sententiam sequentem extimationes oppositas, non dico simul.

Secundo arguo contra Conclusionem, quia actus, qui est demeritum, est imputabilis. Tunc sit, Qui potest in primo instanti demereri, potest in primo instanti elicere actum imputabilem: sed Angelus in primo instanti potest demereri: ergo. Probat, quia Christus in primo instanti potuit mereri: ergo non repugnat naturæ intellectuali mereri in primo instanti, ergo nec demereri.

Probat, quia opposita sunt apta nata fieri circa idem subiectum.

Respondeo, Magister videtur dicere in tertio libro, quod & alij multi Doctores, quod Christus non meruit primo instanti actu elicitum, sed habita; qui est principium meriti, sed ego aliter teneo; & puto, quod Christus ab instanti suæ conceptionis habuit actum elicitum, quo elicit obedire patri vsque ad mortem, in virtute, cuius omnis alius actus fuit meritorius, & ita fuit possibilis in Angelo. Et ad formam argumenti respondeo, si ita fuit de Angelo, sicut de Christo, in quo fuit ab instanti omnis scientia, & ideo in primo instanti illo habuit tantam scientiam de eliciendo actum electionis, sicut si fuissent in eo omnes sillogismi contradictionis per tempus præcedens, quia tempus adhuc nihil facit, sed credo, quod ita fuit de facto in Christo, si inquam ita ponatur in Angelo, sicut in Christo, concedo conclusionem, ita de Angelo, sicut de Christo.

Tunc ad argumentum in oppositum, bene probat, quod potentia libera in primo instanti potest elicere actum defectuosum; sed non probat, quod actus ille elicitus in primo instanti sit imputabilis; quia ad hoc requiritur apprehensio oppositarum extimationum vtriusque partis contradictionis.

Ad argumentum dico, quod loquitur de facto, quia appropinquat ad errorem Manichei, & si loquatur de possibili, dico, quod loquitur quantum ad rationem imputabilitatis.

Ad rationem aliam in oppositum dico; quod actus ille non imputatur agenti, nisi quando sequitur necessitatem naturæ potentiam elicitivam. In proposito autem actus ille contingenter

ter eliceretur, & ideo imputaretur sibi, & non Deo.

Notandum est autem, quod dicunt aliqui, quod primus actus Angeli fuit apprehensio bonitatis diuinæ, cuius ratio est, quia primum obiectum voluntatis suæ erat bonitas diuina: quælibet autem potentia primum actum elicit circa primum obiectum eius: ibi autem non cadebat peccatum: ergo non video quod ratio illa multum concludat. Sed de hoc alias.

Si arguatur contra maiorem rationis, quod omnis, qui peccaret, peccaret necessario ex scientia, quia per te ignorantia facit inuoluntarium: & quia dicis, quod omnem actum imputabilem præcedat scientia intellectus sequens consilium, discurrens per oppositas extimationes, & tunc sequitur, quod Saracenus non peccabit, nec aliquis, nisi qui agit contra scientiam.

Secundo quia dato, quod non præcedent oppositæ extimationes, adhuc libere elicit actum, quia potest elicere, & non elicere: ergo imputaretur ei.

Et tertio, quia saltem posset in primo instanti peccare peccato omissionis. Potuit enim per te elicere actum istum, quo cognosceret Deum suum per omnia esse diligendum in primo instanti, & in illo instanti potuit omittere, ne diligeret, suspendendo actum voluntatis conformem absque hoc, quod eligeret actum oppositum, & tunc peccasset peccato omissionis.

Et quarto, quia Angelus in eodem instanti apprehendit principium, & conclusiones: ergo potuit in eodem instanti habere totum discursum consilij, & conclusionem, quæ est scientia intellectus, & cum hoc in eodem instanti electionem conformem in voluntate: ergo maior, licet esset vera, non tamen facit ad propositum.

Ad ista respondeo. Ad primum dico, quod omnis peccans habet oppositas extimationes, & discursum consiliatiuum, & scientiam intellectus præcedentem electionem, & sequentem consilium, & ideo licet actum non habeat, dummodo posset habere actus defectuosos, est sibi imputabilis, & ideo non est imputabilis primo, est autem imputabilis Saraceno, quia ille non potest habere prædicta; iste vero sic.

Ad secundum, non sequitur, Actus libere elicitur: ergo est imputabilis, & tu probas, quia potest illud vitari. Respondeo, verum est casu, non scienter, ideo non imputatur: actus enim non imputatur agenti, quia videt, quod non esset agendum, & tamen agit.

Ad tertium dic eodem modo, quod omittere potest bene a casu, sed si scienter omittat, oportet quod videat non omittendum, & tamen omittat. Sic igitur ad formam argumenti concedo, quod in primo instanti potest cognoscere Deum esse diligendum, ut patet de generatione, & alteratione. Generatio enim præsupponit alterationem, non tempore, sed natura. Consimiliter illuminatio Solis præsupponit productionem Solis, & tamen sunt simul tempore: ergo sic in proposito, licet auersio naturaliter præsupponat productionem naturæ, potest tamen esse simul tempore.

Alij arguunt aliter sic. Nullus actus est peccatum, nisi procedat ex deliberatione: sed delibera-

tio non potest esse in instanti creationis: ergo. Maior patet, quia peccatum non est nisi ex electione: electio autem est finis consilij: consilium vero includit deliberationem: ergo.

Et confirmatur, quoniam licet Angelus non discurret in naturalibus, tamen discurret in supernaturalibus. Appetitus enim beatitudinis est de numero supernaturalium: ergo Angelus indigebat discursu in actu appetendi beatitudinem, in quo fuit primum peccatum eius: sed talis deliberatio, & discursus non potuit esse in primo instanti: ergo.

Contra: Ratio ista non videtur concludere, quoniam Angelus in primo instanti potuit habere notitiam de Deo, & si non intuitiuam, abstractiuam: ergo in primo instanti potuit considerare circa Deum, quod eius essentialitas non erat rationabiliter appetibilis.

Item: Cum non immutetur eius natura respectu supernaturalium, quinimodo est eadem respectu naturalium, & supernaturalium, non apparet, quare si principium fuisset ei reuelatum respectu conclusionum supernaturalium in instanti, quare non potuisset in instanti inferre conclusionem, cum simul inducendo possit cognosci conclusio cum principio, & hoc tempore, licet non natura. ideo additur alia ratio ab alijs talis, nullus actus hominis est peccatum, nisi sit libere, & contingenter elicitus: sed nullus actus potest libere, & contingenter elici in primo instanti: ergo.

Maior nota est, quia peccatum non est, nisi in ijs, quæ sunt in nostra potestate. Minorem probo, videlicet quod in primo instanti, in quo est potentia, non est libertas ad actum, quia si peccauit in primo instanti, aut potuit non peccare, anequam peccauit, & hoc non fuit, aut postquam peccauit, & hoc non, quia nulla potentia est ad præteritum. Vnde commendat Philosophus dictum Solonis, quod hoc solo priuatur Deus ingenita facere, quæ facta sunt. Aut quando peccauit, & hoc est impossibile, quia omne, quod est, quando est, necesse est esse per Arist. 1. Periermen. c. 6.

Sed hæc ratio eliditur per communem opinionem, quoniam Deus ab æterno prædestinauit hominem, & tamen libere prædestinauit: ergo non aufert libertatem in actu, pone quod potentia sit simul tempore cum actu, & præterea actus non elicitur libere, nisi pro instanti, pro quo elicitur: quia nihil est contingens, quando non est: ergo accidit actui adhuc, quod sit contingens, quod potentia eliciens præcedat ipsum tempore. Et ratio adducitur ab alijs, quia Angelus vel fuit creatus in gratia, vel non. Si sic, sicut videtur Augustinus dicere, & similiter Hieronymus super Iosue; sequitur, quod non potuerit peccare in vno instanti, quia gratia, & peccatum non possunt esse simul. Si non fuerint creati in gratia, aut peccasset deliberatione naturali, & tunc non in primo instanti, quia illa est in tempore; aut deliberatione supernaturali, & talis non potest esse erronea, cum causetur a Deo: ergo.

Hæc etiam ratio non concludit, & primo dico, quod Angeli non fuerunt creati in gratia, sicut Magister expresse dicit in littera, & hoc.

1. Perier. c. 6.

Sup. Iosue.

hoc accipiendo gratiam gratum facientem. Et cum arguitur, aut peccassent naturali deliberatione, aut supernaturali. Concedo, quod naturali. Et cum inferitur, quod ista non est instanti, hoc non probatur, & ad hoc responsum est supra. Propter defectum ergo harum rationum tenent aliqui Doctores, quod Angeli potuerunt peccare in primo instanti, licet non concedant, quod fuerint de facto, propter articulum excommunicatum, & adducunt quantum ad possibilitatem aliquas rationes, quarum una est: quia voluntas pro quocunque instanti potest habere actum libere elicibilem, potest peccare, quia in illo instanti potest recte, & non recte agere, & potest pro tunc in utramque partem contradictionis: sed voluntas Angeli in primo instanti suae creationis potuit elicere libere actum suum. Cuius ratio est, quia secundum Augustinum, effectus potest esse coaeus suae causae, & non est hoc minus verum de causa naturali, quam de libera. Pro quocunque enim instanti potest poni causa libera, pro illo instanti potest agere, sicut & causa naturalis, causa autem libera pro quocunque instanti agit, libere agit: ergo. Nec obuiat, si ponatur quocunque inclinatio naturalis, quia inclinatio ipsa non necessitat agens liberum: ergo pro instanti in quo est, potest agere, & non agere.

Nunc pono Conclusionem intentam, & est ista, quod peccatum quandoque sumitur pro defectu, sicut dicitur in secundo Physicorum, quod monstrum est peccatum in natura, & hoc modo peccatum est carentia alicuius debiti sibi inesse secundum naturam. Quandoque autem peccatum accipitur pro imputabilitate, & hoc modo peccatum est in actu de necessitate deuiante a regula recta.

Hanc distinctionem innuit Philosophus in tertio Ethicorum capite quinto in medio, qui dicit, quod defectus quidam sunt, qui non sunt imputabiles, ut est caecitas a natura; quidam vero sunt imputabiles, cuiusmodi est caecitas ex vitio, puta ex ebrietate.

Tunc ad propositum dico, quod aliud est voluntatem peccare, accipiendo peccatum pro defectu alicuius circumstantiae, quam recta ratio dicat debere esse in actu; & aliud est elicere huiusmodi actum, & cum hoc, quod sibi imputetur.

Hoc praemisso pono secundam Conclusionem, non video, quod voluntas Angeli in primo instanti creationis suae non potuit elicere actum defectuosum primo modo: accipiendo autem pro imputabilitate, dico, quod Angelus non potuit peccare in primo instanti, id est non potuit actum imputabilem sibi elicere. Secundum hoc concordantur opiniones praedictae: nam Prima opinio tendit ad secundum modum, videlicet ad imputabilitatem actus. Secunda vero opinio aspicit ad actum simpliciter defectuosum, ad aliquam circumstantiam deficientem.

Hanc igitur Conclusionem probabo primo, quoad primum membrum sic. In quocunque instanti sunt omnes causae alicuius actus, potest actus elici, si sit circumstantionatus, vel carens

A circumstantia debita in esse. Hae propositio patet, quia pro quocunque instanti potest poni causa, potest poni suus effectus, per Aristotelem 9. metaphys. de potentia propinqua: sed in primo instanti suae creationis Angeli fuerunt omnes causae, quae sunt actus necessariae ad actum circumstantionatum: ergo pro isto instanti potuit elicere actum circumstantionatum, vel etiam carentem aliqua debita circumstantia: ergo.

B Maior probata est. Minorem probabo, quia Angelus in primo instanti potuit intelligere se, nam habuit intellectum agentem, & possibilem, & obiectum praesens, quae sunt causae concurrentes ad intellectionem. In eodem etiam instanti potuit se diligere, quia licet actus intellectus sit prior natura actu voluntatis, tamen potest esse simul tempore. Non enim minus voluntas potuit se diligere pro primo instanti, quam se intelligere. In illo etiam instanti dilectio illa potuit habere circumstantiam debitam, eliciendo amorem, qui natus est esse rectus circa se, & potuit habere circumstantiam oppositam eliciendo actum circa se; qui secundum rectam rationem natus est elici circa Deum, puta, amando se super Deum: ergo in isto instanti potuit habere actum perfecte circumstantionatum, & actum etiam defectuosum a recta ratione per superabundantiam alicuius circumstantiae malae, vel per defectum circumstantiae bonae debita inesse. Unde possibile fuit, quod in primo instanti obijceretur sibi beatitudo, & pro isto instanti illa appeteret, non considerando de gratia, & hic actus ponitur a quibusdam primum peccatum Angeli, quia appetijt gloriam, non per gratiam & misericordiam Dei, sed quasi debitam sibi propter excellentiam suorum naturalium.

C Secundo probabo Conclusionem quoad secundum membrum, videlicet, quod Angelus in primo instanti creationis non potuit elicere actum defectuosum imputabilem sibi, tamen est valde difficile hoc probare: Quia in primo instanti potuit actum defectuosum elicere libere, & non coacte, quare ergo si non coactus, & si poterat non elicere, non imputaretur sibi, si eliciisset talem actum? & videtur mihi, quod posset sic argui.

D Ad omnem actum imputabilem necessario concurrat determinata scientia intellectus sequens consilium, & oppositas extimationes: sed oppositae extimationes non possunt esse in primo instanti: ergo.

E Maior patet. Dico autem notabiliter scientiam intellectus, quia nullus actus, qui non est electio, videtur esse imputabilis. Electio autem est appetitus praeconsiliari: ergo electionem, necessario praecedat intellectus scientia, qui finis est, & est conuerso consilij conformitas ipsi electioni.

F Tunc probabo hoc sic. qualis est omisio amoris Dei super omnia, sed illa omisio, etsi sit defectus, non est tamen imputabilis, nisi praefuerit scientia de non omittendo, & tamen haec contraria extimatio sequitur deliberationem consilij: ergo.

Ad quartum dico, quod licet Angelus in eodem instanti apprehendat principium, & conclusiones, tamen non contrarias extimationes simul potest habere, ut dictum est supra.

ARTICVLVS III.

Vtrum Angeli in primo instanti creationis potuerint peccare.

Ad tertiam questionem arguo primo, quod Angeli absolute non potuerint peccare, quia in Angelis nulla erat ignorantia in intellectu: ergo non potuerunt peccare actu deordinato in voluntate. Consequentiam proba, quia omnis malus est ignorans per Philof. 3. Ethic. c. 1. post medium. Vnde dicitur ibi, ignorat quidē omnis malus, & per ignorantiam mala fiunt. Antecedens proba, tum quia Angeli fuerunt creati perfecti in naturalibus; tum quia pena præcessisset culpam, & ignorantiam, cum ignorantia sit pena peccati.

Contra, quia factum præsupponit potentiam, ut Philof. 9. metaph. tex. 5. dicit contra Garrit. sed Angelus peccauit de facto: ergo.

Respondeo. pono duas Propositiones. Prima est, quod peccabilitas Angeli nō habet ortum ex possibilitate inconsiderationis, ut quia fuit inconsiderationis, siue possibilis ad non considerandum, ideo potuit peccare.

Hanc Conclusionem pono propter opinionē cuiusdam Doctoris, qui dicit sic, quod videlicet in omni peccante præcedit primo quidam defectus in intellectu, ita quod in intellectu præcedit error, qui est asserere falsa pro veris; & hic error formaliter est quoddam nescire, & ille reputatur defectus primus in intellectu, qui est, nescire illa, quæ homo tenetur scire: alius defectus in intellectu est inconsideratio, quando videlicet intellectus nō habet in actu illud, quod habet in habitu.

Tunc ad propositum dicunt, quod licet in intellectu Angeli non fuerit error, & ignorantia, quia perfecti erant in naturalibus, tamen fuit ibi alius defectus, quod idem est, quod non considerare circumstantias, quas si considerasset, non peccasset. Illa autem circumstantia secundum Sanctos, & Beatos est gratia, unde omisit considerare gratiam Dei, & ideo appetebat beatitudinē sibi dari sine gratia. Appetere enim beatitudinē absolute non erat actus deformis, quia vel Angelus appetisset, quod sibi datum non fuisset, ideo si appetisset gloriam, ad quam ordinatus erat, nihil inordinatum appetisset, sed quia omisit considerare de gratia. Beatitudo autem non erat apta haberi sine gratia, & istam circumstantiam omisit considerare, ideo peccauit, in quantum beatitudinem elegit habere sine gratia, quam non considerauit, licet teneretur considerare: ergo inconsideratio illa fuit causa, quare peccauit, ideo posse non considerare est causa, quare Angelus potuit peccare.

Sed istam opinionem non puto esse veram, ideo pono oppositam propositionem, & proba eā primo sic: quia si inconsideratio fuit causa, quare Lucifer peccauit, quæro, quare Lucifer habuit magis illam inconsiderationem, quam alius An-

gelus bonus, qui erat multo imperfectior eo in naturalibus: aut a casu, & sic peccasset a casu. Nunc autem peccatum est in his, quæ sunt a proposito, & ex deliberatione: aut fuit ex conditione naturæ, & hoc non, cum habuerit naturalia splendidissima, & splendidiorem considerationem: aut fuit a voluntate istius nolentis considerare, quod alia voluntas alterius volebat considerare, & si sic, habeo propositum, quod prima radix peccati non fuit in Angelo ex parte voluntatis, sed ex parte intellectus.

Secundo ad idem, Quia si peccatum Angeli fuisset inconsideratio de gratia, sequitur, quod non fuisset peccatum. Ratio est, quia appetere bonum sub ratione illa, sub qua est appetibile, non est peccatum: Sed beatitudo secundum se, & per propriam rationem est quoddam appetibile, tamen per rationem gratiæ: ergo appetere beatitudinem absolute, non considerando de gratia, non est peccatum.

Et confirmo, quia naturalis inclinatio est ad appetendum beatitudinem: secundum enim Augustinum, omnes volumus esse beati.

Et confirmo tertio, quia multum refert habere actum electionis indebitē circumstantiationum priuatiue, & contrarie, hoc est, elicere actum cum circumstantia opposita; vel elicere actum carentē præcise circumstantia debita, absque hoc, quod ibi sit circumstantia opposita. Sicut aliud est velle esse beatum sine gratia priuatiue, ut gratia non cadat in electione, nec eius oppositum: & aliud sine gratia contrarie, quia oppositum cadit in electione, puta velle esse beatum ex proprijs meritis. Licet ergo actus habens oppositam circumstantiam sit malus, & demeritorius; tamen actus, qui caret debita circumstantia, non est malus, nec demeritorius. Vbi tunc obligatio esset ad semper elicendum cum illa circumstantia, tunc enim esset peccatum omissionis, sed quare vnus viator obligatur in omni actu appetendi beatitudinem, actu considerare de gratia, licet quandoque, & appetere in se beatitudinem non est de se malum, non videtur, quod appetere hoc modo beatitudinem, absolute sit peccatum.

Item: Si peccatum Angeli fuisset appetere beatitudinem cum opposito gratiæ contrariæ: ergo in eo fuisset vere consideratio gratiæ; si vero tantum priuatiue, quare peccauit?

Item ex alio proba, quod inconsideratio non est radix peccati, quia ex articulo Parisijs, intellectu existente in capite rationis voluntas potest in oppositum: ergo dato quod Angelus summè considerasset de gratia, potuit per voluntatem elicere deformem actum.

Item sequeretur, quod primum peccatum Angeli fuerit ignorantia, vel enim non tenebatur considerare de gratia, & tunc illud, quod sequebatur ex illa inconsideratione, non erat peccatum. Sic: si non teneor ad non inebriandum me, illud quod sequitur ex ebrietate, non est peccatum; si enim ebrius fornicetur, non peccabit, nisi per hoc, quod tenebatur se non inebriare. Si autem tenebatur considerare, & ex non considerare, sequebatur electio mala: ergo illa inconsideratio primo fuit peccatum, immo erat dupliciter imputabilis, ut Aristoteles

3. *Ethic. c. 5.* 3. *Ethic. cap. 5.* ante medium dicit de ebrietate.

Secundo pono propositionem affirmatiuam dico, quod sequendo propositionem Philosophi, quod omnis malus sit ignorans, & per ignorantiam sit malus, ut propter causam. Vnde in 7. *Ethic.* per totum videtur sentire, quod electionem semper precedat scientia aliqua, & quod contra scientiam omnino non posset moueri voluntas, non curando modo de actu voluntatis, utrum sit ab obiecto, vel à quo. Dico pro nunc, quod in Angelo in instanti, in quo peccauit per voluntatem, fuit ignorantia quadam, non quidem ignorantia sequens naturam rei, sed ignorantia sequens libertatem arbitrij.

Vbi noto, quod in intellectu pratico est duplex actus, vnus enunciativus & alius imperatiuus. Primus quidem explicabilis per propositionem indicatiuam, & alius per orationem imperatiuam. Verbi gratia: Alius actus intellectus est, quo intellectus dicit, eliciendum est, quod congruit secundum rationem; & alius quo dicit, fac hoc nunc, quod congruit secundum rationem. Tunc dico, quod actus primus, qui est actus enunciativus, nunquam mouet voluntatem. Vnde quantumcumque sit talis notitia in intellectu enunciativa de aliquo agibili, etiam in particulari, ut puta, malum est fornicari nunc cum illa, nunquam tamen propter hoc mouetur voluntas ad conformem electionem, sed requiritur alius actus; & alia apprehensio, siue notitia imperatiua, qua intellectus iubet, fac nunc hoc, quam Aristoteles 2.

2. *Ethic. c. 4.*

Ethic. cap. 4. & 5. vocat, dicere, vel imperare, & tertio de anima tex. 46. Illa siquidem propositio, quae dicit, hoc est concessibile, non mouet voluntatem; sed illa, quae dicit, fac hoc, quae quidem pro subiecto habet faciens, pro praedicato habet actum. Harum autem duarum apprehensionum prima sequitur naturam rei, & discursum sillogisticum, inferentem hoc esse agibile ex natura propositionum primarum practicarum, & contra talem sententiam potest venire voluntas, quantumcumque sit de particulari & determinata, & sic intelligitur articulus, quod stante scientia in vniuersali, & in particulari voluntas potest in oppositum. Verbi gratia: Si intellectus formet istam propositionem, expedit nunc ire ad matutinum, quantumcumque determinatè, & intensè voluntas poterit ferri in oppositum, & eligere non ire, etiam pro eodem instanti, pro quo talis notitia habetur in intellectu, & hæc est mens Aristotelis. Sed si loquamur de iudicio ultimo, quod est apprehensio imperatiua, ut fac hoc bonum, hæc apprehensio non sequitur naturam rei, nec est conclusa per discursum sillogisticum ex propositionibus primis practicis, sed sequitur determinationem liberi arbitrij, quod quidem non est tantum intellectus, nec tantum voluntas, sed vtrumque, intellectus, & voluntas. Vtrumque enim est vnum mouens integrum, & sufficiens ad talem actum, & totum illud mouens libere mouet se ad vtrumque, & dominatiuè habet actum in sua potestate. Illud autem mouens includit in se necessario duo, & libertatem, & arbitrium, & vnum non sufficit sine alio. Arbitrium autem tenet se ex parte intellectus, libertas vero ex parte voluntatis, & hoc

A modo ambo simul sunt vnum mouens se. Vnde intellectus præsentat aliquam propositionem indicatiuè, & enunciativè tantum; voluntas vero ex libertate sua determinat illam imperando, & tunc notitia illa facta est primo imperatiua, & mouet voluntatem ad electionem, & sic voluntas mouet se primo ad determinationem, & imperium intellectus, & mediante illo mouet se ad volitionem, pro quanto imperium illud determinatum à voluntate mouet voluntatem ad electionem. Ex quo patet, quod ad electionem semper concurrat arbitrium, & libertas ex parte voluntatis. Hæc est opinio Commentatoris 3. de anima comm. 42. vbi dicit, quod intellectus & voluntas sunt vnum mouens in mouendo se, & Arist. ibi dicit, quod nec voluntas præcipit, nec intellectus, sed ambo. & propter hoc frequenter Commentator dicit 3. de anima tex. 42. quod desiderat intellectus, & intelligit voluntas siue appetitus: & ratio est, quia ambo sunt vnum mouens constituentes vnam potentiam liberi arbitrij per integritatem, quæ simul arbitratur, & imperat.

3. de anim. com. 42.

C Similiter Aristot. 2. *Ethic. cap. 3.* quandoque vocat desiderium consiliatiuum, & quandoque consiliu electiuu. Ex hoc oritur, quod cõmuniter dicitur, quod animal mouet se phantasmatis.

2. *Ethic. c. 3.*

Uterius videndum est, in quo sit prima motio, qua liberum arbitrium mouetur ad notitiam imperatiuam, & in quo prima motio actiua: & Dico, quod primum, quod mouetur passiuè ad primum actum liberi arbitrij, est intellectus, qui mouetur primo ad notitiam determinatam, & imperatiuam. Primum vero, quod mouet actiuè, & primum actiuum huius est voluntas, ita, quod voluntas est primum mouens determinatiuè & actiuè. Intellectus vero est primum motum ad huius determinationem passiuè. Vbi est considerandum, quod notitia imperatiua, quæ est primus actus pertinet ad liberum arbitrium, hoc non est à natura rei, nec discursu sillogistico, ut dictum est prius, sed est à voluntate determinante. Voluntas autem talem notitiam non determinat primo sine mediante volitione, quia volitio est posterior tali determinatione, sed est à voluntate, ut est actus primus immediatè absque aliquo passiuè recepto in voluntate. Voluntas ergo immediatè mouet ad determinationem notitiæ imperatiuæ in intellectu; ita quod primum, quod recipitur, tenet se ex parte intellectus: facta autem notitia imperatiua in intellectu statim oritur ex illa, ut ex causa, volitio in voluntate, & tunc voluntas mouet se per accidens, ut dictum est, siue totum illud, voluntas & intellectus mouent se ratione vnius partis, scilicet voluntatis.

F Intelligendum est autem, quod cum dico, voluntatem actiuè causare ultimum velle, quod est notitia illa imperatiua in intellectu, per quam causatur volitio in voluntate, non intelligo, quod actus ille sit à voluntate, in quantum est actus, sed intelligo, quod intellectus siue ab obiecto, siue aliunde, non curo modo, potest in se recipere notitiam aliquam, & hoc adhuc nihil facit voluntas, & talis notitia adhuc est solummodo enunciativa, non impera.

imperatiua; immo est indifferens ad rationem imperatiui, quantum est de se, sed voluntate copulante se facit eam primo esse determinatam, & imperatiuam, & ideo dat sibi rationem mouentis, quæ tamen primo non habuit, quod moueret. Sic autem voluntas determinat talem notitiam, quod illa in se non determinatur ad hoc passiue, sed prima determinatio passiuæ est in tali notitia sic determinata, quæ determinata est principium sufficiens motuum voluntatis ad determinatam volitionem, & tunc est iste ordo, in primis est notitia in intellectu, ad hoc pertinet enunciatiua; in secundo instanti voluntas per suum imperium, & libertatē facit notitiam illam primo instanti esse ultimam, determinatam, imperatiuam, & hic adhuc nihil subiectiue receptum est in voluntate: in tertio instanti notitia illa imperatiua mouet voluntatem actiue ad conformem volitionem, & tunc voluntas habet primo, quod sit passiue determinata, per talem scilicet volitionem.

Ex hoc patet, quod liberum arbitrium mouet se, quia est motum primo ratione intellectus, & mouens primo ratione voluntatis. Est etiam, secundo mouens secundario ratione intellectus, siue imperatiuæ notitiæ, & motum secundario ratione voluntatis, secundario motu per talem notitiam ad volitionem.

Tunc ad propositum. Vtrum aliquis error præcessit in intellectu Angeli peccantis.

Respondeo. Nullus error præcessit alicuius

propositionis enunciatiuæ, quæ oriatur ex natura rei, & sequatur discursum silogisticū per propositiones prædictas: sed loquendo de errore, quantum ad scientiam intellectus, quæ est videre ultimum, & propositio imperatiua, quantum intellectus ultimatē præcipit, dicendo, fac hoc; sic dico, quod in intellectu Angeli fuit aliquis error præcedens voluntatem, seu actum voluntatis quæ est volitio, non tamen præcedens determinationem voluntatis, quinimmo ipsum fiebat tale per determinationem voluntatis; ita quod totum liberum arbitrium mouebat ad illam determinationem talis scientiæ ratione voluntatis, sed mouebatur totum ratione intellectus, & exinde totum mouebat ad volitionem ratione intellectus accedente tali scientiæ determinatæ, & mouebatur ad volitionem passiue ipsius voluntatis, in qua volitio est subiectiue.

Tunc ad propositum magis in speciali, si quæ ratur, quæ est ratio, quare Angelus potuit peccare.

Respondeo, quod ideo, quia libertatem habuit, potuit libere, & dominatiue se habere respectu propositionum arbitrariorum. Et si quæras, in qua potentia consistat ratio libertatis? vtrum in intellectu, vel voluntate? dico quod in utroque diuersimodè, vt dictum est, & ideo non considerando, quod consistat in altero tantum, sed in ratione totius, vt constituunt vnum mouens.

DISTINCTIO QUINTA DE COMPARATIONE ANGELORVM IN SPECIALI ad suam beatitudinem.

Post hæc considero adducta, &c. In ista Distinctione Quinta Magister comparat Angelos in speciali ad suam beatitudinem, Vtrum eam meruerint. ideo circa istam Distinctionem quæro duas Quæstiones.

QVÆSTIO PRIMA.

1 Vtrum Angeli meruerint suam beatitudinem.

2 Secunda est, Vtrum prius tempore eam meruerint, quam receperint.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli meruerint suam beatitudinem.



QVANTVM ad primam arguo primo, quod Angeli non meruerint suam beatitudinem sic. Nullus actus est meritorius, qui non est laboriosus: sed in Angelo nullus erat actus huiusmodi: ergo.

In oppositum arguo, quia beatitudo Angeli, & ho-

& hominis est eiusdem rationis: ergo eius subiectum, & principium acquirendi utrobique est eiusdem rationis: sed beatitudo hominis non habetur in homine sine meritis: ergo.

Respondeo. Teneo de facto, quod Angeli meruerunt suam beatitudinem. Secunda Propositio est, quod meruerunt eam actu amoris, & timoris circa Deum.

Primam Propositionem proba sic. Deus in prima institutione naturae non immutauit naturalem ordinem, quem exigit iustitia commutativa: sed iustitia commutativa exigit, ut detur gloria pro merito, pena pro demerito: quia exigit iustitia, ut detur finis pro his, quae ex natura sua sunt ad finem, sicut Ezechielum: ergo si Deus dedisset Angelis beatitudinem sine merito, & malis penam sine demerito, immutasset ordinem naturalem, quem exposcit iustitia commutativa. Hoc inconueniens est: ergo.

Item: Si Deus dedisset Angelis beatitudinem sine meritis, dedisset eam fortius, vel melius, quam hominibus. Et confirmo, quia unumquodque agit, prout natum est agere, 2. phys. sed creatura rationalis est apta, & potens acquirere suam beatitudinem: ergo acquisiuit eam: sed non acquirit eam, nisi merendo: ergo.

Sciendum est autem, quod beatitudo potest considerari dupliciter, vel quoad absolutum, siue sit actus, siue habitus, siue passio, siue actio, quoad hanc rationem, in quantum praeuium importat formaliter relationem ad meritum: primo ergo modo Deus potuit sine meritis causare beatitudinem in Angelo. Vnde superius dictum est, quod Angelus potuit causare beatitudinem in primo instanti suae creationis, sed accipiendo beatitudinem sub illa ratione, in quantum meritum est, & ex sua institutione habet rationem finis, sic dico seruato naturali ordine, oportet dicere, quod meritum in Angelo praecessit beatitudinem suam.

Secundam Propositionem proba. Ad cuius euidentiam infero istam Propositionem, quod aliter actui, qui est perfecte circumstantionatus in ordine ad diuinam voluntatem debetur ratio meriti per se, & immediate, nec oportet, quod induat aliquam qualitatem aliam, ut dicunt quidam, licet ad aliud exigatur impulsus Spiritus sancti, de quo dicitur alias, & in 4. lib. dictum est.

Hanc Propositionem proba: Aut actus est meritorius, quia laboriosus, & hoc non, quia labor non est circumstantia ex se accepta. Vnde Isaias, Nonne est hoc ieiunium, quod elegi? &c. pro tanto tamen communiter dicitur, quod ubi intercidit maior labor, meritum est fortius, quia electio ibi est fortior, & intensior, sed absolute labor, ut labor stante aequali electione, non est meritorius, immo frequenter actus cum minori labore est magis meritorius: & hinc est, quod ieiunantes ex habitu cum ieiunant delectabiliter, plus habent de merito, quam illi ieiunantes sine habitu, qui abstinere cum maximo labore actus: ergo ex hoc habeo, quod sit meritorius, quia est decens, & bonus, & perfecte circumstantionatus, sicut dicitur di-

uina voluntas, & recta ratio: sed actus diligendi Deum cum debitis circumstantiis est perdecens, & bonus, quia per istum amorem impendit se amans Deo, nec plus dare potest, & vnit se intime illi, ac reddit Deo, quod iustum est, & quod suum est: ergo.

Confirmo hoc per Philosophi. 8. Ethic. cap. 3. ubi dicit, quod amor ex se meretur ad reparationem: ergo amor, quo quis amat Deum, meretur, redamari a Deo: sed hoc est amari a Deo, quod acceptari a Deo: esse autem acceptum est esse meritorium: ergo.

Et confirmo per illud, Ego diligentes me diligo, dico autem, quod Angeli boni non habuerunt actum laboriosum, sed actum ardentissimum amoris, quo se Deo totaliter intimarunt, & impenderunt omni alio concepto, & ideo quia cum vehementissimo affectu illud donum fuit maius omnino, quod nos impendimus merendo ipsi Deo. Ad argumentum in oppositum patet quid dicendum.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angeli prius tempore receperint beatitudinem, quam illam meruerint.

Ad secundam quaestionem, Vtrum Angeli prius meruerint beatitudinem suam, quam acceperint, sine argumentis respondeo, pono aliquas Propositiones. Prima est ista, quod Angeli non meruerunt suam beatitudinem, sicut Magister dicit expresse, cuius opinio communiter reprobat. Adducuntur autem contra eum rationes multae, quae non concludunt. Et prima quidem est, Quia si sic: tunc Angeli supremae ordinis, ut Seraphini, non meruissent suam beatitudinem, cum non mittantur. Sed respondetur ad illam rationem, quod omnes Angeli mittuntur missione exteriori ad obsequendum nobis, vel missione interiori ad reuelandum secreta ijs, quae obsequuntur nobis.

E Alij arguunt aliter videlicet, quod terminus non praecedit viam: ergo nec beatitudo, quae est terminus, praecedit meritum, quae se habent, ut via. Sed Magister respondet, quod terminus in intentione est prior via, oportet quod via semper sit prior ex intentione, immo apprehendens illud, quod est prius in executione, potest illud dare prius tempore propter aliquid, quod nondum est, sed postea futurum est. Exemplum ponit Magister de Rege, qui potest militi dare equum, vel aliquod aliud donum, non tamen propter victoriam, & actum fortitudinis, quem exercuit, sed propter aliquem bonum actum, quem ab eo sperat.

F Alia ratio communis, quae adducitur est ista. Nullus actus, qui se habet ad alium actum ut posterius ad prius, potest habere rationem meriti, nisi actus prior sit meritorius. Ratio est, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis: actus autem posterior est meritorius propter priorem: ergo Verbi gratia, de actu exteriori, qui non est meritorius sine interiori: Sed

omnis

8. ethic. c. 3.

Sap. 8.

2. Phys.

omnis actus meritorius est propter actum amoris, ut patet superius; ergo si ille actus non sit meritorius nullus alius actus posterior erit meritorius: sed actus amoris Angelis, quem elicit circa Deum, videndo Deum, non est meritorius: est enim finis: de ratione autem meriti est, ut sit ad finem. Unde posset ratio sic formari. Nullus actus, qui procedit a fine, siue ab actu, qui est finis, & sequela eius, potest esse meritorius, non enim habet rationem ordinabilem ad finem. Da enim oppositum, sequitur, quod illud, cuius ipsum est sequela, ordinabitur ad ipsum sicut ad finem, & ratio est, quia cum illud, quod est sequela, ordinabitur ad quodquid ordinatur in virtute eius, cuius est sequela, si ipsum ordinatur ad aliud, & illud, cuius est sequela, ordinabitur ad illud: sed omnes actus, qui eliciuntur ab Angelo circa nos, sequuntur per modum cuiusdam sequelae ab actu amoris beatitudinis, quo diligunt Deum summe. Is autem non habet rationem ordinabilem ad finem, cum sit finis ultimus, & ultima perfectio naturae rationalis: ergo.

Dices, licet huiusmodi actus sequantur actum beatificum, tamen Deus prouidit, quod huiusmodi actus consecuti erant beatitudinem, puta, quod obsequerentur nobis, & elicerent actus aliquos circa nos, & tunc Deus bene potuit dare primo illud, & primo cadebat in intentione sui.

Contra. Etsi sic Deus prouiderit, non tamen prouidit, quod huiusmodi actus haberent rationem meriti, sed sequelae ad meritum; ergo.

Alia ratio est, quia si obsequia impensa nobis ab Angelis mererentur eis suam beatitudinem, sequitur, quod Angeli essent magis beati, qui magis ministrant nobis, quia sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; ergo.

Tertio, quia tunc actus meritorius primo, & per se esset actus dilectionis proximi, quod tamen falsum est, cum meritum principaliter consistat in Dei dilectione.

Secunda Propositio est, quod actus concomitantes beatitudinem, vel simul tempore inexistentes non habuerunt rationem meriti in Angelis bonis. Hoc dico propter quandam opi-

nionem, quae dicit, quod in instanti, quo Angeli fuerunt conuersi ad Deum, habuerunt gratiam, & in eodem habuerunt gloriam, quia, tunc actus, quo conuerterent se ad Deum, poterat comparari ad voluntatem, & sic erat actus naturalis; poterat comparari secundo ad gratiam, & sic erat meritorius; tertio ad gloriam, & sic erit beatificus.

Sed non capio istam opinionem. Ideo pono oppositam propositionem, & probo eam. Quæro enim de actu illo; aut in primo instanti illo fuit beatificus, & si sic, impossibile est, quod fuerit meritorius, quia impossibile est, quod idem habeat rationem finis, & eius, quod est ad finem: ergo ille actus in instanti illo fuit alius actus ab actu beatifico. Tunc, aut fuit actus perfectus, quo perfectissime diligit Deum, & si sic, ille fuit beatificus, aut fuit imperfectus, & hoc est impossibile; quia tunc in eodem instanti fuisset in Angelo circa idem dilectio perfecta, & imperfecta.

Et confirmo, quia actus meritorius est actus inchoatus siue initiatus. Est enim actus, qui elicitur circa absens, actus autem beatificus est actus ultimatus complacentiae circa iam habitum, & praesens: contradictio autem est, quod in eodem respectu eiusdem sit desiderium, & complacentia ultimata: ergo.

Teneo ergo, quod in Angelis meritum praecessit tempore beatitudinem, siue ipsum meritum. Sed quod fuit illud tempus, in quo ponis praecessisse?

Respondeo, dico, quod fuit mora aliqua, cui correspondere potuit aliqua duratio saltem imaginata, vel duratio realis caeli, & hoc extrinsece, vel intrinsece, Angelus licet non habeat, per quod duraret ut sic, esset ille ordo, in aliquo enim instanti conuertunt se ad Deum, & cum in illo instanti super omnia dilexerunt, tunc habuerunt gratiam, & in aliqua mora. Existentes in actu illo, fuerunt in statu meriti, & erat eis actus iste meritorius, & in termino illius morae Deus dedit illis beatitudinem tanquam finem. De mora autem ista dictum est in Distinctione precedenti.

DISTINCTIO SEXTA. DE PECCATO ANGELORVM MALORVM.

Præterea scire oportet &c. Postquam Magister determinauit superius de conditionibus Angelorum quo ad habitum, & hoc quantum ad beatos: hic agit de eodem in ordine ad reprobos. Est ergo intentio istius

Distinctio de peccato Angelorum malorum.

Ad cuius euidenciam duas quero

Quæstiones.

Q V A E S T I O V N I C A.

- 1 Vtrum peccatum Angeli fuerit superbia.
- 2 Vtrum Angelus malus potuerit appetere Dei æqualitatem?

A R T I C V L V S I.

*Vtrum primum peccatum Angeli fuerit
Superbia.*



QUANTVM ad primam arguo primo, quod primum peccatum Angeli nõ fuerit Superbia. Quoniam passionibus sunt concupiscibiles: ergo actus inordinatus in irascibili præsupponit actum inordinatum in concupiscibili: sed superbia est actus, vel passio irascibilis. Est enim erigere se supra omnes: ergo præsupponebat in Angelo passionem, siue actum concupiscibilem: non ergo primum peccatum Angeli erat Superbia.

In oppositum est illud Isaia: In cælum ascendam, &c. ubi loquitur de peccato Luciferi.

Respondeo primo ponam duas opiniones, & secundo mediabo inter illas per duas propositiones.

Prima opinio est, quod primum peccatum Angeli fuit formaliter superbia, ut superbia est peccatum speciale, Quia inordinatus appetitus propriæ excellentiæ est formaliter superbia: sed primus inordinatus Angelus fuit appetitus propriæ excellentiæ: ergo.

Maiores probatur. Ad cuius euidenciam sciendum est, quod superbia accipitur tripliciter, vno modo pro naturali inclinatione, quæ sequitur complexionem vel habitum, vel formalitatem; sicut aliqui sunt naturaliter inclinati ad excellen-

tiam. Secundo modo pro actu appetitus inordinato, quod est efferre se inordinate per contemptum superioris, proijciendo se extra subiectionem per contemptum præcepti maxime a Deo, & hoc modo superbia est communis omni peccato; quia hoc modo superbia est auersio formaliter a Deo. Tertio modo potest accipi pro inordinato appetitu dominij, vel honoris, siue alterius excellentiæ; Primo modo non est speciale peccatum conditum contra alia, immo nec est actus elicitus, sed quædam tantum inclinatio habitualis naturæ, siue fomes. Secundo modo superbia est communis omni peccato, iuxta illud: Radix peccati est apostatare Deo. Tertio autem modo superbia est peccatum speciale conditum contra alia, & sic patet illa.

E Maior declarata. Minorem probo videlicet, quod in Angelo fuit appetitus propriæ excellentiæ inordinatus tertio modo sumptus. Vbi considerandum est, quod omnis actus voluntatis habet ortum ab amore sui, quia secundum Damasc. Amor est principium motuum voluntatis, & secundum August. Pondus meum amor meus, eo feror, quocumque feror: ergo primum inordinatum velle voluntatis est amare se, & velle sibi bonum inordinate. Bona autem sunt in triplici genere, quia quædam sunt bona utilia, ut diuitiæ; quædam delectabilia, ut carnales delectationes; & quædam spiritalia, ut propria excellentia, & honores. In appetitu autem Angeli patet, quod non fuit actus inordinatus circa bonum utile, puta diuitias, nec circa delectabile, ut sunt delectationes carnales: ergo restat quod fuerit circa tertium bonum, puta circa bonum spirituale. Illud autem (ut dictum est) fuit velle sibi propriam excellentiam inordinate, patet ergo minor, & sic concludit ratio.

Alia opinio est, quod impossibile est, quod primum

primum peccatum Angeli fuerit superbia. Ratio est ista: Primus actus inordinatus in Angelo fuit amor amicitiae respectu sui: secundus vero fuit amor, & appetitus commodi summi, puta appetitus beatitudinis, & secundus oritur ex primo, quia enim se summè diligebat amore amicitiae; ideo summè sibi commodū optabat, quod optare secundum eos est amor concupiscentiae: sed neuter illorum actuum est formaliter superbia: ergo.

Maiorem probant sic: quia actus irascibilis oriuntur ex actibus concupiscibilis, quia enim amo, siue aliquid concupisco, & in aliquo delector, per irascibilem ad illud confurgo, & ad repellendum impediens conor per irascibilem; ex quo sequitur, quod nullus actus irascibilis est actus primus voluntatis: sed ille, qui est primus, necessario est actus concupiscibilis.

Iterum: Quia actus concupiscibilis est amor, amor autem quidam est amicitiae, quo diligo te propter teipsum, quidam vero concupiscentiae, quo diligo aliquid propter alterum. Ideo amor concupiscentiae non potest esse primus actus voluntatis; non enim volo amico bonum, nisi quia amo, & complaceo in amico: ergo primus actus concupiscibilis est amor amicitiae; ex quo sequitur quod amor amicitiae, quo amo, & complaceo in me, vel in alio, est primus, & radix omnium actuum voluntatis. Nullus enim concupiscit sibi vel alteri ordinatè aliquid, vel inordinatè, nisi quia prius amat se, siue alterum ordinatè, vel inordinatè amore amicitiae.

Uterius. Primus actus amicitiae inordinatus non fuit respectu Dei, quia Deum non potuit inordinatè amare amando nimis intensè; nam Deus est tale obiectum, quod ex ratione sola sui, ut obiectum est, dat perfectam rationem bonitatis actui perfecto, & intenso amoris circa ipsum.

Secundo, Non est verisimile, quod aliquid aliud à se dilexerit nimis intensè amore amicitiae. Tum quia inclinatio naturalis magis inclinabat ad se, quam ad aliquid aliud. Tum quia, nihil aliud sic intellexit, sicut se. & confirmant illud per Augustinum, Ciuitatem Diaboli fecit amor sui, usque ad contemptum Dei: sic ergo patet maior quantum ad primam partem.

Nunc probō eam quantum ad secundam partem, quod scilicet primus actus inordinatus amoris concupiscentiae fuit appetitus beatitudinis; nam primum velle concupiscentiae inordinatum non praecessit ex affectione iustitiae, sicut nec aliquod peccatum processit ex affectione commodi, quia voluntas naturaliter inclinatur ad appetendum sibi commodum, & illud maxime appetit, quando non regulatur affectione iustitiae: maximum autem commodum est beatitudo perfecta: ergo.

Secundo, quia omnis potentia apprehensiva consequens in actu suo apprehendere, primo appetit delectabile convenientissimum suae cognitioni; patet inducendo in appetitu, qui sequitur apprehensionem visus, gustus, & sic de singulis. Vniuersaliter autem omnis potentia apprehensiva primo fertur in obiectum perfectissimum suae cognitioni, vel in delectationem circa illud, cuius consequentia sequitur appetere in appeti-

tur: sed beatitudo est summum bonum delectabile potentiae cognitioni: ergo.

Tertio, quia illud primo appetitur à voluntate non regulata per iustitiam, quod si esset solū, & nihil aliud, adhuc appeteretur: sed tale, quod est delectatio, nec enim excellentia, nec quodcumque aliud, si esset triste, appeteretur: beatitudo autem est summum bonum delectabile: ergo quantum ad actus concupiscentiae videtur, quod Angelus malus appetiuit beatitudinem, quam quodcumque aliud, & ibi fuerit primus actus inordinatus eius, quantum ad actum concupiscentiae.

Quomodo autem appetitus beatitudinis possit esse non rectus; cum sit bonum conuenientissimum secundum se naturae, & ab omnibus appetibile, ac per hoc omnibus videatur esse naturale (Appetitus autem naturalis semper rectus est) Respondeo. In Angelo non cadebat deformitas in actu appetendi beatitudinem, quantum ad illud appetibile. Nullus enim errat, qui appetit esse beatus, cum beatitudo sit obiectum bonum ex genere, ideo actus circa illam non potest esse malus ex genere; hoc est ratione obiecti: sed erat malus ratione circumstantiae, ut quia forte nimis intense beatitudinem appetebat, vel nimis acceleratè, antequam sibi deberetur. Sic ergo probata est maior, quoad utramque partem.

Minorem autem probant, videlicet, quod neuter illorum actuum sit superbia. Non enim diligere se nimis intense, vel appetere nimis intense beatitudinem est superbire, quia neutrum est alijs se praeferre. Secundum ergo istum Doctorem iste fuit processus Angeli, primo fuit inordinatus amor respectu sui: secundo inordinatus appetitus beatitudinis: tertio appetitus inordinatus eorum, quae post beatitudinē erant sibi magis conuenientia: quarto actus velendi, qui sequebatur, qui erant formaliter ira, vel inuidia.

Secundo principaliter concordo istas opiniones, ad cuius euidentiam pono duas propositiones. Prima est ista, quod primum peccatum Angeli necesse est dicere, quod fuerit superbia, & quod illud erat amor sui usque ad contemptum Dei. Primam probō, quia de peccato Angeli, & ceteris, quae credimus de facto, nihil scimus, nisi quod ex scripturis habetur: sed sacra Scriptura vbicumque loquitur de ista materia, non exprimit peccatum Angeli tantum; quantum est superbia, & de nullo alio peccato facit mentionem, nisi de superbia, & omnes Sancti ad hoc tendunt, ut patet discurrendo per omnes auctoritates, sicut patet per illud Isaia: Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris, qui dicebas in corde tuo: Ponam sedem meam ad aquilonem, & ero similis Altissimo, &c.

Secundam partem probō. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod amor amicitiae quis diligit se, vel alium, non est aliud, quam complacentia quaedam, si sit respectu habitus, quia si respectu non habitus, esset desiderium. Vnde cum diligo tibi bonum; si habes tunc, complaceo in bono, quod habes, cum vero opto tibi, quod non habes, tunc desidero. Cum ergo amor amici-

amicitiæ respectu sui sit respectu habitus, quia nihil tantum habeo, quantum meipsum, sequitur quod amor amicitie respectu sui sit complacere in se: quod si amor respectu sui sit inordinatus, ideo est, quia complacet in se nimis inordinate. tunc assumo secundo, quod illa inordinata complacentia respectu sui fuit, quantum ad bona naturalia, & fuit amor supereminentis excellentie quoad gradum personalem fuit amor, & delectatio specialis sufficientie; hæc autem inordinata complacentia, & delectatio est species superbie, quæ dicitur vanitas.

Hæc est Conclusio, quam volo probare, arguo ergo sic. Ad idem genus vitij reducitur complacentia respectu non habitus, & complacentia respectu habitus. ita enim dicitur gulosus ille, qui inordinate delectatur in cibo habito, sicut ille, qui inordinate appetit non habitum, & per consequens ita superbus dicitur ille, qui delectatur, & complacet in excellentia, & dignitate, quam habet, sicut ille qui inordinate appetit excellentiam, & dignitatem, quam non habet.

Et confirmo hoc, quia Superbus, & vanagloriosus dicitur, qui exprimit suam excellentiam verbo, sicut qui exprimit etiam facto, ex his arguo, & ostendo intentum, videlicet quod amor, quo Angelus inordinate dilexit se, fuit superbia, & specialis species superbie, quæ dicitur vanagloria, arguo sic. Actus, qui est complacere in propria excellentia, verè est species superbie, cum sit actus vanaglorie: sed amor, quo Angelus inordinate dilexit se, fuit complacentia in propria excellentia, & hoc tam quo ad propriam excellentiam in naturalibus, & perfectione prima, quam quoad perfectiones secundum alios: ergo.

Hæc est intentio Aug. de Civitate, ubi distinxit duas Civitates, Dei scilicet & Diaboli, & ibi dicit, quod Civitatem Diaboli fecit amor sui usque ad contemptum Dei, & Civitas Dei fuit contra amor Dei ad contemptum sui. Ex quo elicitur, quod qui non peccaverunt, Deum se contemnendo super omnia dilexerunt: E contra, qui peccaverunt, se super omnia Deum contemnendo dilexerunt.

Sed hic est advertendum, quod licet vanagloria ponatur esse species superbie, potest tamen aliquo modo distingui, & poni species, siue genus distinctum ab ea. Vbi sciendum est, quod quidam volunt, quod superbia non sit vitium speciale, & capitale, sed est quoddam vitium commune & quasi rex vitiorum. Alia vero septem vitia capitalia sunt Duces exercitus, & ideo vanagloria secundum eos est unum vitium capitale, scilicet Dux unius aciei sub illo exercitu, & hoc modo superbia non esset speciale peccatum sub vanagloria. Possimus tamen distinguere aliquo modo superbiā ut speciale peccatum contra vanagloriam. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod aliud est complacere, & delectari in sui excellentia habita, & aliud est erigere se super alios: affectiones enim appetitus sequuntur conformiter extimationes intellectus: sed extimatio alia est in intellectu extimare qualitatem suæ excellentie absolute; & alia est extimare excellentiam suam comparative ad alios secundum excessum, immo hæc secunda oritur

A ex prima. Primo enim instanti intellectus inordinatus extimat suas sufficientias esse magnas, & supremi gradus: ex hac extimatione oritur statim in intellectu extimatio insufficientie aliorum, quia extimat excellentias aliorum pravas, & hoc dupliciter, vel extimando sufficientias maiorum minores quam sint; vel extimando sufficientiam æqualium sibi modicas: ergo in appetitu erant affectiones conformes; & primam extimationem, qua extimat excellentiam suam magni gradus absolute sequitur in appetitu delectatio, & complacentia. Secundum vero extimationem, qua parvipendit aliorum bona, sequitur in appetitu erectio, & talis erectio respectu maiorum dicitur irreuerentia, & hæc sequitur extimationem, qua iudicat maiores sufficientias esse minores, quam suæ sint. Respectu vero æqualium dicitur contemptus, qui sequitur extimationem, quia bona æqualia aliorum reputat quasi nulla. Superbia ergo ut est speciale peccatum distinctum contra vanagloriam, non est affectio appetitus sequens primam extimationem absolute: sed est affectio sequens extimationem secundam, de qua dictum est, quod est erectio appetitus. Affectio enim sequens primam extimationem, quæ est delectatio & complacentia in propria excellentia, est actus vanaglorie.

Tunc ad propositum dico, quod primum peccatum Angeli non fuit superbia, accipiendo superbiam hoc modo, ut est erectio appetitus; non enim primus actus inordinatus Angeli fuit erectio appetitus: sed fuit complacentia & delectatio in propria excellentia, ex qua oriebatur contemptus Dei: sed accipiendo superbiam, ut est communis vanaglorie & alijs septem vitij capitalibus, sic dico, quod primum peccatum eius fuit superbia, & erat ordo ille, ut primo fuerit in Angelo extimatio inordinata propriæ excellentie, & hanc sequebatur inordinata complacentia & delectatio in ea; & tunc secunda erat extimatio in intellectu inordinata de excellentia Dei, quam reputabat minorem, quam sit, & tunc in appetitu sequebatur inordinata erectio contra Deum, quæ dicitur Contemptus Dei. Primus autem actus inordinatus appetitus erat vanagloria, & species superbie, ut communis est; secundus erat superbia, ut est species distincta contra alia vitia capitalia.

Ex hoc infero, secundam propositionem, quod peccatum Angeli non fuit unicum, sed multiplex. Aliud enim peccatum est complacentia inordinata, & delectatio in propria excellentia, & aliud erectio contra Deum, siue contemptus aliorum: Quodlibet tamē eorū potest dici superbia modo, quo dictum est, & in hoc peccato fuit Diabolus obstinatus, & puto quod adhuc sit hodie. Et ex hoc ad difficultatem, quæ oriebatur ex alia parte, cum dicebatur, quod primus actus inordinatus Diaboli fuit in concupiscibili: superbia autem est in irascibili: nam non est incongruens ponere superbiam in concupiscibili, ut superbia est vitium commune ad alia vitia capitalia. Illa autem, ut est speciale peccatum conditum contra alia, est præcisè in irascibili. Delectari enim est in concupiscibili, sed erigi, & extolli est tantum in irascibili, & ex hoc potest patere sensus

Isai. 14.

illius verbi Isaia: Quomodo cecidisti Lucifer, &c. Sequitur Qui dicebas in corde tuo: Ascendā in cælum, scilicet verbum vanagloriantis, sequitur, Similis ero altissimo. Ecce verbum se erigentis. Illa enim vox, ascendam in cælum, non erat vox appetentis, vel desiderantis: sed gloriantis, cum sit sensus: Tanta est sufficientia mea, quod dignus sum ascendere, &c.

Ad argumentum in oppositum dico, quod omnis actus irascibilis præsupponit actum concupiscibilis secundum Arist. Sciendum est autem, quod in concupiscibili sunt sex passionēs, & in irascibili sunt septem: passionis enim concupiscibilis sunt, amor, odium, fuga, persecutio, delectatio, & tristitia. In irascibili vero respectu mali absentis sunt timor, & audacia, respectu vero præsentis ira, sed respectu boni absentis spes, & desperatio. Tunc dico, quod Superbia, ut est vitium speciale, & est idem, quod erectio, est in irascibili, & oportet, quod reducatur ad aliquam illarum septem, & videtur, quod formaliter sit idem quod audere, sed de hoc alias; sed accipiendo superbiam, ut est communis, & ut est inordinatus amor sui, est primus actus concupiscibilis, & est vanagloria, & species superbiz, quæ dicitur Vanitas.

Ad propositum ergo dico, quod argumentum bene concludit de superbia, ut est idem quod erectio, non autem ut est communis, & rex.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angelus potuit appetere Dei æqualitatem.

Quamvis ad secundam questionem arguo primo, quod Angelus non potuit appetere Dei æqualitatem, quia nihil est appetibile, quod implicat contradictionem: sed Angelum esse æqualem Deo est contradictio: quia si esset æqualis Deo, esset Deus: ergo non esset Angelus.

In oppositum est illud Isaia. In cælum ascendam, &c. Glosa dicit, id est, in cælum diuinitatis, vnde appetijt diuinitatem.

Respondeo. Hic ponam duas Propositiones. Prima est, quod Angelus voluntate elicitua, & deliberatiua, & efficaci potuit appetere Dei æqualitatem si voluisset, licet voluntas sua esset indiffereta: & dico voluntate deliberatiua, quia aliqui dicunt, quod voluntate deliberata nihil potest appeti, quod implicat contradictionem. In proposito autem dicunt, quod voluntate efficaci non potest, licet possit voluntate simplici. Sed ego dico oppositum illorum, & probō propositionem propositam. Probo sic: Nō minus est potens voluntas in appetendo, quam sit intellectus in representando, immo aliqua, quia intellectus sequens naturam rei non potest componere, potest voluntas componere, & appetere: sed intellectus potest representare simultatem contradictionis, vnde potest præsentare, quod esse, & non esse simul sunt contradictoria: ergo voluntas potest velle.

Confirmo, quia posset voluntas velle, quod contradictoria essent simul vera. Confirmo etiā,

A quia licet intellectus sequens naturam rei non posset componere contradictoria eius, ut sic tantum est formare propositiones indicatiuas; tamen intellectus, qui sequitur determinationem voluntatis, cuius est formare ut sic, propositiones imperatiuas, cuius actus est actus liberi arbitrii (de quo supra dictum est) talis intellectus non videtur, quod non posset formare simul contradictoria.

B Secundo sic: Non est minus potēs voluntas deliberatiua, quam sit voluntas non deliberatiua: sed voluntas non deliberatiua potest appetere contradictoria vnde potest esse impossibile ex 3. Ethic. ergo.

Dices, ratio non concludit: Non enim est simile de voluntate deliberatiua, & non deliberatiua; quoniam deliberatiua semper sequitur rectam rationem: sed recta ratio non est impossibile. Contra. Hoc falsum supponit, quia voluntas deliberatiua potest quandoque esse contra dictam rationem. Ideo dixi voluntate, licet indiscrēta.

C Tertiō sic: Illi qui sunt alterius rationis, & opinionis, dicunt, quod Angelus potuit appetere æqualitatem Dei indirecte, puta appetendo se habere gloriam a se, ex hoc arguo sic. Ita implicat contradictionem, quod Angelus habeat habeat gloriam a se, sicut, quod esset Deus: ergo propter implicationem contradictionis non oportet ponere, quod Angelus non appeteret Dei æqualitatem. Consequentia patet, probō Antecedens, quia habere gloriam a se est habere gloriam per principia naturalia: sed habere beatitudinem per propria naturalia arguit in Angelo infinitatem essentia suæ in ratione obiecti, arguit etiam omnipotētiā: ergo. Et dico, voluntate efficaci, id est intensissima, quantum potest.

D Nunc pono hic aliqua dubia, & primum est, quia per Philosoph. electio non est impossibile, licet voluntas sit possibile.

Respondeo. Licet actus voluntatis omnes sint indifferentes ad rectum, & non rectum, tamen ex usu loquentium accommodate, electio tantum dicitur de actu voluntatis recto. Exemplum est ad hoc in intellectu; intelligere enim vere est commune alicui vero, & falso, & tamen ex usu intelligere appropriatur intellectiōni veræ tantum: vnde si falsum intelligis, dicimus, quod non intelligis. Sic esset, quando visio est falsa, dicimus, quod falsum vides. Vnde decipiuntur multi, qui putant, quod omnis visio sit vera. sic dico, quod est quidam electio recta, & quidam non recta. Electio recta est, quæ sequitur consilium. Ideo electio est appetitus primi consilii secundum rectam rationem. Electio autem non recta & facta est appetitus præconsilii secundum rationem errantem. Arist. ergo in Moralibus accipit electionem secundum usus accommodationem, pro ea, quæ sequitur consilium secundum rationem rectam, & de tali electione dicit, quod non est præteritorum, nec impossibile.

E Secundum dubium est, quia nullus potest diligere, quod non potest extimare: sed impossibile est, quod aliquis, qui sit creatura, existimet se Deum esse, & hoc propter contradictionem, quia appeteret esse se, & non esse se.

Respondeo, & dixi alias. Intellectus extimatio est duplex,

duplex, quædam enunciatiua sequens naturam rei, & hæc non est impossibile; quædam vero sequens liberum arbitrium, quæ est imperatiua, & talis extimatio est mere in potestate nostra, nisi quia talis imperatiua extimatio, si est in potestate nostra, quia sequitur determinationem voluntatis. Hinc est, quod velle in primis non est in potestate voluntatis, quia extimatio in eis non imperatur libere a voluntate propter deordinationem sanctasmatum. Ad talem autem æstimationem imperatiuam, & liberam non mouetur intellectus ab obiecto: sed illa est a libero arbitrio, qui includit intellectum, & voluntatem, & est actiue, in quantum libera est, a libero arbitrio per rationem voluntatis, passiuè vero per rationem intellectus, ita quod totum liberum arbitrium mouet, & mouetur, licet per aliam partem, & huius extimatio bene potest esse impossibile, licet non indicatiue: Ego sum Deus, vel, ero Deus.

Secunda Propositio est de facto puto, quod Angelus malus de facto non appetijt æqualitatem Dei, non quidem per hoc, quod fuit impossibile: sed quia videbat, quod erat fatuum, & impossibile haberi. Vnde dico, non est ponenda tantà fatuitas in eo, cum habuerit ita splendida naturalia. Quid ergo est primum, quod primo appetijt?

Respondeo, non æqualitatem Dei (vt dictum est) nec etiam gloriam a se ipso, vt dicunt alij, quia vidit, quod erat impossibile omnino: ergo primus actus eius non est huiusmodi desiderium, nihil autem desiderauit, quod non habuisset, si non peccasset, secundum Sanctos. Primus ergo actus eius fuit inordinata complacentia in propria excellentia, quam prærogatiue vidit se habere super alia, & hoc, modo superbiorum; non quod illam æstimaret se habere à se, sed quod erat dignus illa, & ex hoc appetijt excellentiam gloriæ, quam postea habuisset, si non peccasset, & appetijt illam habe-

A re a Deo, sed æstimauit illam deberi sibi propter excellentiam naturalium. Et hic est modus communis superbiorum, qui cum extimant suam sufficientiam superexcedere sufficientiam aliorum, continuo appetunt, & extimant sibi dari debere aliquid magnum super alios. In hoc ergo erat primum, quod appetijt Angelus, ac primo desiderauit, & hoc statim sequebatur extimatio, qua extimauit bona minora æqualia, & æqualia minora, & tunc oriebatur in appetitu quædam erectio contra superiorem, vt potè contra Deum, & contra alios Angelos, & in hoc quod erigebat se contra Deum, quod ponebat se iuxta Deum, & in hoc videbatur quasi tendere ad Dei æqualitatem per quendam, ipsius contemptum. & sic intelliguntur Sancti, & auctoritates Isaïæ, qui dicunt, quod appetijt æqualitatem Dei.

Dices, ille appetitus, quo appetijt excellentiam gloriæ debere sibi dari ex meritis, erat fatuus, & videbat, quod erat ad impossibile: quo modo ergo potest poni, quod fuerit in Angelo in tam præclaris naturalibus creato?

Respondeo dico, quod Angelus ille fuit excæcatus in intellectu ab actu vanæ gloriæ, qui erat immoderata complacentia sui. Ex hoc enim statim putauit debere sibi dari aliquid præceteris excellens, sicut accidit communiter vanagloriosis.

Dico ergo ad quæstionem, quod Angelus malus de possibili potuit appetere Dei æqualitatem, sed de facto dico, quod illud primo appetijt, quod sibi fuisset datum, si non peccasset, quod erat excellentia gloriæ, (vt dictum est) quam vtique appetijt habere a Deo, sed tamen ex meritis sibi debitis propter excellentiam naturalium suorum, & similiter ad argumentum in oppositum patet ex dictis.

Et ad argumentum principale, & similiter ad argumentum in oppositum ex dictis patet quid dicendum.

DISTINCTIO SEPTIMA DE MALITIA ANGELORVM quantum ad eorum obdurationem.

Supra dictum est, &c. In ista Septima Distinctione Magister agit de malitia Angelorum quantum ad eorum obdurationem; Ideo quæro duas Quæstiones.

QVÆSTIO VNICA.

- 1 Prima est. Vtrum obstinatio Angeli in malo fuerit ex habitu malitiæ intenso.
2 Secunda est. Vtrum obstinatio Dæmonis posset habere ortum ex causa intrinseca.

ARTICVLVS I.

Vtrum obstinatio Angeli in malo fuerit ex habitu malitiæ intenso.



QVANTVM ad primam arguo primo, quod obstinatio Angeli in malo nõ fuerit ex habitu; quia nullus habitus potest immutare naturalem modum voluntatis: sed naturalis modus voluntatis est posse ferri in aliqua, & resilire ab illo: ergo per nullum habitum potuit Dæmon obstinari.

In oppositum est Magister, qui dicit in littera, quod mali Angeli sunt obstinati ex malitia sua: sed non est verisimile, quod ex malitia actuali: ergo ex malitia habituali.

Respondeo, primo ponam vnā Propositionē. Secundo vnā Conclusionē principalem. Propositionis prima est hæc: Possibile est esse habitum, in voluntate, contra cuius inclinationem non potest voluntas moueri.

Hanc probo sic. Omne, quod in aliquo gradu positum facit difficultatem in voluntate resiliendi ab actu aliquo, magis, siue in maiori gradu factum facit maiorem difficultatem, in ultimo tantum potest intendi, quod faciet impossibilitatē: sed habitus aliquis est in voluntate, qui positus in ea dat sibi difficultatem resiliendi ab actu: ergo habitus aliquis poterit tantum intendi, quod dabit sibi impossibilitatem resiliendi. Maiorem probo exemplo, inducendo in omni malitia, si enim aliquid in aliquo gradu det potentia mortuæ difficultatem ad ambulandum, si fiat in maio-

ri gradu, dabit maiorem difficultatem, & tantum potest intendi, quod dabit impossibilitatē ad ambulandum. Patet de pondere magis, & magis intenso; & similiter de maiori infrigitatione magis, & magis facta; patet in paralitico, in quo inducit impossibilitatem ambulandi.

Dices, non est aliquid tale in voluntate, quod faciat difficultatem.

D Contra: Initas in proposito. Secundo probo eandem maiorem ratione: Illud, quod inducit difficultatem in aliqua potentia, ideo inducit difficultatem, quia ibi concurret cum contrario agente, quod inclinat ad oppositum eius, ad quod illud inclinat, sicut patet de pōdere, quia inclinat deorsum, & potentia mortua, quæ fert, & tenet illud superius: sed quanto in aliqua potentia est maior inclinatio ad aliquid vñum, tanto conatus oportet, quod sit maior, si tendat ad oppositum, & velit resilire ab eo: ergo.

E Vterius suppono, quod conatus ille in qualibet potentia citra Deum est finitus. Tunc accipio conatum alicuius potentia in maiori gradu, quo conuenit illi potentia, excedat difficultatem, quam fecit habitus, siue quodcunque aliud in duplici proportionem, ibi conatus excedit in duplo difficultatem illam. Pono autem, quod illud, quod facit difficultatem, crescat in duplo, & æquabitur conatui. Pono vterius, quod crescat in triplo, tunc difficultas excedet conatum, & non poterit tunc potentia moueri contra illud, nec resilire ab eo. Minorem rationem probo, quia intemperatus ante habitum intemperantiæ abstinere sine difficultate, acquisito autem habitu intemperantiæ iam abstinere cum magna difficultate, & tantum potest habitus intemperantiæ intendi, quod non poterit abstinere. Secundo in speciali eodem medio arguo de voluntate, quia voluntas, quæ sic se habet ad habitum, quod non posset venire contra habitum, nisi cum conatu; necessario oportet, quod vel eius conatus sit infinitus, qui a nullo faciente difficultatem

ratē possit adæquari, vel si est finitus, illud quod facit difficultatem, poterit crescere in tantum, quod voluntas non poterit conari contra illud.

3. ethic. c. 5.

Tertio probō idem auctoritatibus; nam Arist. 3. Ethicor. cap. 5. in medio capitis ponit similitudinem de proijciente lapidem, quod postquā proiectus fuerit lapis, non potest reuocari: eodē modo dicit, quod ante habitum operationes sunt in potestate nostra, sed post habitum non.

7. ethic.

Item 7. Ethic. dicit, quod consuetudo est altera natura; ergo habitus consuetudinalis secundum eum est natura quædam: sed si duæ naturæ trahentes ad contraria concurrant, tantum potest vna trahere, quod non poterit reliqua, contra agere: ergo si concurrat natura voluntatis trahens ad vnum, & habitus naturæ trahens ad oppositum, tantum poterit voluntas intendi, quod nullo modo poterit contra agere.

Ad hoc est commune dictum, quod actus inducit consuetudinem, & consuetudo necessitatem.

Hoc docet experientia, vnde quod quidam homines sunt incorrigibiles, non est propter aliud, quam propter consuetudinem ad oppositum, & habitum acquisitum.

Secundo principaliter infero conclusionem intentā: Quod obstinati non aliter possunt resilire, nisi quia iusto Dei iudicio cum peccato mortali intenditur habitus malitiæ intensius in voluntate, contra quem nullo modo potest voluntas venire, & hæc est eius obstinatio in continua miseria. Sed dubium est, Cum enim cuilibet habitui correspondeat adæquate aliquis vnus actus, ad quem inclinatur habitus ille, qui ponit secundam illam viam, respectu cuius actus esset in Dæmone, & alijs damnatis.

Respondeo, puto quod actus ei correspondēs sit actus essentialis miseriæ, in quo formaliter sunt damnati. actus autem in quo formaliter consistit miseria, & infelicitas damnatorum non est carentia visionis diuinæ, vt dictum fuit sæpè: sed est actus contrarius ei, in quo consistit formaliter beatitudo, scilicet displicentia intēta de deitate: sunt enim in continua displicentia & continuo malignari de deitate, & hoc est quod dicit Psalmista: Superbia eorum, qui te oderunt, ascendet semper. Ratio autem est ad hoc, quia vnum quodque tale debet fieri, vt aptum natum est fieri. Voluntas autem nata est per habitum immobilitari, respectu alicuius actus, nō tollendo propter hoc naturam libertatis, nec complacentiam nec libertatem, immo per illud magis augetur: quanto enim magis crescit talis habitus, tanto est intensior complacentia respectu actus, facit autem habitus connaturalitatem potentiæ ad actum. Hinc est, quod habituatus summe non potest resilire, quia summe cōplacet. Si ergo debeat voluntas angeli mali immobilitari in bono, vel in malo, rationabile est, quod immobilitetur per habitum: ergo Dæmon sic immobilitatur per actum intellectui etiam reflexum potest pertinere, vnde & si cōsideret, quod odire Deum est malum, tamen inclinatio habitus immobiliter formans est ad oppositum: ergo.

Et confirmo, quia sicut est de habitu gloriæ, ita per oppositum debet esse de miseria, & infelici-

A citate, quia sicut propositum in proposito, &c, sed beatitudo, & gloria consistit actualiter in actu amoris complacentiæ, & habitualiter in habitu charitatis: ergo sic miseria damnatorum actualiter consistit in summa displicentiā de deitate, habitualiter autem in habitu inclinante ad illam: ergo.

Sed hic sunt quædā dubia. Primum est, quod tunc habitus immutabit naturam potentiæ in Angelo malo: Natura enim voluntatis suæ est libertas: de ratione libertatis est habere dominium actus, vt sic possit in actum, quod possit in oppositum: sed talis habitus facit, quod voluntas Angeli non habeat dominium actus, & quod non possit in oppositum: ergo facit, quod non sit libera: ergo.

B Dico, quod in voluntate aliud est contingentia, & aliud libertas: De ratione autem contingentia respectu actus bene est habere dominium: sed de ratione libertatis non plus est nisi complacentia; vnde si complacenter facis, omni alio remoto, libere facis, & si displicēter, omni alio posito, non libere facis: placencia autem (vt dictum est) includit dominium actus, imo stat cum immobilitate. Potest enim aliquis esse immobiliter respectu actus, & tamen habere complacentiam respectu illius; immo quanto aliquis magis immobiliter fertur in actum, tanto magis complacet in illo.

C Confirmo, quia Spiritus Sanctus liberrime procedit, & non procedit contingenter. Similiter 3. Ethic. de pueris dicitur, quod participant spontaneum, non tamen habent dominium actus, cum vsus a commoditate libertatem accipit pro dominio actus. Tunc ad propositum habitus, qui causat obstinationem in Angelo, etsi auferat contingentia, pro quanto auferat dominium actus, non auferit tamen libertatem.

Dices, adhuc stat argumentum, quia si auferat contingentiam, auferit naturam voluntatis, cum de natura eius (vt comparatur ad actum) sit contingentia.

E Respondeo. Nego quod assumitur, quod contingentia sit de ratione voluntatis comparata ad actum suum, nam Deus voluntarie diligit se; & tamen non contingenter.

F Confirmo, quia voluntas agit modo nobilissimo, sed in voluntate respectu boni nobilissimus modus est immobilitas, maioris enim perfectionis arguitur voluntas, si immobiliter feratur in bonum, quam si mobiliter. Respectu autem, mali est imperfectio in voluntate, & ideo potest voluntas Angeli mali argui ex hoc imperfectissima. Sic ergo patet, quod contingentia non est de ratione libertatis, sed bene complacentia, & ideo necessario omnis actus voluntatis vel est complacentia, vel oritur ex complacentia, & in proposito talis complacentia est respectu actus, in quo est damnatus formaliter, vt dictum est.

Et confirmo per Commentatorem, vbi loquens de immobilitate intelligentiarum dicit, quod talis est earum immobilitas, qualis est in bono viro, quasi dicat, sicut bonus vir per habitum immobilitatur in voluntate, sic, &c.

Secunda difficultas contra prædicta est, quia secundum hoc Deus esset causa malitiæ, quia,

habitus ille, qui influit, est malitia formaliter.

Respondeo, non video, quod Angelus malus posset habere habitum huiusmodi ex puris naturalibus; quod enim, mouens, quando mouetur causaliter in se per actum talem habitum, non videtur bene rationabile.

Dico tunc, quod aliud est considerare malum secundum suum absolutum, & aliud sub ratione, qua culpabile, & imputabile; & aliud sub ratione, qua est deformis, non tamen imputabile. Nullum ergo est positium, quod Deus non possit. Vnde Deus potest causare in me odium sui quantum ad illud, quod dicitur positium: sed si causaret in me odium sui, non haberet rationem imputabilis, vel culpae.

Ad propositum dico, quod iusto Dei iudicio facere hunc habitum in voluntate Daemonis, & & damnati absque hoc, quod sit culpa in eo, licet sit potentia in Angelo, non tamen est sibi culpa. Dico tamen quod est iusta, quia iustum est, quod daemon quandoque sit in termino, & opposito beatitudini: ergo oportet, quod sit in actu opposito beatitudini; scilicet ei displicere de Deitate. In isto autem displicere oportet, quod manuteneatur, alias non esset in termino: sed non manuteneatur aliter, quam per habitum: ergo. Ergo sicut Deus dat beato habitum, quo ligatur in complacentia sui; sic dat damnato habitum, quo ligatur in displicentia opposita, & sic ille habitus in beato non habet rationem meriti, sed est aliquid, quod requiritur ad terminum: sic in damnato non habet rationem culpae, sed est illud quod facit ad hoc, quod sit in termino, & est ultimum malum eius; sicut est contra habitus beati est ultimum bonum eius.

Tertia difficultas est, quia non videtur, quod possit poni difficultas propter habitum ex parte voluntatis, nisi quia habitus excedit conatum voluntatis: sed nullus habitus videtur posse excedere conatum voluntatis, cum sit nobilior, cum etiam voluntas recipere non possit habitum, nisi mediante conatu: ergo non maiorem, quam sit conatus eius.

Respondeo, non est inconueniens, quod potentia passiva voluntatis in recipiendo excedat potentiam actiuam sui in determinato, & maior sit potentia eius ad recipiendum, quam sit potentia eius ad se determinandum. Nunc ad propositum, quantitas habitus mensuratur secundum quantitatem potentiae passivae: quantitas vero conatus secundum quantitatem potentiae activae in determinando: potest ergo (in quantum passiva est) dari habitus, qui excedat conatum suum in quantum activa est: ergo.

Quarta difficultas est, quia ex dictis videtur se qui, quod aliquis posset se obstinare in hac vita, quia tantum posset augere habitum malitiae, quod conatus eius non posset ad oppositum.

Respondeo, aut loqueris de obstinatione simpliciter, aut de obstinatione secundum quid. (Voco autem obstinationem simpliciter, qua quis est obstinatus in omni actu malo, vel formaliter, vel virtualiter) & loquendo de hac obstinatione non puto, quod sit possibile ex puris naturalibus; aut loqueris de obstinatione in specie, & secundum quid, quae est in vno peccato, non video incon-

ueniens, quin aliquis viator in tantum possit se obstinare in aliquo vicio, quod nunquam corrigi possit, nisi Dei auxilio, & hoc videtur habere Scriptura, ut patet de Epulone, & similibus.

Dices: Illud erat contra subtractionem gratiae, quae coadiuuat. Contra, nunquid potest viator demeritoriè se priuare gratia? Vel possum, tenere viam aliam, quod nec secundum quid, nec simpliciter possit quis se immobilitare in malo in via, & tunc dico, quod voluntas non posset in se causare talem habitum sic intentum, quod immobilitaret eam. Ratio est, quia voluntas causat in se habitum mediante conatu: ergo non potest causare habitum excedentem suum conatum: ergo oportet, quod Deus det tale habitum, quod non disposuit dare aliter in via.

Ad argumentum in oppositum patet ex solutione primi Dubij.

ARTICVLVS II.

Vtrum obstinatio demonis habeat ortum ex aliqua causa naturali intrinseca.

Ad secundam Quaestionem, Vtrum obstinatio demonis habeat ortum ex aliqua causa naturali intrinseca. Respondeo, pono aliquas propositiones. Prima est, quod non potest habere ortum ex conditione intrinseca intellectus: hoc dico propter quandam opinionem, quae dicit, quod oritur ex immobilitate apprehensionis intellectus angelici. Ratio est ista, quia intellectus angeli non discurrit: intelligit enim principia, & statim à principio ad conclusiones.

Tunc ultra, cum motus appetitus debeat esse conformis motui apprehensionis, oportet, quod qualis est apprehensio Angeli, tale sit eius appetere: sed ulterius est quidem intellectus, qui discurrit à principio ad conclusionem, ita quod immobiliter apprehendit principium, & conclusionem mobiliter, & ideo appetitus ibi mouetur conformiter respectu finis, qui est principium in appetibilibus immobiliter, respectu autem eorum, quae sunt ad finem, fertur contingenter. Ideo voluntas respectu finis necessario mouetur per actum, qui dicitur voluntas, & immobiliter, unde non potest non velle finem: respectu vero eorum, quae sunt ad finem, mouetur contingenter, & potest illa non velle. Sed quia Angelus non discurrit, ideo immobiliter apprehendit tam principia, quam conclusiones, & ideo appetitus Angeli immobiliter fertur & in finem, & in ea quae sunt ad finem.

Ratio ergo obstinationis in Angelo est conditio intellectus intrinseca, qua immutabiliter fertur. Consimiliter dicunt de Damnatis, quod quia intellectus eorum est immotus in aestimatione, ideo est voluntas immobilitata in affectione. Quia vero viator non est immobilitatus saltem respectu eorum, quae sunt ad finem per intellectum, ideo non est obstinatus per affectum.

Sed ego non puto, quod obstinatio huiusmodi possit esse per talem causam intrinsecam ex parte intellectus. Tunc arguo sic. Nunquam intellectus immobilitatur in aliqua conclusione respectu oppositi, cuius potest habere propositio-

positionem aliquam magis probabilem per rationem; Intellectus enim mouetur ab obiecto, & ideo fortius mouetur à fortiori obiecto: sed intellectui Dæmonis potest occurrere ratio fortior, & magis probabilis ad oppositum conclusionis, in quam dicitur, quod fertur immobiliter: ergo in illam non fertur immobiliter, Vnde potest fortius, & clarius occurrere, & magis probabiliter mouebit eum, & efficienter, quod est in statu malo, & peruerso in hoc, quod est in continua Dei displicentia: ergo non videtur, quod sit immobilitatus in opposito.

Item confirmo hoc, quia intellectus est passiuus respectu obiecti. Tunc sic, obiectum quod est magis natum mouere potentiam ad oppositum actum, immobilitatur in actu opposito illi: sed sic est displicentia Dei. Illa enim apprehensa magis nata est mouere intellectum Dæmonis ad resiliendum ab ea, cum sit summum detestabilem: ergo non immobilitabit voluntatem in ea.

Ad motiui opinionis respondet, quod ibi est non causa, vt causa: non enim sequitur, non discurret: ergo immobiliter apprehendit: quia non discurre, non est causa immobiliter apprehendendi. Vnde in principio falso potest quis sine discursu apprehendere conclusionem falsam, nec tamen immobilitabitur in ea.

Secunda propositio est, quod ratio intrinseca obstinationis Angeli non potest esse conditio intrinseca voluntatis. Hoc dico propter opinionem quandam, quæ dicit, quod voluntas tanto est perfectior, quanto magis immergit se in volito. Voluntas autem Angeli est perfecta libera, nec coniuncta corpori corruptibili, tamen habet bonitatem diminutam, & ideo licet ratione huius habeat libertatem ad oppositum, quia tamen separata est à corpore corruptibili, ideo potest se sic immergere in obiectum, vt non possit resilire. Vnde voluntas perfecta præcedente perfecta electione efficaciter currit in volitum, ponendo in finem; sed contemplando adeo fortiter impingit, quod ibi conducitur, & se retrahere non potest. Exemplum est de spiculo, seu ferro immerso in os aliquod, quod non potest inde retrahi, nec virtute eadem, nec maiori.

Hanc opinionem non puto veram. Arguo contra eam sic. Ratio enim, & exemplum sunt quædam metaphysica. Quæro enim, quid sit illa recuruatio, qua dicitur, quod voluntas recuruatur in volitum. Vel illud est esse Angeli, siue voluntas: sed hoc nihil est dictum, quod essentia sit recuruata; aut est aliquid aliud datum, & non patet quid: quia vel esset positium aliquid, vel nihil: si nihil, habeo propositum. Si positium, aut illud est actus, vel habitus, vel passio, neutrum videtur, ergo. Confirmo, quia in dñato remanet vere synderesis respectu aliquarum conclusionum, sicut Arist. dicit 6. Ethic. & potest elici ex cap. 9. vbi dicit quod inexistens in passionibus dicit verum aliquando, non tamen operatur conformiter.

Item, in Angelo malo, cum naturalia sint integra, remanent omnes propositiones, & principia practica, & hæc accepta indicatiue, licet non vt

A accipiuntur imperatiue, vt sequitur determinationem voluntatis, & moueret ad volitionem. Vnde & Salomon pessima enuntiabat de mulieribus, tamen iudicio imperatiuo, & deliberatiuo eligebat illas. Sic Angelus malus potest dicere; pessimum est odire Deum, & tamen actu arbitratiuo imperat contrarium, & isti sunt actus, in quibus synderesis extinguitur.

Tertia propositio est, quod obstinatio Dæmonis non potest oriri præcisè ex subtractione gratiæ Dei, sicut dicunt quidam, quod ideo obstinati sunt, nec possunt elicere actum aliquem acceptum, quia Deus proponit se nunquam dare eis gratiam, sine qua actus nullus acceptus est de congruo, nec de condigno. Hæc positio non videtur rationabilis, quia Sancti videntur dicere, quod scilicet Dæmones, & damnati non possent obijcere Deo odium contra ipsos, quia Deus esset paratus dare eis gratiam, ita quod subtractionem gratiæ reducant ad non impenitentiam, non è conuerso.

Item, licet ratio concluderet, quod non posset mereri, tamen non assignat quid est, per quod tenetur in continua Dei displicentia. Bene enim cõcludit, quod non possent habere actus formatos sine gratia, sed quod sine gratia non statim prorumpant in odium Dei, non apparet.

Quarta propositio est, quod causa obstinationis non est manutentia Dei in actu displicentiæ de Deo. Hoc dico propter opinionem, quæ dicit, quod Dæmon elicit actum malum tunc obstinate, cum non fuerit aliud, quam ipsum in illo manuteneri. Hæc via bene est possibilis, habet tamen aliqua inconuenientia. Primum est, quod vnumquodque fit, vt aptum natum est fieri: sed potentia libera nata est immobilitari in actu per habitum, vt supra probatum est: ergo.

Cõfirmo, quia sicut Deus non immediate agit, quod potest agere per causas secundas: sic non immediate manutenet, quod potest manuteneri per illas. Confirmo, quia liberum, in quantum liberum, magis est aptum natum immobilitari ab intrinseco per habitum, quia cum illo stat complacentia, quam ab extrinseco per aliquod agens; quia ex hoc violentaretur, cum complacentia non stet cum tali immobilitatione.

Item, oporteret ponere continuum miraculum in ista manutentia, non sic in habitu, cum habitus sit permansiuus in actu reflexo: potest Angelus conuerti super illam manutentiam, & displicere sibi, quod manuteneatur in illa, & quod illam displicentiam habeat per talem manutentiam.

Dices: Ita dicam tibi de manutentia per habitum. Respondeo, non est simile quia habitus reddit actum placibilem, cum faciat connaturalitatem, & habet suspendere extimationem de quocunque: quia qualis est vnusquisque, talia sibi videntur & alia. 1. Ethic. & 6. Ethic. dicitur, quod malitia corrumpit principium: ergo si per habitum illum auferretur contraria extimatio, melius est ponere, quod obstinatio fit per habitum malitiæ, quam per manutentiam ipsam.

6. ethic. c. 9.

1. ethic. & 6. ethic.

PETRI AVREOLI
VERBERII

ORDINIS MINORVM

ARCHIEPISCOPI AQVENSIS

S. R. E. CARDINALIS.

COMMENTARIORVM

IN SECVNDVM LIBRVM

SENTENTIARVM.

Tomus Secundus.



R O M A E,

Ex Typographia Aloyfij Zannetti. M D C V.

Sumptibus Societatis Bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis de Vrbe.

S V P E R I O R V M P E R M I S S V.